

**Церковное право
протоиерей Владислав Цыпин**

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 подаёт 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 сём мире. С человеческой стороны она представляет собой, по авторитетному определению из «Катехизиса» святителя Филарета, «общество человеков, соединённых верою, законом Божиим, Священноначалием и Таинствами»¹.

В самом Священном Писании слово «церковь» употребляется и для указания на её неземную природу: дом Божий, «который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1Тим. 3:15), Тело Христово, «которое есть Церковь» (Кол. 1: 24–25). И для того, чтобы обозначить её как человеческое общество, говоря о том, что согрешившего брата надо сначала обличить наедине, а если не послушается, то перед свидетелями, Господь добавил: «Если же не послушает их, скажи Церкви; а если и Церкви 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 – Божественное и человеческое – начала в природе Церкви. Понятие «церковь» ведёт происхождение от двух греческих слов. На славянских и германских языках (цкврва – по-сербски, Kirche – по-немецки, church – по-английски) слово «церковь» восходит к греческому словосочетанию *κυριακή οίκου* (Дом Господень), а по-латыни и в языках романских (*ecclesia*, *l'église*, *chiesa*) происходит от греческого слова *ἐκκλησία*, которое обозначает общественное, или народное, собрание.

Как Тело Христово, Церковь бесконечно превосходит всё 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 её в область права. Однако область права касается не только статуса Церкви в государстве и её отношений с другими общественными образованиями. Она охватывает

и внутрицерковную жизнь 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 её живого организма. Свои основные законы Церковь получила от Самого Христа, другие законы она издавала сама – властью, которую Он вручил ей.

Нормы и правила, регулирующие как внутреннюю жизнь Церкви, в её общинно-институциональном аспекте, так и её отношения с другими общественными союзами, религиозного или политического характера, 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, от того или иного определения его зависит характер правовой теории.

Одно из этих определений не лишено известного авторитета. Имеется ввиду классическое римское определение, вошедшее в «Дигесты» императора Юстиниана (533г.) и заимствованное оттуда в византийские законодательные сборники: «Василики» («Базилики») и «Прохирон» (IXв.), а также в канонический сборник – «Алфавитную Синтагму» иеромонаха Матфея Властаря (1335г.). Оно сформулировано так: «Право есть творчество в области доброго и равного». Выражено это, конечно, не на языке современной науки, 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 отчётливую 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. Наука нового времени, XVII–XX веков, даёт 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 г.), 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 нам оставляет гражданский закон. Гражданский же закон есть обязательство и отнимает у нас эту свободу, которую предоставляет естественное право»³. Естественное право без гражданского закона, по Гоббсу, создаёт ситуацию войны всех против всех. Гоббс обосновал договорную природу государства, которое, обладая высшей и абсолютной властью на определённой 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.

В философии права XVIII столетия преобладало формальное направление. Право определялось как средство разграничения воли отдельных лиц. Как отмечал русский юрист XIX века 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 XIX века 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 даёт такое определение: «Право есть внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой»⁵.

Немецкий теоретик права Ф. Савиньи в своей «Системе современного римского права» (1815–1847 гг.) дал, возможно, самое глубокое в европейской юридической науке XIX столетия определение сущности и генезиса права: «Если мы отвлечём право от всякого особенного содержания, – писал он, – то получим как общее существо всякого права нормирование определённым образом совместной жизни многих. Но случайный агрегат неопределённого множества людей есть представление произвольное, лишённое 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, всех проникающем народном духе, представляется сила, способная удовлетворить потребности в урегулировании совместной жизни людей. Но, говоря о народе как о целом, мы должны иметь ввиду 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 рождённые от них. Первые люди составляли... с самого начала определённый 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 черёд 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 родства одного недостаточно для образования народа, иначе был бы один народ. Обособление одного народа от другого определяется их территориальным обособлением, причём к естественному единству приходит и другое, выражающееся в политической организации, через что народ становится государством. Государство не есть естественный союз. Оно образуется волею: 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 XX века 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 возведённую 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 выводится 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 неперемennых условий существования человека в мире, свойственно не только безрелигиозным социально-утопическим, анархическим, антиэтатическим идеологиям, но также и некоторым системам идей, имеющим религиозную основу и соприкосновенным с христианством или даже помещающим себя внутри христианской традиции. Отрицание позитивной ценности права свойственно было многим еретическим и сектантским движениям, в частности, в древности – гностикам, монтанистам, павликанам, в Средневековье – вальденсам, анабаптистам, а отчасти и всей вообще ранней Реформации, в новое время – толстовству. В основе антиномистских, антиэтатических идей не только религиозного квазихристианского сектанства, 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 рабочих в винограднике на живом примере помогает безошибочно различать мораль и право. Работнику, пришедшему около одиннадцатого часа, хозяин дома заплатил столько же, сколько и тем, кто «перенёс 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 своё и пойдё; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе. Разве я не властен в своём делать, что хочу? Или глаз твой завистлив от того, 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 одиннадцати часов 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, надеясь на то, что ему, как и пришедшему в одиннадцатом 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 лишённая общественного содержания, носит всё-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 свойственен обязательный и даже принудительный характер, обеспечиваемый применением санкций к нарушителям этих норм. Русский философ В. С. Соловьёв 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 года, призвано быть проявлением единого Божественного закона мироздания в социальной и политической сфере. Вместе с тем, всякая система права, создаваемая человеческим обществом, являясь продуктом исторического развития, несёт на себе печать ограниченности и несовершенства» (IV. 2)¹¹.

Задачей права является регулирование взаимоотношений между людьми путём установления равнообязательных 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 попоранного правопорядка, – говорится в «Основах социальной концепции», – делают закон надёжной скрепой общества до тех пор, пока, как это многократно случалось в истории, не опрокидывалась вся система действующего права. Впрочем, без права никакое человеческое общество существовать не может, а потому на месте разрушенного порядка всегда возникает новая законодательная система» (IV. 2).

Таким образом, право, с одной стороны – необходимый элемент человеческого существования, возникновение и развитие которого не лишено Божественной санкции. С другой стороны, само существование права, во-первых, является симптомом неблагополучия, ибо «праведнику закон не лежит», и, если бы всё 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 самодеятельным творчеством человеческих сообществ, не может быть лишено изъянов, как всякий вообще продукт человеческой деятельности.

Антропологическая причина этой двойственности права очевидна. Она коренится в падении 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 самым основам его существования, благословляется Богом. В то же время необходимость права не вытекает непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но происходит из последствий грехопадения и господства греха в мире. Грехопадение прародителей, исказившее первозданную природу человека, его разум, его волю, не позволяет падшему человеку принять полноту всесовершенного 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, 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, отпадёт нужда в уголовном и всяком другом праве.

Нагорная проповедь не может стать основой права даже и в христианском государстве, но Евангельское учение не может 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 своё высокое призвание к «подобию Божию» (IV. 7), исполнить свой долг пред Богом и Церковью, пред другими людьми, семьёй, 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 учёта его повреждённой 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, лежащий в основе его принцип справедливости) на право церковное, применимы ли правовые категории к жизни Церкви? Это вопрос о правовом характере канонического права. Противники такого подхода, который рассматривает церковное право как особый вид права, отрицающие юридический характер церковно-правовых норм, прибегают к следующим аргументам.

Хотя с человеческой стороны Церковь – тоже 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 Господь учил нас 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 своём» (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 и принуждению?

Эти вопросы и в древности, и в наши дни сектантски мыслящих богословов – от гностиков, монтанистов, павликан, средневековых вальденсов, немецких реформаторов, вроде Агриколы, до новейших протестантских учёных: Хирша, Элрета, 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 К. С. Аксакова и А. С. Хомякова, которые самую серьёзную причину отпадения Западной Церкви от Православия увидели в её рационализме и усвоенном ею римском юридиксизме. На первый приблизительный взгляд такое объяснение генезиса католичества 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 года 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 юридизм тут совсем ни при чём. 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, окружённым стихией германского варварства. Эпоха, когда обозначилась и потом расширилась трещина между Восточной и Западной Церковью, 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 имевших 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 года с западной стороны весьма определённо 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 юридизма, 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 – юридизм, и потому неосновательны и ложны в самой своей основе, во времена Патриархов Фотия и Михаила Керрулария, разумеется, не прибегали.

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

Николая Афанасьева. С одной стороны, не желая игнорировать реальные условия человеческого существования, он признаёт, что «право является необходимой основой эмпирической жизни», что оно «есть высшее достижение человечества на путях его исторической жизни»¹², что Церковь «признаёт право как самый важный фактор общественно-государственной жизни, в которой Церковь пребывает»¹³. 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 повлёк за собою, помимо её воли, преклонение под чужое ярмо – ярмо римского кесаря и римского закона. Произошло то, чего боялся апостол Павел – смещение света и тьмы и участие верных с неверными»¹⁴. В подкрепление этих своих мыслей отец Николай Афанасьев цитирует Апостола: «Что общего у света с тьмою? Какое соучастие между Христом и Велиаром? 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 признаётся принадлежащим к области «тьмы» и к царству «Велиара», то в чём 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 принципиальное отношение к его совместимости с основными началами христианства, что признаёт и протопресвитер Николай Афанасьев, но в чём он, однако, видит грандиозную катастрофу для Церкви. Церковь возблагодарила Бога за дарование ей благочестивого царя. Вот характерные отрывки из богослужения, посвящённого равноапостольному Константину: «Первый подвигнул еси багряницу, приснопоминаемый царю, волею Христу», «Первый царь во христианех, от Бога, Константине, скиптр восприял еси; тебе бо явился в земли кресто спасительное знамение, имже и языки вся покорил еси под ноги римлян, оружие неборимое имея, Животворящий Крест». Мысли, заключённые в цитируемых песнопениях, предельно далеки от скорби по поводу «преклонения под чужое ярмо римского кесаря и римского закона»¹⁵. А протопресвитер Николай Афанасьев такое

отношение церковного сознания к обращению святого Константина комментирует следующим образом: «Факт обращения в христианство кесаря всецело заполнил христианское сознание. Оно не заметило, заворожённое 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»¹⁶. Сказано, как кажется, даже сильнее, чем в своё 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 г.), и все они составили часть действующего права уже христианской Римской империи. При этом особенно важно подчеркнуть, что это римское законодательство, в том числе и времён 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*», 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 пришёл нарушить закон или пророков; не нарушить пришёл 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 всё-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 влечёт 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.

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 определённо 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 приобретёт весь мир, а душе своей повредит?» (Мф.16:26). Даже такая крайняя церковная кара, как 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, защищённых 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 счёте 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 её Основателем. Причём 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, так как 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 определённое место. Какое именно? В своих ответах на этот вопрос юристы значительно расходятся между собой. В Древнем Риме существовало деление права на две ветви: *jus publicum* (публичное право) и *jus privatum* (частное право). В «Дигестах» императора Юстиниана 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»¹⁷.

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 магистрантов»¹⁸.

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»¹⁹. 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 с государственным законодательством представляет собой лишь исторический феномен, который имеет и своё начало, не совпадающее с рождением Церкви, и свой, теперь уже очевидный, конец. А главное, в этом сращении, в византийских «Номоканонах», всегда можно отделить каноны (*κανόνες*) от законов (*νομοί*). 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 рода является продуктом его истории и потому претерпевает изменения в зависимости от перемен в жизни народа. Напротив, Церковь выводит своё право из Божественного Откровения, данного людям навсегда, вследствие чего первооснова церковного права, его ядро остаётся 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 ещё тогда, когда Римское государство не только не признавало за ней статуса публичной корпорации, но прямо преследовало её, как недозволенную ассоциацию (*collegium illicitum*). Государство может, конечно, как это и произошло вскоре после издания Миланского эдикта (313г.), 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 её всего лишь как частное общество или устанавливать какие-либо иные нормы для её существования. Может, наконец, подобно Римской Империи или коммунистической Албании, объявить её вне закона. Однако внутрицерковное законодательство по самой природе своей во всех этих случаях остаётся самобытным и суверенным.

Некоторые из канонистов, главным образом католические авторы,

всячески подчёркивая 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 всё-таки 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, опосредующих международные отношения. 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 серьёзных 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 признаёт за ним статус 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, которые в зависимости от того, отделена или не отделена Церковь от государства, рассматривают её право, как публичное в первом случае и как частное – во втором. Историк права Марецолл в своих «Институциях римского права» (1875 г.) 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* отнесён 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 идёт об отношении Церкви к государству, входит, правда, в состав государственного права. Но так как оно затрагивает интересы отдельных лиц и видоизменяет их, то оно относится и к частному праву. Всё же

остальное в церковном праве лежит на границе между частным и публичным правом»²⁰.

Рассуждения автора правильны, но всё дело в том, что, как остроумно заметил А. С. Павлов, «нечто «лежащее на границе между частным и публичным правом», существующим в государствах, и составляет в церковном праве существенный элемент, который проникает всю его систему и даёт ему характер, отличный от всякого другого права»²¹.

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 всё право в последней инстанции на *jus civile* (право гражданское, то есть мирское, светское вообще) и *jus canonicum* (право каноническое, церковное)²².

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. Пухта 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»²³. Аналогичной точки зрения придерживается и учитель Г. Пухты Ф. Савиньи²⁴.

Само же церковное право канонисты, в зависимости от его источника, делят на Божественное (*divinum*), которое некоторые учёные называют ещё 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, идёт ли речь о праве, регулирующем внутреннюю жизнь Церкви или её отношения с иными общественными и политическими образованиями, прежде всего с государством, различают внутреннее (*internum*) и внешнее (*externum*) церковное право.

Церковное право разделяют также на писанное (*scriptum*), когда известные законы были изданы, утверждены и письменно изложены компетентной законодательной властью, и обычное, или неписанное

(nonscriptum, per consuetudinem), если оно хранилось в Церкви путём 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. Церковное право как наука

2.1. 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 (κανων) в буквальном, вещественном смысле означает инструмент для проведения прямых линий. Но это слово получило также обозначение «образца, правила». В новозаветном языке оно употребляется в смысле правила христианской жизни: «Тем, которые поступают по сему правилу (κανων), мир им и милость, и Израилю Божию» (Гал. 6, 16); «впрочем, до чего мы достигли, так и должны мыслить и по тому правилу (κανων) 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 Святый Собор и то, чтобы отныне, ко исцелению душ и ко уврачеванию страстей тверды и ненарушимы пребывали приятныя и утверждённыя бывшими прежде нас святыми и блаженными отцами, а также и нам преданныя, именем святых и славных Апостолов, 85 правил (κανωνες)... Согласием нашим запечатлеваем и все прочия священныя правила, изложенныя от святых и блаженных отец наших...»

Каноны (κανωνες – правила) следует отличать как от оросов (орос) – догматических определений соборов, так и от законов (νομοι), изданных гражданской властью.

В западной юридической литературе церковное и каноническое право рассматриваются как две различные дисциплины. 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.

Иными словами, каноническое право (*jus canonicum*) – всё то право, которое произошло от Церкви в эпоху Вселенских Соборов на Востоке и до конца Средневековья на Западе, независимо от того, касается оно церковных или гражданских дел. А церковное право (*jus ecclesiasticum*) – это право, касающееся Церкви, независимо от законодателя. По замечанию немецкого учёного Рихтера, отношения того и другого права «можно представить под образом двух взаимно пересекающихся кругов»²⁵.

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»²⁶.

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 церковно-правовых актов. Но каноны образуют основу и сердцевину 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 VII 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 всё-таки исключения, а во-вторых, и эти два канона не лишены нравственного

содержания, которое, естественно, не безразлично 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 назовём наш предмет каноническим правом, то этим названием укажем на господствующий и определяющий элемент в церковном праве»²⁷.

2.2. 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 Тертулиан, святые Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Амвросий Медиоланский. В 534 году святой Юстиниан запретил язычникам вести преподавание, часть прежних школ после этого закрылась. Университеты остались лишь в Риме, Константинополе и Бейруте. В 634 году закрылась Бейрутская школа.

Правоведы Константинопольской школы в эпоху Македонской династии участвовали в издании законодательных сборников: «Прохирон», «Эпанагога» и «Василики». Светское и каноническое право в Византии в ту эпоху не отделялись одно от другого. Канонисты были одновременно и знатоками гражданского права.

Первая специальная юридическая школа была открыта в константинопольском монастыре святого Георгия в XI веке. Возглавляющий её 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 своё время возглавляли её, 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 её освобождения. В XIV веке в Византии была составлена знаменитая «Синтагама» иеромонаха Матфея Властаря и «Шестокнижие» («Экзавивлос») фессалоникийского

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

2.3. Церковное право в Греции

На рубеже XVIII – XIX веков появился новый канонический сборник с толкованиями – «Пидалион» (Кормчая). Его составитель – святой 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 помещённые здесь богослужебные указания и пасторологические советы. Некоторые канонисты считают «Пидалион» самым совершенным и авторитетным сводом православного церковного права.

В 1852 – 1859 годах в Афинах под редакцией Г. Ралли и М. Потли вышла «Синтагма Божественных и святых канонов». Из трудов греческих учёных 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 XX века Григория Папамихаилу, труды церковного историка и канониста митрополита Сардийского Максима (Хриstopолуса), исследования ныне здравствующих учёных митрополита Пантелеймона (Родопулоса), В. Фидиса, С. Трояноса, К. Питсакиса.

2.4. Изучение церковного права в России

На Руси церковное право в древности изучалось исключительно с практической целью. Первые опыты его научного изучения восходят к рубежу XVIII – XIX веков. Лишь в конце XVIII столетия введено было 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 году Святейший Синод повелел преподавать «Кормчую» во всех духовных академиях. После реформы духовной школы 1808 года в академиях введено было преподавание курса канонического права. На преподавателей возлагалась обязанность не только систематизировать канонический материал, но и научно обрабатывать его. С 1835 года каноническое право стало читаться и на юридических факультетах университетов.

Митрополит Филарет (Дроздов) не оставил сочинений, специально посвящённых 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 канониста²⁸. 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 году.

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

Первая серьёзная попытка не компилятивного, а научного изложения системы церковного права принадлежит знаменитому проповеднику, канонисту и богослову Иоанну (Соколову). Его труд, вышедший в 1851 году, озаглавлен «Опыт курса церковного законоведения». Епископ Далматинский Никодим (Милаш) называет его «отцом новой науки православного церковного права»²⁹. Курс епископа Иоанна отличается ясностью изложения, богословской глубиной интерпретаций 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»³⁰. Епископу Иоанну принадлежит ряд статей по отдельным каноническим вопросам, в том числе трактат «О монашестве епископов»³¹. В нём он подчёркивает необходимость для епископа не только формального монашества, но и внутреннего аскетического отречения от мира.

В 1874 – 1875 годах 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 твёрдой юридической постановкою предмета»³²

Самый полный из учебников церковного права принадлежит профессору Казанской академии и университета И. С. Бердникову. Он вышел в 1888 году 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»³³ 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 годах, 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. Убеждённый 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 суверенным главой Церкви является монарх. Переноса свои порождённые протестантскими теориями государственного права, представления на Древнюю Церковь, Н. С. Суворов пишет: «Для Церкви, как для Церкви католической (sic, не католической – 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»³⁴.

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 запискам его лекций в Московском университете в 1902 году. 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, лишён 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 XIX столетия вышли и такие учебные руководства по церковному праву, как «Краткий курс лекций по церковному праву» священника А. Альбова (1882 г.), «Очерк православного церковного права» профессора М. А. Остроумова (1893 г.).

Из отдельных отраслей церковного права в русской науке особенно много удачных исследований относится к источниковедению. Первый серьёзный труд в этой области принадлежит митрополиту Евгению (Болховитинову), который составил «Историческое обозрение российского законоположения» (1825 г.)³⁵.

В 1839 году 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 году 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»³⁶.

Во второй половине XIX века вышел ряд источниковедческих трудов А. С. Павлова: «Первоначальный славяно-русский номоканон» (1869 г.), «Книги законные» (1885 г.), «Номоканон при Большом Требнике» (1872 г.). Опираясь на свои археографические и текстологические изыскания, А. С. Павлов пришёл к выводу, что «Номоканон в XIV титулах» был переведён на славянский язык позже славянского перевода «Номоканона» Иоанна Схоластика. Такой перевод был известен на Руси уже в XI – XIII веках.

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 году 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 и профессора Петербургской Духовной академии Т. В. Барсова.

Самые блестящие достижения отечественного источниковедения церковного права связаны с трудами канониста XX века В. Н. Бенешевича (1874 – 1937 гг.). Ему принадлежат безукоризненные в текстологическом отношении публикации важнейших памятников церковного права: «Синагоги в 50 титулах» Иоанна Схоластика и «Синтагамы в XIV титулах»³⁷. Учёный 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 неё законы. Скрупулёзное исследование рукописных источников привело его к убеждению, что, в отличие от «Кодекса» Юстиниана, ни один императорский закон иконоборческой эпохи (VII – IX вв.) не был признан как общецерковная норма. Эти выводы он изложил в книге «Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 года» (1905 г.). Большой заслугой В. Н. Бенешевича является издание текста славянской «Кормчей» в XIV титулах параллельно с греческими источниками³⁸.

Свои исследования В. Н. Бенешевич продолжал в 20-е и 30-е годы. В софийском сборнике «Известия на Болгарския археологически институт» (1935 г.) он опубликовал статью «Corpus scriptorum juris graeco-romai 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»³⁹. Некоторые работы этого автора остались неопубликованными и хранятся в архивах.

Крупным специалистом по источникам древнерусского церковного права был С. В. Юшков (1888 – 1952 гг.). Заслуживают внимания также источниковедческие труды современного учёного Я. Н. Шапова, посвящённые изучению славянских и русских редакций «Кормчей», а также княжеским уставам и уставным грамотам Церкви⁴⁰.

Среди работ, посвящённых частным вопросам каноники, большой интерес представляют: монография Н. С. Бердникова «Государственное положение религии в Римско-Византийской империи (1881 г.), труд Н. А. Заозерского «Церковный суд в первые три века христианства» (1878 г.), церковно-канонические труды профессора Московской Духовной академии А. Ф. Лаврова, впоследствии архиепископа Виленского Алексия, профессора П. А. Лашкарёва, протоиерея М. Горчакова, М. Е. Кростожена, учёного XX века М. В. Зызыкина, профессора кафедры церковного права Варшавского университета.

Наряду с В. Н. Бенешевичем, одним из самых крупных канонистов XX 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 источников⁴¹.

Серьёзным исследованием по устройству Древней Церкви является написанная в 20-е годы и опубликованная в наше время монография архиепископа Лоллия (Юрьевского) «Александрия и Египет»⁴².

Большим вкладом в развитие церковного правосознания являются статьи Патриарха Сергия: как те, что написаны им в начале XX столетия, так и помещённые в церковных изданиях в 30 – 40-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 обществами⁴³. В разработке этой эkkлезиологической темы 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» (1197 г.), работы М. Варьяса, а также автора настоящих строк.

2.5. Каноническое право на Балканах

Из числа сербских канонистов самое крупное имя – епископ Далматинский Никодим (Милаш). «Каноны Православной Церкви» с продуманными обширными комментариями, изданные им в 1895 – 1899 годы, 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», переведённый вскоре после выхода в свет на русский и немецкий языки, отличается строго церковной интерпретацией канонического наследия⁴⁴. Он включает в себя подробные сведения об устройстве автокефальных Церквей по состоянию на конец XIX века. Из других сербских канонистов следует назвать таких учёных, как Ч. Митрович и наш современник священник Димшо Петрич, автор удачного учебника по нашей дисциплине «Церковное право», вышедшего вторым изданием в 1999 году.

Заслуживают упоминания также имена известных румынских канонистов XIX столетия – епископа Андрея (Шагуны), К. Поповича, болгарского канониста и богослова XX столетия К. Цанкова.

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

«Декрет» послужил болонским правоведам основой для учёной 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) (XIII в.), автора классического труда «*Glossa ordinaria*», оказавшего чрезвычайное влияние не только на католическую мысль, но и на юридическую практику Католической Церкви.

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

В XV веке 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». Особенно серьёзный 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 сжёг «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 учёных: у приверженцев галликанизма в XVII веке, в немецком фебронианизме XVIII 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 приобретало 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 послетридентской эпохи – Франсиско Суарес (1548 – 1617 гг.), 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 подчинённых совершения поступков, имеющих чисто внутренний характер»⁴⁵. В XVIII столетии для отдельных национальных школ католической каноники характерны были разные направления исследований. В Германии преобладало комментирование «Корпуса канонического права»; в Италии – казуистика, тщательный анализ трудных вопросов церковного права; французские учёные по преимуществу занимались изучением истории канонических источников и церковных институтов⁴⁶.

Серьёзным вкладом в нашу науку явились предпринятые в новое время на Западе критические издания древних источников. В конце XVI столетия немецкий учёный Левенклав издал источники византийского

гражданского и церковного права «Jus graeco-romanum» (Греко-римское право). В 1661 году французы 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 году англиканский пастор Беверидж (Beveregius), впоследствии епископ, издал в Оксфорде в двух фолиантах Σινωδικον (Синодикон) – свод греческих источников канонического права. В первом томе он поместил Правила Вселенских и Поместных Соборов с толкованиями Аристина, Зонары и Вальсамона, во втором – «Алфавитную Синтагаму» Матфея Властаря. Этим изданием пользовались не только на Западе, но и на Православном Востоке. По благословению архиереев их читали и переписывали. Издание Бевериджа легло в основу греческих «Пидалиона» и «Синтагамы».

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 учёность 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 в эпоху Реформации, становятся богословские и юридические факультеты. Лучшие системы и учебники церковного права в XIX веке написаны немецкими учёными Вальтером, Рихтером, Хиншиусом, Рудольфом Зомом. Крупными канонистами XIX века были кардиналы Джованни Солья и Феличе Каваньис. К числу самых значительных канонистов XX столетия принадлежат: Крузель, Февр, Мартимор, Фурнье-ле-Брас, Альфонс Шитиклер, Вильгельм Бертрамс, Ханс Хаймерль, Клаус Мерсдорф, Уинфрид Айманс, К. Г. Фюрст, Прадер, Лёнинг, Куртшейд, А. Де Ла Гера, Хервада, Стаффа, Эуженио Корреко, Либери Джероза.

Для нас особый интерес представляют те труды западных учёных нового времени, которые посвящены исследованию источников канонического права Православной Церкви. В середине XVIII века братья

Баллерини написали двухтомный труд на латинском языке, посвященный истории источников права Древней Церкви до появления «Лже-Исидоровых декреталов»⁴⁷. Это исследование отличается тонким критическим анализом текстов; оно и до сих пор не утратило своей научной ценности. Истории источников древнего церковного права посвящены работы учёных XIX столетия: У. Брайта, Бинера, Мортреля, Цахариэ фон Лингенталя, И. Чижмана.

Серьёзным вкладом в каноническую науку являются работы православного французского учёного архиепископа Петра Л'Юилье (в настоящее время иерарх Американской Православной Церкви): многочисленные статьи, часть которых напечатана в «Вестнике Западно-Европейского Экзархата», и монография «Дисциплинарные труды первых четырёх Вселенских Соборов», посвящённая 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 изощрённость его аргументации. Крупными специалистами по праву униатских, а также отчасти Православной и нехалкидонских восточной Церквей являются И. Жужек, Г. Недунгатт, В. Поспишил, Д. Д. Фарис.

2.7. 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»⁴⁸.

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-четвёртых, 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 пред нами, как живое, в своём 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 твёрдого 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 её права»⁴⁹.

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 (К. Г. Фюрст), до более сбалансированных – канонистика является богословской дисциплиной, применяющей юридический метод (К. Мерсдорф). Видимо, всё-таки наиболее реалистичной следует принять позицию Х. Хаймерля, который считает нашу науку и богословской, и юридической одновременно, использующей при этом и богословские, и юридические методы⁵⁰. 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 XII веке епископом Павийским Бернардом Бальби предметная рубрикация: *iudex* (судья) – учение о носителях церковной власти, *iudicium* (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. источники канонического права;
2. церковное устройство (клир и миряне, монашество);
3. инстанции церковной власти и управления (во Вселенской и Поместных Церквях, в епархии и на приходе);
4. виды церковной власти;
5. брачное право Церкви;
6. имущественное право Церкви;
7. взаимоотношения Православной Церкви с инославными церквями и нехристианскими религиозными общинами и государствами.

I. Источники церковного права

3. Материальные источники

3.1. Материальные и формальные источники 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.

3.2. Божественное право

Первоисточником церковного права является Божественная воля Основателя Церкви. Она действовала в Церкви при её 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 дьяконах – 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 письменном виде, 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, включённые 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 ярко выраженное сознание Вселенской Церкви, что известное правило или установление имеет свой источник в Божественной Воле, а не есть только предписание, вызванное только обстоятельствами Церкви первенствующей»⁵¹.

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 изменчивости правовых норм следует отделить от вопроса об их источнике.

Неизменность нормы нельзя считать неперенным критерием её принадлежности к Божественному праву. С одной стороны, воля Божия выражается в попечении о наших временных нуждах, а с другой – изменчивость правил апостольского, а значит, Божественного происхождения (поскольку Писания Апостолов имеют для нас авторитет совершенно надёжной аутентичной сокровищницы Божественных заповедей) не тождественна их отменяемости.

Вдумаемся в смысл приведённого 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 жёсткое 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 не христианский характер, хотя она и оказала своё влияние на канонистов.

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.

3.3. Церковь, как источник своего права. Божественное право и церковное законодательство

Вторым материальным источником церковного права является сама Церковь. Первоисточник церковного права в этом узком смысле слова – 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 неё. Из этого принципа становится очевидной условность границы, отделяющей Божественное право от церковного права в узком смысле слова, которое отдельные канонисты называют человеческим правом Церкви⁵².

Церковь – Богочеловеческий организм; и это двуприродное начало Церкви проявляется во всех сферах её 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 счёте восходит к благословию Божию, содействовавшему 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 определёнными типами формальных источников, скажем, исключительно со Священным Писанием, а во-вторых, критерием Божественного права является не неизменяемость, а непогрешимость правовых норм. В силу Божественной природы Церкви не все формальные источники можно подвести под рубрику только Божественного, либо только церковного права. Прежде всего это относится к своду канонов.

3.4. Каноны

В состав канонического свода входят Правила святых Апостолов, каноны шести Вселенских и десяти Поместных Соборов и правила тринадцати отцов. Известный сербский богослов архимандрит Юстин (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»⁵³.

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 её на соборные каноны. Это, однако, слишком смелое суждение. Оно основано на исторической изменчивости церковно-правовых норм, в том числе и тех, которые установлены Вселенскими Соборами. Но понятия непогрешимости и неизменяемости, как уже было сказано выше, не следует отождествлять. Непогрешимое, боговдохновенное правило, принятое применительно к конкретной обстановке, может утратить характер действующей нормы только потому, что изменились обстоятельства, продиктовавшие его издание. Признание канонов непогрешимыми не ставит барьера для церковного правотворчества в той области, которая уже 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 (2-е прав. Трул. Соб.).

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 на пределы лишь одной епархии, и даже не на святости отцов (в канонический свод входят правила Тимофея и Филофея Александрийских, которые не были прославлены), 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 годов и канонического Послания святого Тарасия, которые уже не могли рассматриваться Вселенскими Соборами.

3.5. Частное церковное законодательство

Церковное законодательство 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.

3.6. Статуарное право

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

3.7. Обычай

Писанными законами не охватывается действующее в Церкви право. Есть ещё 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 писанное государственное законодательство, хотя сфера применения его 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; причём 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 Апостольским и Священным, либо с преданием местной Церкви).

Тертулиан, известный не только как богослов, но и как юрист, чьи мнения 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 силою обычая»⁵⁴.

«Церковное предание, утверждённое обычаем и сохранённое верою, – отмечает епископ Никодим, – наравне с определёнными 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»⁵⁵. «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе...» (6-е правило I Вселенского Собора). «Понеже утвердися обыкновение и древнее предание, чтобы чтити епископа, пребывающаго в Элии, то да имеет он последование чести, с сохранением достоинства, присвоеннаго

митрополии» (7-е правило I Вселенского 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» (13-е правило I Вселенского Собора).

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 писанном законе, а на обычае держится такая фундаментальная в праве почти всех Православных Церквей норма, как монашество епископов.

Канонисты чётко определяют условия, необходимые для того, чтобы обычай имел законную обязательную силу. Для этого необходимо его соблюдение в церковной области или в церковном учреждении, имеющем 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 святой Киприан Карфагенский, – есть застарелое заблуждение»⁵⁶.

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 её обычая, имеющим правовую силу – 40 лет. Если же обычай не согласуется с законом, то для признания его важности необходимо, чтобы он существовал с незапамятных времён или хотя бы не менее 100 лет. Обычай, запрещённый законом, согласно католическому праву, вообще не имеет юридической силы.

В православном церковном праве таких чётких указаний на давность обычая нет, но в 17-м правиле IV Вселенского Собора и в 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 тридцатилетней давности для признания законной силы обычая.

При решении вопроса о важности того или иного обычая решающее значение имеет его соответствие писанному 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 решённых 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 признан 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.

Ещё 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.

3.8. 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 авторитет. Их сочинения (в виде ответов на вопросы, канонических трактатов или толкований на каноны) стали включаться в церковно-законодательные сборники.

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

3.9. Иерархия правовых норм

Матфею Властарю принадлежит точное описание иерархии правовых норм в зависимости от их материальных источников. В «Алфавитной Синтагме» он пишет: «О чём нет писанного 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 при том большинства»⁵⁷. Таким образом, иерархия правовых норм такова: писанный 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.

3.10. 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 её правового положения в государстве и гражданском обществе, воля государственной власти является суверенным и единственным законодательным источником.

Иначе обстоит дело с правом внутрицерковным. Канонисты и правоведы разных конфессий придерживаются разных воззрений на право государственной власти законодательствовать в вопросах внутрицерковного устройства. Католическая Церковь в принципе отвергает возможность участия государства в регулировании внутрицерковных отношений и дел. А с точки зрения протестантских канонистов эпохи Реформации и нового времени, государственная власть является полномочным органом внутрицерковного законодательства. Для этого нет даже необходимости носителем её 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 её видимой, земной оболочки, устройству которой не придаётся 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 – ему предоставлялось 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 собственного 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 возникавших в связи с такими актами императоров конфликтах Церковь, в конце концов, всегда одерживала победу.

Некоторые византийские канонисты порой слишком расширительно толковали 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»⁵⁸.

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»⁵⁹.

И всё-таки, это были скорее пышные комплименты, чем правовые определения в строгом смысле. Тот же Вальсамон, разбирая два закона императора Алексея Комнина, которые расходились с предписаниями

канонов, приходит к выводу, что «каноны имеют больше силы, нежели законы государственные, ибо они, каноны, как обнародованные и утверждённые 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» (Номоканон в XIV титулах. Титул I. Глава 3). 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 её 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»⁶⁰

Составленный им «Духовный регламент», ставший основным церковно-правовым документом для Русской Церкви тех лет, нарушил былое хрупкое равновесие между церковной и светской властью, но, как высказывался мудрый святитель Московский Филарет: «Духовную коллегия, которую у протестанта перенял Пётр, Провидение Божие и Церковный Дух обратили в Святейший Синод»⁶¹, который, добавим, был далеко не то, что задуманная архиепископом Феофаном коллегия.

4. Священное Писание, как источник церковного права

4.1. 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, в 60-м правиле Лаодикийского Собора, в 33-м (24-м) правиле Карфагенского Собора и в 39-м каноническом послании святого Афанасия, в канонах святителя Григория Богослова и Амфилохия Иконийского приведены списки Священных Книг Ветхого и Нового Завета. 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 святого 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 святого 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-м (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, Пророческих книг дванадцать, Исаия, Иеремия, Иезекииль, Даниил, Товия, Иудифь, Есфирь, Ездры 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 признаётся 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.

4.2. 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 пришёл нарушить закон или пророков: не нарушить пришёл Я, но исполнить» (Мф. 5, 17).

По известному выражению блаженного Августина, «Новый Завет скрывается в Ветхом, Ветхий открывается в Новом»⁶². Идея Царства Божия в Ветхом Завете дана в обетовании, в прообразовании, а в Новом она явлена в личности и учении Христа, в жизни Церкви, в житиях святых.

В Ветхом Завете правовые предписания, касающиеся не только храма и богослужения, но и общественной жизни народа, семейных и имущественных отношений, занимают исключительно важное место.

Эти предписания по полноте и обстоятельности своей, по подробному регламентированию всевозможных казусов носят характер юридических кодексов: «Не засевай виноградника своего двумя родами семян, чтобы не сделать тебе заклятым сбора семян... Не паши на воле и осле вместе. Не надевай одежды, сделанной из разных веществ, из шерсти и льна вместе» (Втор. 22, 9 – 11). Недаром Пятикнижие Моисея получило название «Тора» – закон.

Но большая часть ветхозаветных предписаний утратила силу для христиан. В Церкви Христовой, безусловно, отменён ветхозаветный левират. На Апостольском Соборе, описанном в «Деяниях», в связи с разномыслием первых христиан об обязательности Моисеева Закона для новообращённых 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...» (Деян. 15, 28 – 29). Таким образом, в Новом Завете сохранили силу нравственные предписания Моисеева Закона, очищенные от тех элементов, которые были уместны до пришествия Христа, но утратили всякий смысл после исполнения чаяний Израиля.

Всю свою обязательную силу для христиан сохранило и Десятословие 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, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22, 37 – 40).

Профессор Н. С. Суворов отмечал: «Отдельные институты юридического ветхозаветного порядка то служили образцом и основой для христианского порядка жизни, как, например, ветхозаветный институт священства для христианской церковной иерархии, то прямо признавались обязательными для христиан, как, например, десятина... запрещение взимать проценты (в Ветхом Завете, добавим, ограниченное лишь единоплеменниками: «Иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост» (Втор. 23, 20. – В. Ц.), налагать двойное наказание за одно и то же преступление, требование показаний двух или трёх свидетелей для установления истины на суде»⁶³. Полную силу сохранило и ветхозаветное запрещение кровосмесительных браков.

В канонах часто встречаются ссылки на ветхозаветные тексты. В 21-м правиле святого Василия цитируется пророк Иеремия (3, 1) и Книга Притчей (18, 23): «Аще муж, сожительствуя 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 сквернящися 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 VII Вселенского Собора цитируется Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Исполнилось в них написанное: мерзость грешникам благочестие (Сир. 1, 25), то аще обрящутся некие, посмевающиеся носящим простое и скромное одеяние, епитимию да исправляются...»

По словам епископа Никодима (Милаша), «предписания (ветхозаветного) законодательства сохраняют свою силу в Христовой Церкви настолько, насколько она сообщила им эту силу, руководствуясь принципом, выраженным в заключении... Апостольского Собора»⁶⁴.

4.3. Новый Завет, как источник церковного права

Иначе обстоит дело с Новым Заветом. Заповеди Христовы, как прямое выражение Божественной воли, обязательны для Церкви; они составляют краеугольный камень её учения и жизни.

Некоторые из этих заповедей касаются устройства Церкви и взаимоотношений между её членами, а также церковных Таинств. Господь установил Таинство Крещения: «Итак, идите и 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 Моё...» (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 разведётся с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведённой 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 приобрёл ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою ещё одного или двух, дабы устами двух или трёх свидетелей подтвердилось всякое слово; если не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18, 15 – 17).

Спаситель оставил Своим ученикам мудрую заповедь об отношении к государственной власти: «Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22, 21).

Кроме заповедей, данных Самим Христом, в Священном Писании есть и другие постановления о Церкви, принадлежащие Апостолам, которые издавали 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» (Тит. 1, 5).

В послании к Титу, а ещё более обстоятельно в 1-м Послании к Тимофею, Апостол говорит о качествах, которыми должен обладать кандидат священства: «Епископ же должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, честен, страннлюбив, учителен, 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 пещись о Церкви Божией? Не должен быть из новообращённых, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с дьяволом. Надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних, чтобы не впасть в нареkanie и сеть дьявольскую» (1Тим. 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 отчёт; чтобы они делали это с радостью, а не воздыхая, ибо это для вас полезно» (Евр. 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: «Жёны, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жён и не будьте к ним суровы. Дети, будьте послушны родителям вашим во всём, ибо это благоугодно Господу. Отцы, не раздражайте детей ваших, дабы они не унывали» (Кол. 3, 18–21). И у Апостола Петра читаем: «Так же и вы, жёны, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жён 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, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его

Господь; и, если он соделал грехи, простятся ему» (Иак. 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 даёт указания, как совершать суд над клириком в случае жалобы на него: «Обвинение на пресвитера не иначе принимай, как при двух или трёх свидетелях» (1Тим. 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 неё, 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 служители, 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 разведётся, 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 её; 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 второй раз, Апостол Павел добавляет: «Но она блаженнее, если останется так, по моему совету; а думаю, и я имею Духа Божия» (1Кор. 7, 40). Просвещённость ума святых Апостолов Духом Божиим позволяет даже те советы, которые составляли их личное мнение, всё-таки

тоже признавать частью Священного Предания. И эти советы Церковь рассматривает как предписания Божественного права.

4.4. Священное Писание и каноны

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

Чтобы воспринимать Писание в духе и истине, ум человеческий должен быть просвещён благодатью Духа Святого. 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 год вынес «Определение»: «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»⁶⁵.

Канон 19-й Трулльского Собора учит нас правильному восприятию и толкованию Священного Писания: «Аще будет исследуемо слово Писания, то не инако 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 являются 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 быти епископ, ни пресвитер, ни дьякон, ниже вообще в списке священного чина». О том же говорится и в 1-м Послании Апостола Павла к Тимофею: «Епископ должен быть непорочен, одной жены муж...» (1Тим. 3, 2).

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

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

Целый ряд канонов (29-е Апостольское правило, 22-е правило Трулльского Собора, 5-е правило VII Вселенского Собора, 19-е правило VII Вселенского Собора, 90-е правило Василия Великого, Канонические послания Патриархов Геннадия и Тарасия Константинопольских) требует, чтобы рукоположение совершалось бескорыстно. Хиротония, полученная за плату, признаётся недействительной, а совершившие её подлежат извержению из сана. Особенно подробно об этом преступлении говорится во 2-м правиле Халкидонского Собора: своё название – «симония» – оно получило от имени Симона Волхва, который, увидев, как через возложение рук апостольских подаётся Святой Дух, принёс апостолам деньги и просил дать ему такую власть, на что святой Пётр ответил: «Серебро твоё да будет в погиль с тобою, потому что ты помыслил дар Божий получить за деньги» (Деян. 8, 20).

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

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

А в 15-м правиле VII 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 гласа Господня, яко не может кто-нибудь двоема господинома работати; либо единого возневавидит, а другаго возлюбит, или единого держится, о другом же нерадит (Мф. 6, 24). Того ради всяк, по апостольскому слову, в нем же призван есть, в том должен пребывати! (1Кор. 7, 20).

5. Источники церковного права доникейской эпохи

5.1. 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.

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 решения 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 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 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 силу. Из частных суждений они превращались в источники церковного права.

5.2. Древнейшие памятники церковного права

Самым высоким авторитетом пользовались правовые нормы апостольского происхождения. Чтобы эти нормы не были забыты и не подверглись 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 году, но в науку он вошёл благодаря тому, что был опубликован в 1883 году греческим учёным митрополитом Филофеем Вриннием. «Учение 12 Апостолов» восходит к рубежу I и II столетий. В нём от лица Апостолов излагаются наставления о христианской вере и нравственности. Здесь же помещено и несколько правил церковно-юридического характера, составляющих содержание 11 – 16-й глав памятника. «Дидахи» проливает свет на строй церковной жизни апостольского века: в нём нет упоминания о пресвитерах, а говорится лишь о епископах и дьяконах и, кроме того, – о странствующих апостолах, пророках и учителях.

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

В III веке появилось и «Наставление апостольское» («Дидаскалия») – пространное сочинение религиозно-нравственного и дисциплинарного содержания. В нём, в виде соборного Послания Апостолов, излагались поучения о разных сторонах церковной жизни. Греческий подлинник «Дидаскалии» до нас не дошёл, но сохранились его переводы на сирийский, эфиопский и арабский языки, а также латинские фрагменты. В самом тексте «Дидаскалии», помимо трёх иерархических степеней, упоминаются церковные вдовицы, диаконисы, чтецы и иподиаконы.

5. 3. «Апостольские Постановления»

В конце III века или в начале IV века появился ещё один сборник, издание которого приписывается святому Клименту Римскому, – «Апостольские Постановления». Некоторые авторы, в основном западные, а из наших учёных профессор Н. С. Суворов⁶⁶, относят составление этого сборника к концу IV 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 IV веке.

Первые шесть книг «Апостольских Постановлений» совпадают с «Дидаскалией», текст которой, однако, подвергается в новом сборнике значительной переработке. Седьмая книга «Постановлений» близка по содержанию к «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 изречённых от лица каждого из двенадцати 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, Пётр. Во епископа рукополагать, как в предыдущем все мы вместе постановили, того, кто беспорочен во всём, 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»⁶⁷.

В 85-м Апостольском правиле даётся перечень «чтимых и святых книг». К Священным Книгам здесь присовокуплены два постановления святого Климента: «... и постановления вам, епископам, мною, Климентом, изреченныя в осьми книгах (которых не подобает обнародовати пред всеми ради того, что в них таинственно)». Речь идёт 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 (691 г.) отверг «Апостольские Постановления» как книгу, повреждённую еретиками: «Поелику же в сих правилах повелено нам приимати оных же святых Апостолов постановления, чрез Климента преданья (имеется ввиду 85-е Апостольское правило. – В. Ц.), в которых 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 христианнейших паствы, оныя Климентовы постановления благоразсмотрительно отложили, отнюдь не допуская порождений еретического лжесловия и не вмешивая их в чистое и совершенное Апостольское учение» (правило 2-е).

Тем не менее, отрывки из 8-й 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 лёг в основу нашей «Кормчей»: во 2-й, 3-й 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.

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

Правила, заимствованные в «Кормчую книгу» из «Апостольских Постановлений», не приняты в нашу «Книгу правил», которая представляет собой канонический кодекс, заменивший «Кормчую». 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 всё-таки проникнута апостольским духом.

Святой Елифаний Кипрский писал о «Постановлениях», что в них «нет ничего, что бы нарушало веру, её исповедание, церковный порядок и каноны»⁶⁸. Профессор Н. Н. Глубоковский высказал предположение, что Трульский Собор, отвергая «Апостольские Постановления», имел дело с другой их редакцией, а не с той, которая дошла до нас⁶⁹.

5.4. «Правила святых Апостолов»

С «Апостольскими Постановлениями» тесно связан ещё один древнейший сборник чисто канонического содержания, значение которого в жизни церкви исключительно велико. Это «Правила святых Апостолов». Сборник Апостольских правил составлен после «Апостольских Постановлений», поскольку последние упоминаются в 85 Апостольском правиле.

Между «Апостольскими Постановлениями» и «Правилами святых Апостолов» есть несколько почти буквальных совпадений: «А я, Симон Канонит, 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» (Апостольское постановление 8, 27) и «Епископа да поставляют два или три епископа» (1-е Апостольское правило).

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 лицо⁷⁰. Во всяком случае, в тексте сборника «Правил святых апостолов» сирийского происхождения, в 37-м правиле употреблено сиромакедонское название месяца октября – *υλερβεταϊου*.

Первое вполне ясное упоминание о сборнике «Правил святых Апостолов» встречается в постановлении Константинопольского собора (394 г.), председателем которого был архиепископ Нектарий, родом из сирийского города Тарса, входившего в состав Антиохийской церковной области.

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

Большинство западных учёных нашего времени и некоторые русские

авторы, в том числе и профессора Н. С. Суворов и А. С. Павлов, склоняются к выводу, что заимствования внесены в «Правила святых Апостолов» из канонов Антиохийского Собора⁷¹. 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. Ещё в XVI веке, после выхода «Магдебургских центурий», в которых было высказано сомнение в апостольском происхождении «Правил», Турриан пытался доказать, что они изданы апостолами на соборе в Иерусалиме в 45 году по Рождестве Христовом. Но внимательное изучение их содержания и текста, наконец, осознание того обстоятельства, что если бы Древняя Церковь признала эти «Правила» апостольским писанием, то они были бы включены в Новозаветный канон, привело учёных к общему мнению, что эти «Правила» не были написаны или продиктованы Апостолами. Однако, как отмечает епископ Никодим (Милаш), «они получили своё начало от Апостольского предания и через устную передачу сохранились между апостольскими преемниками; в силу же явившихся церковных потребностей, они были собраны ещё до Никейского Вселенского Собора неизвестным благочестивым человеком, который назвал их канонами апостольскими, чтобы показать этим, что они, путём предания, получили своё 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»⁷².

Доказательством апостольского в этом смысле происхождения «Правил» является их полное соответствие с учением Нового Завета. Некоторые правила обнаруживают близкое совпадение с самим текстом Священного Писания. В Апостольских писаниях (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, 25, 42, 43, 44, 61 и 80 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 святителя Василия Великого, Соборов Гангрского, Карфагенского, Константинопольского 394 года под наименованием «церковных постановлений», «правил, древле приятых 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 ину преходити», и в 15-м правиле: «Аще кто пресвитер, или диакон, или вообще находящийся в списке клира, оставив свой предел, во оный отыдет... таковому 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 канонах Антиохийского Собора есть ссылки на прежние постановления, а по содержанию этим канонам соответствуют 14, 15, и 76 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 всякого народа подобает знати первых в них», – а 9-е правило Антиохийского Собора исходит из существования митрополичьих округов, соответствующих административному делению империи на провинции, введённому в начале IV века 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-ти титулах». В конце VII века Трулльский Собор в своём втором правиле, перечисляя каноны, на первое место поставил «Правила святых Апостолов»: «Прекрасным и крайняго тщания достойным признал сей святыи Собор и то, чтобы отныне, ко исцелению душ и ко врачеванию страстей, тверды и ненарушимы пребывали приятыя и утверждённыя 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 V века римский аббат Дионисий Малый перевёл «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 VI века при папе Геласии Римским Поместным Собором они были отнесены к числу подложных апокрифических. Тем не менее, поскольку канонический сборник Дионисия, включавший в себя 50 Апостольских правил, вошёл 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 воздержания, но по причине гнушения, забыв, что вся добра зело и что Бог, созидавая 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. Такожде и мирянин». Правило это говорит не в пользу принятого у католиков 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.

5.5. Правила святых отцов доникейской эпохи

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

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

Святой Григорий Чудотворец († 270 г.) тоже вышел из Александрийской школы и отличался высоким благочестием и учёностью. 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. Святой Григорий оставил после себя много сочинений и среди них – каноническое послание, написанное в 258 году.

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 своём послании святой 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 XX веке основанием для прещений, наложенных на епископов и клириков, которые обвинялись в коллаборационизме с оккупантами во время Великой Отечественной войны.

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

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

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

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

6. 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 оросы 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 десяти Поместных Соборов были восприняты Вселенской Церковью и получили силу канонов. Общецерковное признание получили и правила святых отцов этой эпохи.

6.1. Правила I Вселенского Собора

Первый Вселенский Собор был созван в Никее в 325 году. Зонара писал о нём: «Святой и Вселенский I 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 сотворённого, 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 него»⁷³.

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, привлечённых к участию в Соборе, выделялся своей преданностью Православию, богословской учёностью и красноречием Александрийский архидиакон святой Афанасий Великий.

Собор издал 20 канонов, которые касаются разных вопросов церковной дисциплины. Эти каноны были вскоре приняты всей Церковью. Первому Никейскому Собору приписывались и другие, апокрифические правила. В течение долгого времени на Западе ему усваивали также канон Поместного Сардикийского Собора.

6.2. Правила II Вселенского Собора

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

Второй Вселенский Собор окончательно отверг арианскую, полуарианскую и македонианскую ереси. С ним связано изложение символа веры, названного у нас Никеоцареградским.

Собор издал Послание, которое впоследствии было разделено на семь правил. В «Кормчей книге» 7-е правило разделено на два канона, и, таким образом, получилось восемь канонов. В древние западные сборники включались лишь первые четыре канона: три последних считались изданными не Собором, а добавленными впоследствии. Признавая, что 3-е правило издано Константинопольским Собором, Римская церковь отвергла его. Причина этого очевидна. В 3-м каноне говорится: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть Новый Рим». Известно, что в Риме неравенство чести кафедр связывают не с политическим значением городов, а с апостольским происхождением общин и, поэтому, на первые места в диптихе ставили в древности Римскую, Александрийскую и Антиохийскую Церкви, основанные апостолом Петром и его учеником Марком. Римские епископы в течение нескольких столетий упорно противились возвышению столичной кафедры Константинополя.

6.3. Правила Ефесского Собора

III Вселенский Собор был созван в 431 году 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 святой Кирилл. Отцы Ефесского Собора осудили христологическую ересь Нестория.

Собор издал и несколько дисциплинарных постановлений, из которых впоследствии было составлено восемь канонов. В канонические сборники, в том числе в «Книгу правил», включается и Послание III Вселенского Собора «к священному Собору Памфлийскому о Евстафии, бывшем их митрополите».

Первые шесть канонов Ефесского Собора предусматривают прещения для епископов и клириков, приверженных ереси Нестория, а в 7-м правиле говорится о том, как следует хранить неповреждённой Никейскую веру.

В 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 лишён епископства и служения в клире».

Впоследствии этот канон использовался православными полемистами против латинского искажения Никеоцареградского символа добавлением в него *filioque*. По словам архиепископа Петра (Л'Юилье), впервые этот аргумент был выставлен на Ферраро-Флорентийском соборе в 1438 году святым Марком Ефесским. Архиепископ Пётр 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 осуждении этого добавления ссылаться на правило 7-е Ефесского Собора, составители которого имели ввиду не какое-нибудь добавление, а составление иной формулы»⁷⁴.

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

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.

6.4. IV Вселенский Собор 451 года

Деяниями IV Вселенского Собора руководили архиепископы Константинопольский Анатолий, Антиохийский Максим и Иерусалимский Ювеналий, а также легаты Римского Папы. Как писал Зонара: «Святой IV 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 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 другое. Сих подверг извержению и анафеме сей святой Собор и утвердил догмат, что Господь наш Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный Человек в двух естествах нераздельно и неслиянно...»⁷⁵.

Основу Халкидонского догмата составил томос Римского Папы святого Льва Великого святому Флавиану Константинопольскому.

На своих последних заседаниях Собор издал 27 канонов, которые вошли в «Синагогу» Иоанна Схоластика и в древние латинские сборники. Тогда же было принято Собором и постановление о преимуществах Константинопольской кафедры, которое в конце V века было включено в собрание канонов Халкидонского Собора как его 28-е правило. В это собрание были включены также выдержки из деяний 4-го заседания Собора, обозначенные как 29-е и 30-е правила Собора.

В западных канонических сборниках приводится лишь 27 канонов IV Вселенского Собора. Правило 28-е, о прерогативах Константинопольских епископов, было уже на самом соборе оспорено римскими легатами, подобно тому, как отверг Рим и 3-е правило II Вселенского Собора, на которое сделана ссылка в 28-м каноне.

«Тожде самое и мы определяем и постановляем о преимуществах святейшия Церкви тогожде Константинополя, Новаго Рима, – говориться в 28-м каноне после ссылки на 3-е правило II 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 разсудив, 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».

Первым канонем Халкидонского Собора утверждались правила предшествующих Соборов: «От святых отец, на каждом Соборе, донныне изложенные правила соблюдать 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, изложенные предшествующими Соборами. Оно имеет отношение к сборнику, который постепенно сложился на Востоке и чей нормативный авторитет признавался уже на деле. Халкидонский Собор утверждает эту рецепцию со стороны Церкви»⁷⁶.

В состав этого сборника, считает архиепископ Пётр (Л'Юилье), входили правила I Вселенского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского и, вероятно, Лаодикийского Соборов, а также послание Константинопольского Собора 381 года, не разделённое ещё тогда на отдельные каноны⁷⁷.

6.5. Правила Трулльского Собора

V и VI Вселенские Соборы занимались исключительно догматическими темами и дисциплинарных правил не издавали. Но, через десять лет после VI Вселенского Собора, 1 сентября 691 года, 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 года, 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. Легат папы архиепископ Гортинский Василий подписался под актами Собора. Когда на VII Вселенском Соборе правила Трулльского Собора были упомянуты как каноны VI Вселенского, римские легаты не возражали. Папа Адриан I в послании к Константинопольскому Патриарху Тарасию выразил признание этих канонов. В средневековую эпоху Папа Иннокентий III упоминает 82-е правило Трулльского Собора как канон VI 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 (Гергенретер, Гефеле, Питра) стали отвергать Вселенский авторитет этих правил. Гефеле в своей «Истории Соборов» писал, что «лишь по ошибке латиняне тоже иногда приписывают каноны этого собора VI Вселенскому Собору»⁷⁸. 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 обязательный целибат для диаконов и пресвитеров, в 55-м – пост в субботу, в 73-м – начертание креста на земле, попираемое ногами.

Трулльский Собор суммирует правотворчество церкви эпохи Вселенских Соборов. В своём 2-м правиле он перечисляет 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».

6.6. II Никейский Собор

Этот Собор был созван императрицей Ириной в 787 году и заседал под председательством Константинопольского Патриарха Тарасия. Вальсамон писал о нём: «Святый и Вселенский VI Собор был в 6296 году, 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»⁷⁹.

Собор восполнил к тому времени уже сложившийся в своей основе канонический корпус двадцатью двумя правилами. Западная церковь приняла их лишь в конце IX века, когда они вместе с деяниями собора были переведены на латинский язык библиотекарем папы Иоанна VIII Анастасием.

6.7. Правила Поместных Соборов

Два Поместных Собора, чьи правила вошли в Канонический кодекс Православной Церкви, состоялись до I Вселенского Собора. Первый из них, Анкирский, был созван в период между Пасхой и Пятидесятницей в 314 году в главном городе Галатийской провинции. Зонара писал о нём: «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 отрекшихся от Христа, и об них-то Собор сей изложил правила»⁸⁰.

Как считает архиепископ Пётр (Л'Юилье), к 19-ти правилам, принятым в Анкире, в древних и новых канонических сборниках присоединяются 6 канонов (правила 20 – 25), именуемые правилами Анкирского Собора, которые, однако, были приняты на Соборе в Кесарии Каппадокийской, состоявшемся в том же 314 году. 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 участвовали в деяниях Анкирского Собора⁸¹.

По словам Зонары: «Собор, состоявшийся в Неокесарии, что в Понтийской области, есть второй после Анкирского, но древнее прочих и самого Первого Вселенского Собора, бывшего в Никее. Собравшиеся на нём святые отцы, в числе коих был и святой мученик Василий, епископ Амасийский, изрекли для церковного устройства правила...»⁸²

На Неокесарийском Соборе председательствовал Виталий Антиохийский, а поскольку он скончался в 319 году, это Собор мог состояться не позже 319 года. Неокесарийскому Собору принадлежат 15 канонов.

Гангрский Собор состоялся в середине IV века около 340 года, как считает епископ Никодим (Милаш)⁸³, в 343 году по датировке архиепископа Петра (Л'Юилье)⁸⁴, между 362 и 370 годами по мнению профессора А. С. Павлова⁸⁵.

О деяниях указанного Собора Зонара писал: «Собор, бывший в Гангре, Пафлагонийской митрополии, был после I Никейского Собора против Евстафия и единомышленных 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 для них было безнадежно... Итак, против них-то священные отцы, собравшись, изложили помещённые правила, почему и прилагали к каждому параграфу анафему...»⁸⁶ Этих правил, изречённых против евстафиан Гангрским Собором, – двадцать одно.

За ними в каноническом сборнике следуют 25 правил Антиохийского Собора. Традиционно, начиная с V века, эти правила приписывались собору «на обновление», состоявшемуся в 341 году 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 Пётр (Л'Юилье), в действительности эти 25 канонов принадлежат Антиохийскому Собору 330 года⁸⁷.

В наше время на принадлежности указанных правил полуарианскому Собору «на обновление» настаивает униатский канонист П. -П. Иоанну. По его убеждению, 4-е, 12-е и 15-е правила Антиохийского Собора «составлены против Афанасия, дабы исключить возможность апелляции в Рим с его стороны»⁸⁸.

Близость многих канонов Антиохийского Собора и Правил святых Апостолов по содержанию, как уже отмечалось выше, даёт повод большинству западных учёных и некоторым русским канонистам и 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 году Папа Иоанн II в послании Кесарию Арелатскому ссылался на 4-е и 15-е правила

Антиохийского Собора.

После правил Антиохийского Собора в каноническом кодексе помещены 60 правил Лаодикийского Собора. О них архиепископ Пётр (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 35-м правиле. Это собрание, по всей видимости, состоялось во второй половине IV века. На такую мысль наводит картина общего состояния церковной дисциплины, нашедшая отражение в канонах. Несомненно, здесь мы имеем дело с компиляцией. По первым словам канонов можно разграничить два ряда правил: первые девятнадцать начинаются формулой «περι του», другие же «отι ου δεи» (правила 20 – 45 и 49 – 59), либо словами «отι δεи» (правила 46 – 48). Есть и дублиеты, как, например, правила 10-е и 31-е; 9-е и 34-е... Во втором ряду 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 IV века»⁸⁹.

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

С именем Патриарха Фотия связано три Константинопольских Собора IX века: 861, 869 и 879 годов. Первый из них, Двукратный, состоявшийся в храме Святых Апостолов в присутствии императора Михаила III, папских легатов и 318-ти епископов, утвердил избрание Фотия на патриаршую кафедру и низложение святого Игнатия. Собор 869 года, по настоянию папы, отменил постановление предыдущего Собора и объявил о низложении святого Фотия и восстановлении на столичной кафедре Игнатия. Константинопольский Собор 879 года был созван в храме Святой Софии. Он проходил под председательством восстановленного в патриаршем достоинстве святого Фотия уже после кончины святого Игнатия. В Соборе участвовали 383 отца Восточной и Западной церкви. Собор восстановил прерванное общение между Восточной и Западной

Церквями.

Каждый из этих Соборов издавал каноны. Католическая Церковь признаёт собор 869 года за VIII Вселенский. Напротив, Православная Церковь придаёт каноническое значение лишь правилам Двукратного Собора и Собора в храме Святой Софии, отвергая Собор 869 года. Некоторые же православные богословы и церковные историки, в частности, архиепископ Брюссельский Василий (Кривошенин), приравнивают Константинопольский Собор 879 года по его значению для Церкви ко Вселенским соборам⁹⁰. Двукратный Собор издал 17, а Собор в храме Святой Софии – 3 правила.

6.8. Правила святых отцов

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

Святой Афанасий Великий († 372 г.), 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 невольном осквернившихся (356 г.), к епископу Руфиану о присоединении к Церкви отпавших ранее в ереси (370 г.) и «Послание о праздниках» (367 г.), в котором даётся перечень священных книг.

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

В канонический свод вошли 92 правила святого Василия. 16 первых правил составляют его Первое каноническое послание к святому Амфилохию Иконийскому; 17 – 85-е правила – Второе, а 86-е правило – Третье послание к святому Амфилохию. Канон 87-й – это послание к епископу Тарскому Диодору, 88-й канон – это послание к Григорию пресвитеру, 89-й – к хореепископам, 90-й – к подчинённым ему епископам Каппадокийской митрополии, наконец, 91-й и 92-й каноны взяты из сочинения Василия Великого «О Святом Духе». Каноны святого 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.

Святой Григрий Нисский († 395 г.), младший брат Василия Великого, известен своей изумительной богословской и философской образованностью и ревностью в защите Истины от лжеучений. Святой Григорий Нисский принимал участие во II Вселенском Соборе и в Константинопольском Соборе 394 года. Одно из его сочинений – «Послание епископу Мелитинскому Литонию» – вошло в канонические сборники. Послание разделено на восемь правил, в которых святой Григорий, опираясь на великолепное знание человеческой души, определяет епитимии, налагаемые для врачевания греховных страстей.

Из творений великого отца Церкви, друга святого Василия Кесарийского Григория Богослова († 389 г.) в канонический кодекс внесён написанный в стихах перечень Священных книг Ветхого и Нового Завета.

Аналогичное содержание заключено и в послании святого Амфилохия Иконийского († 395 г.) к Селевку, вошедшее в Канонический свод.

Тимофей, архиепископ Александрийский, ученик святого Афанасия, скончался в 385 году. Он участвовал в деяниях II 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 святого 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 её предания. Александрийская богословская школа во II – IV столетиях превосходила своей учёностью 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: святые Дионисий, Пётр, Афанасий, Кирилл, а также Тимофей и Феофил.

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

В канонических сборниках помещаются также окружные послания

архиепископа Геннадия († 471 г.) и отцов Константинопольского Собора 459 года о симонии и послание святого Тарасия, Патриарха Константинопольского († 809 г.) к Папе Римскому Адриану, посвящённые тому же злу.

Посланием святого Тарасия завершается основной канонический свод Православной Церкви.

Дополнением к нему считается «Каноникон» святого Иоанна Постника († 595 г.), который в позднейшей обработке иеромонаха Матфея Властаря стал руководством для духовников. Это руководство включено в греческие канонические сборники «Пидалион» и «Афинскую Синтагаму». «Каноникон» Иоанна Постника частично послужил основанием для «Номоканона» при славянском «Большом Третьяке»⁹¹.

В «Пидалионе», «Афинской Синтагаме» и «Кормчей книге» содержатся (но в разном количестве) каноны Патриарха Константинопольского святого Никифора Исповедника († 818 г.). Эти каноны принято также рассматривать как дополнение к каноническому кодексу.

7. Западные источники церковного права эпохи Вселенских Соборов

7.1. 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, признавались и на Западе. В свою очередь, некоторые правила 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 годом. Этот год указан в «Пидалионе» и «Книге правил». Но исследователи XIX века (Манси, Гефеле, кардинал Питра, кардинал Гергенретер), опираясь на новонайденные источники, пришли к выводу, что Сардикийский Собор состоялся в 343 или 344 году. Эту датировку усвоили православные канонисты Н. С. Суворов⁹², А. С. Павлов⁹³, епископ Никодим (Милаш)⁹⁴.

Зонара писал об этом Соборе: «Сардикийский Собор был в царствование Констанция, сына Константина Великого. Он, приставши к ереси ариан, употреблял усилия к извращению догматов и определений Первого 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 точность сия была утверждена и чтобы имела сию 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 святой символ Никейских отцев 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 и к церковному устройению»⁹⁵.

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

Вселенскому 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 году. На нём присутствовали 217 отцов, председательствовал архиепископ Карфагенский Аврелий. Римского Папу представлял епископ Пикены Понтийской 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 года пересмотрели каноны, изданные более ранними Соборами Африканской Церкви, и утвердили правила четырнадцати Соборов: нескольких Карфагенских, а также Ипонийского Собора 393 года и Милевитского 402 года – всего 121 канон. К ним Собор 419 года добавил ещё 12 своих 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 Синтагаме» – 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 году, теми же отцами, которые участвовали в нём. Повод к появлению этого «Послания» был аналогичен поводу, вызвавшему созыв Собора в 419 году: осуждённый Собором в Карфагене пресвитер Апиарий обратился с апелляцией к святому Целестину, и Папа взял его под свою защиту, но африканские отцы в своём «Послании» отвергли требование Папы оправдать Апиария.

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

7.2. Декреталы

Помимо канонов Вселенских и Поместных Соборов, с IV века 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 поначалу представляли собой, чаще всего, частные советы и разъяснения в эпистолярной форме, написанные в ответ на недоуменные вопросы, с которыми обращались к отцам, а позже получили силу канонов после их утверждения Соборами, декреталы, составленные папами самостоятельно или с привлечением римских клириков и пригородных (субурбикарных) епископов, с самого начала являлись законодательными распоряжениями, обязательными для исполнения в Церквях, зависимых от Папы. В канонический свод Православной Церкви ни один декретал не вошёл.

8. Императорские законы, как источник церковного права

8.1. Римско-византийское право

Помимо канонов, церковная жизнь, начиная с эпохи святого Константина Великого, регламентировалась и законами императоров.

Римское гражданское законодательство в ранневизантийскую эпоху 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 года был издан «Кодекс» Феодосия (Codex Theodosianis), который с 1 января 439 года введён как обязательный свод законов империи. Все законы распределены в «Кодексе» по шести книгам (libri), разделённым на главы (tituli). Последняя, 16-я книга, состоящая из одиннадцати титулов, содержит законы, относящиеся исключительно к церковным делам. Отдельные законы, связанные с жизнью Церкви, включены в другие книги «Кодекса».

8.2. «Corpus juris civilis»

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

В этот свод вошли четыре сборника. Первый из них – «Кодекс постановлений» («Codex constitutionum») – впервые издан в 529 году, а в 534 году 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 законов Адриана (117 г.) до последнего на момент издания «Сборника» закона Юстиниана (534 г.). «Сборник» разделён на двенадцать книг, а каждая книга – на титулы. Церковных дел касаются первые тринадцать титулов первой книги.

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

Одновременно с «Дигестами» был опубликован сборник «Институций» («Institutiones»), разделённый 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, четвёртый 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 «Νεαραι διαταξεις». Первая из новелл издана 1 января 535 года. 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 её по митрополиям, оттуда она поступала 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. Причём, из них наиболее часто употребляется «Сборник 168 новелл».

Влияние Юстинианова Corpus'a на право европейских, и не только европейских, стран, в том числе и на 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 Русской Церкви, включает в себя ряд мест из «Кодекса» и «Новелл» святого императора Юстиниана. Что же касается русского государственного права, то можно говорить скорее о влиянии на него, 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 титулов, рекше граней Юстиниана царя, новых заповедей, главы по избранию различны». В «Кормчей книге» новеллы приводятся в сокращённом 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.

8.3. Церковная тематика в «Новеллах» Юстиниана

Церковная тематика составляет содержание ряда мест из «Кодекса» и, главным образом, «Новелл». 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-й, 67-й, 74-й, 79-й, 132-й, 133-й, 136-й, 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 объёму регулируемой в ней 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 1-й главе новеллы 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 пятнадцати лет.

В 123-й новелле святой Юстиниан устанавливает и систему соподчинения епископов. Патриархам предоставлялась в ней власть созывать соборы в своей области и председательствовать на них, поставлять митрополитов, принимать апелляции на суды митрополитов,

находящихся в их юрисдикции (22-я глава).

В 12-й главе 123-й новеллы речь идёт о качествах, которым должны соответствовать ставленники вообще на все степени священства, а также на степени низших клириков. Клирики должны быть лицами православного вероисповедания и достойного образа жизни, грамотными, не двоеженцами, а также не женатыми на разведённых и 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 – тридцать лет, для диакона и иподиакона – двадцать пять, для чтеца – восемнадцать. Здесь же говорится о том, что диакониса не может поставляться в возрасте до сорока 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 пятнадцати 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 постановление вытекает из канонической нормы, воспрещающей вступление в брак после хиротонии. Новелла допускает в качестве исключения и рукоположение безбрачных лиц, но при обязательном 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 жёны разведённую, вдову либо находящуюся под церковным запрещением, то лишался права на поставление на более высокие степени.

Ряд глав 123-й новеллы посвящены 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, однако, речь не идёт 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 – тридцать лет. Между тем, в канонах он нигде не устанавливается, а в книге «Апостольских постановлений» установлен пятидесятилетний возрастной ценз, который, во всяком случае, начиная с эпохи Вселенских Соборов, не действовал в Церкви, а действующая норма относительно возрастного ценза 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 каноном. Император-христианин получил возможность по-своему (в государственных интересах) раскрывать содержание канона»⁹⁶.

8.4. Законы византийских императоров VIII – IX столетий

В 741 году была издана «Эклога законов» («Εκλογή των νόμων») Льва Исавра и Константина Копронима. В этой книге собраны важнейшие законоположения из четырёх 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 переведён 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 IX века.

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

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

В то же царствование между 879-м и 886-м годами вышло новое издание «Прохирина» под названием «Эпанагога» («Возведение»). В это отредактированное и пересмотренное издание дополнительно были внесены законы, изданные после «Прохирина». Во 2-й и в 3-й титулы вошли законы, говорящие о правах царя и патриарха. По мнению большинства учёных, «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 кодекс⁹⁷.

Самый важный для церковного права византийский сборник – это

«Василики» («Царские законы» – «Та βασιλικα νομομα»). 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 разделён на 60 книг, книги – на титулы, титулы – на главы, главы – на параграфы. О церковных делах говорится в 1-й, 3-й, 4-й, и 5-й книгах.

В XII веке в Византии юридическая сила признавалась лишь за теми канонами из «Корпуса» Юстиниана, которые вошли в сборник «Василики». Вальсамон произвёл пересмотр законов, внесённых 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 переведены в то время на славянский язык, византийская правовая реформа не отразилась на церковном праве славянских народов.

9. Кодификация византийских церковно-правовых источников в эпоху Вселенских Соборов

9.1. Классификация законодательных сборников

Обилие церковно-канонического материала вызвало 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:

- канонические, содержащие исключительно церковные правила;
- гражданские, включающие в себя лишь государственные законы по церковным делам; и, наконец,
- смешанные сборники, состоящие из тех и других законоположений – номоканоны (от греческих слов νομοι – законы и κανωνες – каноны).

По расположению законодательного материала различаются сборники двух типов:

- хронологические, в которые включались каноны и законы и помещались в хронологической последовательности;
- систематические, в которых 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, 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 Вселенского 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 I Вселенского Собора, считался 21-м правилом и т. д.

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

Древнейший из сохранившихся канонических сборников хронологического типа – это «Синопсис» (Συνοψις), относящийся к VI веку. В ту пору в Византии вошло в обыкновение излагать тексты гражданских законов в сокращении (ἐπιτομή). Аналогичной обработке подверглись и тексты канонов. Первоначально в «Синопсис» были включены в сокращённом изложении Апостольские правила и каноны первых трёх Вселенских Соборов. Позднейшие редакции дошли до нас либо без имени составителя, либо с именами Стефана, епископа Ефесского и Симеона Магистра, жившего в IX веке. Содержание сборника в позднейших редакциях было расширено. Эти редакции, как отмечал

профессор И. С. Бердников, заключали в себе «краткое изложение правил Апостольских, правил Соборов – I Вселенского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Константинопольского, Ефесского, Халкидонского, Сардикийского, Карфагенского, Трулльского, Василия Великого, из трёх посланий его к Амфилохию»⁹⁸.

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

Хронологический порядок расположения правил в канонических сборниках был неудобен для практического применения, ибо без предметного указателя в них трудно отыскать правила по тому или иному вопросу. Поэтому уже в начале VI века на греческом Востоке появился первый систематический сборник церковного права в 60-ти титулах. Весь материал в нём, в зависимости от содержания, распределён по 60-ти разделам. Эта компиляция до нашего времени не дошла, но по её образцу был составлен другой сборник, сохранившийся до настоящего времени.

Составителем данного сборника является пресвитер Иоанн, прозванный по своей первоначальной профессии Схоластиком (в его эпоху так называли адвокатов). Свой сборник он составил в Антиохии, а впоследствии, взойдя на Константинопольский престол (Иоанн Схоластик занимал его с 565 по 577 год), разослал его по митрополиям и епископиям, тем самым придав ему официальное значение. Сборник озаглавлен: «Синагога (свод) Божественных и Священных канонов, разделённых на 50 титулов». В начале свода, после предисловия, помещён перечень источников: 85 Апостольских правил, каноны первых четырёх Вселенских и шести Поместных Соборов (Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Лаодикийского и Сардикийского (в греческой редакции), а также два Канонических послания Василия Великого, разделённые на 68 правил. В самой «Синагоге» деление материала на 50 титулов соответствовало разделению «Дигест» на 50 книг.

Свод Иоанна Схоластика был широко распространён 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 года, вероятно, в конце VI или в начале VII столетия, в Константинополе появился новый сборник канонов «Каноническая Синтгма» («Συντάγμα

καὶ ὠνικῶν»), разделённая на две части. Современный бельгийский учёный 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 её уже в Константинополе, когда занимал Патриаршую кафедру (577 – 582 гг.). В столице его главным помощником в работе над компиляцией стал бывший сакеларий (ризничий) Иоанна Схоластика святой Иоанн Постник, сменивший Евтихия на Патриаршем Престоле⁹⁹.

Первая часть «Синтагмы» – систематическая. В ней весь материал разделён по 14-ти рубрикам – титулам, разделённым на главы. Титулы «Синтагмы» следуют в таком порядке:

- о богословии, православной вере, канонах и хиротонии (38 глав);
- о постройке и освящении церквей; о храмах, не имеющих святых мощей; о святых сосудах; о клириках, воздвигающих алтари без ведома епископов (3 главы);
- о молитвах, псалмопении, чтении, приношении и причащении, об одежде и обязанностях низших клириков (22 главы);
- об оглашении и святом Крещении (17 глав);
- о непосещающих церкви и церковные собрания, о пиршествующих в церквях и агапах (3 главы);
- о приношении плодов к алтарю (5 глав);
- о посте и Четыредесятнице, о Пасхе, Пятидесятнице, воскресном дне, субботе и о преклонении колен (5 глав);
- 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);
- о преступлениях и суде епископов и клириков, отлучении, извержении, покаянии и о том, какие грехи разрешаются возложением рук (39 глав);
- об управлении церковным имуществом и о собственности епископа (8 глав);
- о монастырях и монахах (16 глав);
- о еретиках, иудеях и язычниках (8 глав);
- о мирянах (40 глав);
- 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, выполнен здесь сводом правил Африканской Церкви, переведённым с латыни на греческий язык под названием «Правила Карфагенского Собора 419 года», определением Константинопольского Собора 397 года при архиепископе Нектарии, ещё одним – 3-м Посланием Василия Великого, разделённым на 16 правил и помещённым 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 «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 ещё с сомнением в их подлинности»¹⁰⁰.

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 находим их в перечне, помещённом в начале «Синтагмы». Правда, во 2-м правиле упомянуты также и каноны святых Афанасия Великого, Григория Богослова и Амфилохия Иконийского, а также «Определение» Карфагенского собора при святом Киприане о перекрещивании еретиков. Перечисленных источников нет в перечне, помещённом 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-м и 578-м годом в дополнение к своему каноническому «Сборнику в 50-ти титулах» составил «Сборник из 87-ми 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 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 счёт для удобнейшего нахождения искомой главы, так как эти главы извлечены из разных новелл».

В древних рукописях каноническая «Синтагма» и «Сборник из 87-ти глав» Патриарха Иоанна Схоластика объединены. В IX веке оба свода были переведены на славянский язык. В нашей печатной «Кормчей» они составляют 42-ю главу.

На рубеже VI и VII веков был составлен «Сборник из 25-ти 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 «Трёхчастный сборник» («*Collectio tripartita*»), который появился в последние годы царствования Ираклия. В его первую часть включены большие извлечения из первых тринадцати титулов «Кодекса» Юстиниана, посвящённые церковным делам, с паратитлами – параллельными местами из других титулов «Кодекса». Вторую часть составляют извлечения и «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 VI века: «Кодекс» в

переработке Анатолия, «Новеллы» – Афанасия, «Дигесты» и «Институции» – анонима.

Немецкий канонист XIX столетия Цахариэ фон Лингенталь приписывает составление данного сборника автору «Синтагмы канонов»¹⁰¹. 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 учёных юристов, затрагивающих церковное право. Но из всех церковно-юридических компиляций лишь в «Трёхчастном 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 учёных, не принадлежит знаменитому патриарху. С его именем она связана потому, что в её основу легли «Синагога» Иоанна Схоластика и его «Сборник из 87-и 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, полностью заимствуя их дословно из «Сборника 87-и глав», дополняя положениями из «Дигест», «Кодекса», «Новелл». Законы из «Сборника 87-и глав», которые составитель не смог отнести ни к одному из пятидесяти титулов, он поместил в конце «Номоканона» под заглавием «Другие церковные главы из того же нового законоположения» (ετερα κεφαλαια).

О времени появления сборника А. С. Павлов писал: «Составление этого «Номоканона» Цахариэ относит ко времени императора Маврикия (582 – 602 гг.). Мне кажется, напротив, что эта компиляция произошла несколько позднее, именно, после появления «Номоканона в XIV титулах». По крайней мере, то обстоятельство, что в «Номоканоне в XIV титулах» каноны церковные не излагаются уже в тексте, а только цитируются цифрами, может быть объяснено только тем, что автор этого «Номоканона» уже имел пред глазами готовый образец такого изложения канонов и законов в «Номоканоне в XIV титулах»¹⁰².

Епископ Никодим (Милаш), ссылаясь на немецкого учёного Бинера, относит составление «Номоканона» Иоанна Схоластика к более раннему периоду – к царствованию императора Юстиниана II (565 – 578 гг.)¹⁰³.

Впоследствии сборник дополнялся новыми канонами. В дополненном виде он был переведён на славянский язык святым Мефодием. В Паннонском житии святого говорится: «Тогда же и Номоканон рекше закону правило и отеческие книги преложи»¹⁰⁴.

9.5. «Номоканон в XIV титулах»

Самый знаменитый и исторически важный из церковно-правовых сборников Византии – «Номоканон в XIV титулах». До начала XIX века общепринято было приписывать составление этого сборника Константинопольскому Патриарху святому Фотию. Поэтому в литературу он вошёл как «Номоканон Фотия».

Однако, благодаря исследованиям Бинера и русского учёного барона Розенкампа в 20 – 30-х годах XIX века, было установлено, что предисловие к «Номоканону» состоит из двух частей, написанных разными авторами. Скрупулёзные 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 XIX века лишь иеромонах Каллист продолжал настаивать на том, что автором не только второй, но и первой редакции «Номоканона» является патриарх Фотий¹⁰⁵.

Относительно первой редакции сборника В. Н. Бенешевич писал: «С наибольшей долей вероятности можно указать на 629 год, как на год завершения труда. Начало же работы относится к 620 – 629 годам»¹⁰⁶. Бинер высказывал догадку, которую находят вероятной епископ Никодим (Милац) и А. С. Павлов: автором сборника был Константинопольский Патриарх Сергий (610 – 638 гг.)¹⁰⁷. Э. Хонигман связывает составление «Номоканона в XIV титулах» со святым Иоанном Постником, считая, что тот, завершив работу над «Синагмой в XIV титулах», на её основании составил «Номоканон», включив в новый сборник императорские законы¹⁰⁸.

По словам В. Н. Бенешевича, «Номоканон в XIV титулах» поражает искусством, с которым его составитель владеет своим огромным материалом. В этом отношении «Номоканон» оставил далеко позади компиляцию Иоанна Схоластика¹⁰⁹.

«Номоканон» состоит из предисловия и двух частей. Первая часть, которая также называется «Номоканон», 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 «Трёхчастного сборника». Сходство в текстах законов, помещённых в «Номоканоне» и в «Трёхчастном сборнике», почти буквальное.

Вторую часть сборника, называемую «Синтагмой», составляют тексты канонов, расположенные в хронологической последовательности. В первую редакцию «Номоканона» вошли Правила святых Апостолов, правила четырёх Вселенских Соборов, восьми Поместных Соборов и двенадцати отцов – тех, чьи каноны включены в окончательно сложившийся канонический свод Православной Церкви (кроме Послания святого Тарасия).

Вторая редакция «Номоканона в XIV титулах», существующая в нескольких изводах, составлена в 883 году. Что касается имени составителя, то такие учёные, 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 учёному 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 VII Вселенского Соборов, были сделаны уже прежде Фотия; во-вторых, если бы издание 883 года 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 их в первоначальном виде, и почему вообще до XII века, до времени Вальсамона, было игнорировано столь знаменитое имя; в-третьих, в 883 году, когда вышло новое издание «Номоканона» и «Синтагмы», Фотий не был патриархом, а лишь прежде и после этого года¹¹⁰.

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 году, Фотий во второй раз был лишён престола, что, конечно, не могло благоприятствовать быстрому и повсеместному принятию вновь отредактированного им канонического кодекса... Наконец, ниоткуда не видно, чтобы издание 883 года 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 времён 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 до третьего и последнего возражения Цахариэ, то оно прямо ошибочно. 883 год падает на второе патриаршество Фотия, когда он стоял наверху своей славы... Ввиду всех изложенных обстоятельств, – продолжает А. С. Павлов, – нужно согласиться, что предание о принадлежности Патриарху Фотию второй редакции «Номоканона в XIV титулах» и соединённой с ним «Синтагмы» имеет свои достаточные основания. В XII веке это предание сделалось только общим убеждением, благодаря... комментарию... написанному величайшим из греческих канонистов Вальсамоном»¹¹¹.

Профессор В. Н. Бенешевич, проделав скрупулёзный 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 года (предисловие) не может считаться чуждым Фотию»¹¹². В. Н. Бенешевич считает, что кроме переработки «Номоканона», предпринятой в 883 году, и, вероятно всего, Патриархом Фотием, существует ещё несколько вариантов поздней редакции сборника¹¹³.

Во вторую редакцию «Номоканона» дополнительно вошли каноны Трулльского и VII Вселенского Соборов, Константинопольских Соборов 881 и 879 годов 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 года – великий акт самоопределения Восточной Церкви; он знаменует возвращение к древним подлинным основам церковного строя, как они были закреплены VI – VII веках, 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»¹¹⁴.

Со временем этот наиболее полный и самый удобный в пользовании сборник вытеснил в Византии все остальные компиляции. Поэтому Константинопольский Собор 920 года торжественно утвердил «Номоканон в XIV титулах», как кодекс, общеобязательный для Вселенской Церкви. В настоящее время «Синтагма» и «Номоканон» Патриарха Фотия, в славяно-русской редакции составившие «Книгу правил», представляют собой канонический свод Православной Церкви. Ни один из позднейших церковных законов не приобретал уже в церковном праве статуса канона. Таким образом, изданием «Номоканона в XIV 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 IV – VI веков

Первый латиноязычный канонический сборник, составленный в IV веке, включал в себя правила двух Соборов: I Вселенского и Сардикийского. Правила последнего, однако, по недоразумению, но, вероятно, также из стремления возвысить их авторитет, приписывались тоже 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 I Вселенскому.

До нас дошли канонические сборники V века, которые представляют собой переводы с греческого языка.

Около середины V столетия в Италии был составлен сборник канонов, переведённых с греческого на латинский язык неизвестным автором. Этот сборник (*Versio Isidoriana*) назван, однако, именем святого Исидора, архиепископа Севильского, жившего в первой половине VII века, потому что именно в этом переводе читаются помещённые здесь правила, в позднейшем сборнике усваиваемые Исидору.

Известны две редакции этой компиляции. В первую вошли каноны I Вселенского, Анкирского, Неокесарийского и Гангрского Соборов, во второй редакции к ним добавлены ещё правила Сардикийского, Антиохийского, Лаодикийского, а также II и IV Вселенских Соборов.

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

В XVI веке Пасхазий Кинель издал «Кодекс канонов Римской Церкви» («*Codex canonum ecclesiae romanae*»). Этот кодекс считается официальным кодексом Римской Церкви конца V столетия. В нём помещены правила I Вселенского, Сардикийского, Карфагенского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Халкидонского и Лаодикийского Соборов, канонические послания (декреталы) пап, относящиеся к V веку, 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 года. Дионисий – учёнейший

из современных ему латиноязычных писателей. За составление сборника канонов он принялся ещё 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 I Вселенского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского и II Вселенского Соборов – всего 165 канонов. К ним он добавил 50 из 85-ти 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 перевёл. Рукописи с 50-ю 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 целибат духовенства. Вслед за 165-ю правилами Понтийского сборника в расширенной Халкидонской редакции Дионисий поместил 27 правил IV Вселенского Собора, без трёх 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 гг.) Дионисий Малый составил официальное издание канонов с параллельными греческими и латинскими текстами. Этот официальный сборник до нас не дошёл, но из сохранившегося предисловия к нему видно, что в него 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 гг.) до Анастасия II (496 – 498 гг.).

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

В 774 году 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 VII – IX веков

В первой половине VII столетия был составлен кодекс Испанской Церкви, который приписывается святому Исидору Севильскому († 636 г.). 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 был выполнен в Италии в V веке, но, поскольку он включён в «Испанский кодекс», то получил название «Перевод Исидора» («Versio Isidoriana»). К правилам, переведённым с греческого языка, добавлены, как и у Дионисия, каноны Сардикийского и Карфагенского Соборов в латинском оригинале. Особенность этого сборника состоит в том, что кроме канонов, 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 Mercatoris*). Этот сборник состоит из четырёх частей. Первая часть включает в себя 50 Апостольских правил и 60 декреталов тридцати римских пап: от священномученика Климента до Мелхиада, предшественника святого 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 г.).

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 отдаёт Латеранский дворец, Рим, Италию и весь Запад вместе с знаками императорского достоинства. Этот подложный документ впоследствии был заимствован в Византии и вошёл в нашу «Кормчую».

Подложны все декреталы пап трёх первых веков из первой части

сборника, а также 35 декреталов из третьей части, причём подлог весьма груб, полон анахронизмов. Для доверия к этим декреталам требуется большая неискущённость в церковной истории, которая действительно господствовала тогда на Западе, даже среди иерархии и учёных монахов. Папы первых столетий в лже-декреталах цитируют Библию по Вульгате; папа Виктор († 202 г.) ведёт переписку с Александрийским епископом Феофилом († 383 г.); папа Мелхиад пишет о постановлениях Никейского Собора, хотя он умер за одиннадцать лет до него; папа Анаклет (I в.) говорит о сане митрополита и Патриарха, появившихся в Церкви столетия спустя.

Сборник был составлен в IX веке (847 – 852 гг.) во Франкской империи. Это доказывается тем, что первые ссылки на лже-Исидоров сборник встречаются в актах Суассонского Собора 853 года. Во второй половине IX века 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 святого Исидора Севильского, которого чтила и Франция»¹¹⁵.

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 признаётся право светских государей и их чиновников судить духовных лиц по гражданским и уголовным делам, отчётливо 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 дьякон Бенедикт Левита (если это не псевдоним) подозревается в авторстве или близкой соприкосновенности к составлению этого сборника»¹¹⁶.

Лже-Исидоров сборник в течение многих веков признавался на Западе подлинным и составил там основу церковного строя. Грациан, составивший систематический кодекс западного церковного права – «Декрет», черпал свои материалы из лже-Исидорова сборника.

Только в XV веке стали высказываться сомнения по поводу подлинности некоторых декреталов, приписываемых первым папам. Первое печатное издание лже-Исидорова сборника было подвергнуто уничтожающей критике реформаторским учёным Блонделем (1629 г.). После этого и католическим учёным стало трудно доказывать его подлинность. В XVIII веке братья Баллерини, католики, доказали неподлинность некоторых статей из сборника лже-Исидора, которые ещё 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 falsarum decretarum Isidori Mercatori»).

Однако, в своё время сборник произвёл целый переворот в праве Западной Церкви. Именно с него 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 произошёл в IX веке, когда на Востоке появился «Номоканон» в редакции патриарха Фотия, а на Западе – сборник лже-Исидора»¹¹⁷.

Несколько ранее появления лже-Исидоровой компиляции, в 827 году, аббатом Ансегизом был составлен «Сборник капитуляров Франкских императоров Карла Великого, Людовика Благочестивого и Лотаря».

«Сборник» состоит из четырёх частей; две первые содержат законы императоров по церковным делам, две последние – по гражданским. Около середины IX века майцкий диакон Бенедикт Левита возможный составитель «Лже-Исидоровых декреталов», составил три дополнительные книги капитуляров, якобы пропущенные 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, причём с фальсифицированными дополнениями и изменениями.

Как на Востоке, так и 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 Виталием в VII веке в англо-саксам 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 так называемых франкских пенитенциалов.

11. Источники и сборники церковного права Византии X – XV веков

11.1. Постановления Соборов, Патриархов и епископов. Императорские законы

Канонисты началом нового периода в истории церковного права считают время издания «Номоканона» в редакции патриарха Фотия – 883 год. 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 осталась первенствующей на православном Востоке, но разгром Византии крестоносцами (1203 г.), территориальное умаление империи, теснимой турками неоднократные попытки заключить унию с Римом подрывают её 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 эндимуса Константинопольского Патриархата, так называемый домашний собор, участники которого отбирались из архиереев, случайно оказавшихся в столице.

Среди важнейших постановлений Константинопольских Синодов – «Томос единения», изданный в 920 году при Патриархе Николае Мистике. Этим постановлением признавался действительным четвёртый брак императора Льва Философа и одновременно подтверждался канонический запрет четвёртого 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 гг.) 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 двенадцати архиереев; об обязанности епископа, принявшего постриг, ждать решение Синода относительно того, может ли он и дальше совершать епископское

служение; о воспрещении клиру присваивать себе церковные вещи.

При Патриархе Михаиле III (1169 – 1177 гг.) 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 гг.) было издано постановление, согласно которому монастырскими настоятелями не могут назначаться лица, не имеющие пресвитерского сана.

В сентябре 1186 года при Константинопольском Патриархе Василии II, в присутствии Патриархов Антиохийского и Иерусалимского и сорока митрополитов, Синод постановил, что жена готовящегося к епископской хиротонии безусловно должна 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 гг.) с различными вопросами обращались афонские монахи. Одиннадцать ответов Патриарха Николая получили общецерковный авторитет 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 XI веке, и шестнадцать канонических ответов на вопросы архиепископа Константина Кавасилы, приписываемые епископу Критскому Иоанну, жившему в первой половине XIII века, но принадлежащие на самом деле другому иерарху – архиепископу Охридскому Димитрию Хоматину.

От Димитрия Хоматина дошло до нас около 150-ти трудов канонического содержания, малая часть которых включена в канонические сборники. Архиепископ Димитрий был учёным 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 Алексея Комнина (1084 – 1095 гг.) 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, особенно 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 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 Лаодикийского Собора. Правило 12-е святого Григория Неокесарийского – это тоже, по сути дела, позднейшая схолия, составленная из 56-го и 75-го правил святителя Василия Великого. Что касается древности схолий, то немецкий католический учёный Гергенретер обнаружил следующее: в одной из рукописей мюнхенской библиотеки находится схолия, принадлежащая Патриарху Фотию¹¹⁸.

Древними схолиями пользовались в своих толкованиях великие канонисты XII века 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 трудным представляется вопрос о том, кто написал толкования раньше: Зонара или Аристин. До XIX века преобладало мнение, что труд Зонары предшествовал труду Аристина. Беверегий относит время деятельности Зонары к царствованию Алексея Комнина¹¹⁹. Архимандрит Иоанн (Соколов) указывает 1120 год, как приблизительное время написания Зонарой толкований на «Синтагму»¹²⁰. Предшественником Аристина считал Зонару и профессор Московской Духовной академии А. Ф. Лавров, впоследствии – архиепископ Виленский Алексей¹²¹. Однако, во второй половине XIX века большинство учёных 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. Красножен¹²².

Алексий Аристин – уроженец Эллады. Он 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 года. В деяниях Константинопольского Собора 1166 года в числе присутствовавших на соборе упоминается эконом Алексей.

По поручению императора Иоанна Аристин составил толкование на канонический «Синописис» (около 1130 года). Вследствие краткости изложения правил в «Синописисе» в нём 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.

По словам профессора М. Е. Красножена, Аристин «держится метода строго догматического: в большинстве случаев он изъясняет только буквальный смысл правил, указывая при этом, как должны быть понимаемы некоторые неточные и неясные слова и выражения, встречающиеся в «Синописисе» правила»¹²³.

Если об одном и том же предмете говорить в разных правилах, Аристин даёт 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: «*σαφής*» (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 годов, а из правил святых отцов помещено было лишь три «Канонических послания» святого Василия Великого. В некоторых списках Аристина приведены, однако, без толкований и изложения те правила, которые не вошли в «Синописис». По мнению А. С. Павлова, дополнения были сделаны самим Аристином¹²⁴.

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.

Удручённый 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 святого Иоанна Дамаскина, канон Пресвятой Богородицы, слово на крестопоклонение, житие святого Сильвестра, трактат по брачному праву, трактат о непроизвольном осквернении и два особенно значительных труда: «Хронику от сотворения мира до 1118 года» и «Толкования на полную «Синтагму» Фотиева «Номоканона».

Толкования на «Синтагму» Фотиева «Номоканона» были составлены, вероятно, в первые годы царствования Мануила Комнина (1142 – 1181 гг.). Перед соборными правилами Зонара поместил краткие исторические справки о Соборах. Зонара изъяснял смысл канонов с трёх 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 много уже непонятно для греков XII века или получило на практике уже совсем другой смысл. Таким образом, толкователю нужно было изъяснить первоначальный, исторический смысл правил 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»¹²⁵.

Сталкиваясь с мнимыми или действительными противоречиями в правилах, Зонара стремился примирить и согласовать их. При этом он, как

отмечал М. Е. Красножен, исходит «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»¹²⁶. 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 отдаёт 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 исторические подробности. Так, в толковании на 13-е правило святого Василия Великого он писал: «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 Тайн». 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 павших на войне, когда Василий Великий отлучает их на трёхлетие 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 стеснён и потерял своё

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 царём, 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 признаётся 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 общеизвестные истины нравственного характера, заимствуя их иногда у поэтов и мудрецов и, особенно часто, ищет доказательства справедливости своих слов в Священном Писании»¹²⁷.

Последним по времени, но, вероятно, самым авторитетным канонистом XII века был Феодор Вальсамон. Он родился в Константинополе, в столице и начал своё 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 году 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 бы немедленно распорядился о его переводе. Феодор Вальсамон нашёл, 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 XIV титулах»,

а не на одну «Синтагму», Вальсамон получил ещё до патриаршества от императора Мануила. Главным побуждением к этому труду было несоответствие между законами Юстиниана, вошедшими в «Номоканон», и действовавшим тогда в Византии законодательством, основанном 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 неё епископа, ссылаясь при этом на 1-ю главу 123-й новеллы Юстиниана, вошедшую 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 включённых в «Василики». И Вальсамон признал их утратившими силу. Поэтому в толкованиях он должен был чётко отличать, какой из канонов 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»¹²⁸.

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 31-е правило св. Апостолов, 10-е правило VII Вселенского собора, 1-е правило I Вселенского Собора), часто прибегая к натяжкам.

Апологетическое отношение Вальсамона к действующему церковному праву Византии упрочило его авторитет. Уже в конце XIV века патриарх Филофей называл его искуснейшим канонистом, голос которого решает самые запутанные вопросы. Авторитет этот также основан на поразительной учёности Вальсамона, на его превосходной осведомлённости в церковном и светском праве, на редком искусстве в согласовании противоречивых правовых норм.

Помимо толкований на «Номоканон в XIV 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 XIII веке некомментируемые списки «Номоканона» были признаны устаревшими и стали выходить из употребления.

11.3. Византийское церковное право XIV столетия

В XIV веке было составлено два новых сборника церковного права, получивших широкое распространение.

В 1335 году 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-х 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 сокращённое 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»¹²⁹.

Вскоре после издания «Алфавитная Синтагма» стала наиболее употребительным руководством по церковному праву. В XIV веке она была переведена в Сербии на славянский язык, а с XV 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 гг.), юрист и канонист, последний из византийских юристов, известных по

имени, был номофилаксом и верховным судьёй в Фессалониках. О его жизни более ничего не известно достоверно. Автор «Шестокнижия» («Экзабиблос») – 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 года Арменопул добавил к своему «Шестокнижию» приложение под названием «Краткое изложение Божественных и святых законов», содержание которого характеризуется его названием. Сборник Арменопула представляет собой последний серьёзный 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 составляли 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 XIV 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 XIV веке святогорским монахом Арсением был составлен «Канонический синопсис», разделённый на 141 главу. В «Синопсис» включены как каноны, так и гражданские законы, заимствованные из «Сборника 87 глав» Патриарха Иоанна Схоластика.

11.4. «Номоканон при Большом Требнике»

Для церковного права России особое значение приобрёл появившийся на Афоне сборник, у нас в трансформированном виде названный «Номоканон при Большом Требнике». «Номоканон», помещаемый в конце «Большого Требника», представляет собой сокращённый 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»; её назначением было, прежде всего, служить руководством для духовников.

Точное время составления этого сборника неизвестно, но хронологические пределы его появления устанавливаются вполне определённо: в «Номоканоне» даны ссылки на «Алфавитную Синтагму» Матфея Властаря, составленную ранее середины XIV века, а первые, дошедшие до нас, списки «Номоканона» (хранящиеся в Британском музее и библиотеке Тюбингенского университета) восходят к концу XV столетия.

Профессор А. С. Павлов в своём исследовании, посвящённом этому памятнику церковного права, относит время его появления к первой половине XV века. «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 XIX века, вскоре после первого издания «Екзомологитария» святого Никодима Святогорца (Венеция, 1796 г.) – 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 религиозно-нравственных 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» лёг пенитенциал, усваиваемый Патриарху Константинопольскому Иоанну Постнику, с его сокращёнными сроками епитимий. «О всём нашем «Номоканоне», – отмечал Павлов, – следует сказать, что он есть не более, как новая для своего времени, хорошо продуманная редакция Постникова «Номоканона»¹³⁰.

Однако, в «Номоканоне» ссылки на правила святого Иоанна Постника встречаются весьма редко, причём каждый раз они даны не непосредственно на Иоанна Постника, а на «Синтагму» Матфея Властаря, в которой помещены правила Иоанна Постника. Сроки епитимий, предусматриваемые «Номоканоном 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»¹³¹. С «Покаянным номоканоном» 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 XVI века. 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 славянства¹³².

С Балкан документ был завезён на Русь. В 1620 году 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 года, которое в православном мире получило название «Арменопула» из-за помещённого в этот свод Арменопулова сокращения канонов.

Книга, изданная Памвой (Берындой), быстро разошлась, и, в 1624 году 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 году с предисловием архимандрита Киево-Печерской Лавры Петра (Могилы), впоследствии митрополита. В издание Захария Копыстенского были внесены новые дополнения – «пристяжения». В 1646 году издание Петра (Могилы) было воспроизведено во Львове. Предисловие к нему составлено епископом Львовским Арсением (Желиборским).

В 1639 году, 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 году, при Патриархе Иосифе, вышло второе московское издание «Номоканона», опять в соединении с «Требником». В отличие от Иоасафова издания, в нём, как отмечал профессор А. С. Павлов, «Номоканон» введён в общий состав и общий счёт листов «Требника», именно, составляет 80-ю главу этой книги (на листах 663 – 747 об.)¹³³.

В 1658 году, 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 редакции изменена первоначальная структура «Номоканона». Его первая часть, содержащая чинопоследование исповеди и наставления 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 года при «Малом Требнике» стало печататься сокращённое издание «Законоправильника»: «Из «Номоканона» нужнейших правил изъяснение», включающее 117 статей из 226-ти полного «Номоканона».

Впрочем, если полагаться на нумерацию «Номоканона», то он должен состоять из 228-ми статей. Но это число явилось результатом

типографских ошибок, которые воспроизводились в последующих его изданиях: за 24-й статьёй сразу следует 28-я, а 25-й, 26-й и 27 -й номера статей пропущены, пропущен также и номер 227-й (за 226-й статьёй 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 святого 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 святого 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 ещё 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 XVI столетия номофилаксом Фиванской митрополии Мануилом Малаксой был составлен «Номоканон», включающий в себя 580 глав. Этот сборник широко употреблялся в эпоху турецкого ига.

На рубеже XVIII – XIX веков появляется новый канонический сборник с толкованиями – «Пидалион» («Кормчая»), составленный афонскими монахами святыми Никодимом Святогорцем и иеромонахом Агапием. Сборник был составлен в 1793 году и получил одобрение со стороны Константинопольского Патриарха Никона VII и Синода, после чего он был напечатан в Лейпциге в 1800 году. «Пидалион» затем многократно переиздавался, в частности, в Афинах – в 1841 и в 1886 годах. В 1844 году «Пидалион» был переведён на румынский язык.

В «Пидалион» вошли каноны, помещённые в «Номоканон в XIV титулах», а также правило Карфагенского Собора, состоявшегося при священномученике Киприане, 35 правил святого Иоанна Постника, 37 правил святого Никифора Исповедника и 11 ответов Константинопольского Патриарха Николая; также 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 помещённые 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 XIX века

В 1852 – 1859 годах 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 XIV титулах», «Синтагму» Матфея Властаря и толкования Аристина, Зонары и Вальсамона, вошли также позднейшие законодательные акты Константинопольской Патриархии от 911 до 1835 годов, а также византийских императоров от святого Юстиниана до Андроника (до 1226 г.) и законы о Церкви, изданные в Элладском королевстве. Издание «Афинской Синтагмы» получило одобрение Синода Константинопольской Патриархии и Синодов некоторых других автокефальных Церквей. «Афинская Синтагма» остаётся 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, переведённых на славянский язык, – «Номоканон в 50 титулах» Иоанна Схоластика (IX в.). Об этом переводе есть упоминание в Паннонском житии святого Мефодия: «Тогда же и «Номоканон» рекше закону правилу и отеческих книг преложи»¹³⁴. Сохранилась рукопись переводного «Номоканона», называемая Устюжской. Эта рукопись русского происхождения относится к XVIII веку, но представляет собой список с более древнего манускрипта, выполненного ещё в X веке в Болгарии. Сам же перевод сделан во второй половине IX столетия, вероятно, святым 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-ми глав, притом в беспорядочной комбинации со статьями «Прохирина»¹³⁵.

В сборнике помещена также компиляция из «Эклоги» Льва Исавра и Константина Копронима под названием «Закон судный людем». В некоторых последних рукописях «Закон судный» именуется «Судебником царя Константина». Этот «Номоканон» употреблялся в славянских церквях, в том числе и на Руси, до XIII века.

Одновременно с ним пользовались и славянским переводом «Номоканона в XIV титулах» в первой редакции. По мнению профессора А. С. Павлова, «перевод этого «Номоканона» и «Синтагмы» сделан был у нас в России при великом князе Ярославе – «книголюбце», о котором замечено в «Начальной Летописи», что он собрал писцов многих и переложил с греческого языка на русский много книг, необходимых для просвещения Руси»¹³⁶.

Однако тщательное изучение языка, которым написана так

называемая Ефремовская «Кормчая», дало основание профессор А. И. Соболевскому датировать её перевод концом X века, а местом появления считать Восточную Болгарию¹³⁷. 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 переведён в Восточной Болгарии в эпоху болгарского царя Симеона (892 – 927 гг.), в конце IX или в начале X века одним из литературных кружков»¹³⁸.

13.2. «Кормчая книга» святого Саввы Сербского

Исключительно важное значение для права славянских церквей имела «Кормчая книга» святого Саввы Сербского. О происхождении этого сборника в науке существуют разные точки зрения. Русские учёные А. С. Павлов, академик Е. Е. Голубинский считали, что святой Савва сам подобрал греческие источники для своего сборника и перевёл их на славянский язык¹³⁹.

Однако, ещё в XIX веке хорватский учёный Б. Ягич высказал предположение о том, что «Кормчую» перевели русские монахи на Афоне, а святой Савва дал уже готовому славянскому переводу сербскую редакцию¹⁴⁰. С этой точкой зрения согласились русские учёные М. Н. Сперанский, А. И. Соболевский, А. В. Соловьёв и сербские Ф. Миклошич, А. Белич¹⁴¹. 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 участвовал¹⁴².

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 нашёл в русских церковных книгах на Афоне¹⁴³.

В Рашском списке «Кормчей» и в некоторых других списках есть приписка: «Изыде же на свет нашего языка Божественное се писание потшанием и любовию мною желанием из млада освещеннаго благочестивого и преосвященнаго и пръвага архиепспа всее сръбские земле кир Саввы»¹⁴⁴.

По мнению современного исследователя «Кормчей» Я. Н. Шапова, «степень участия в создании «Кормчей» первого архиепископа Сербии Саввы, создателя её автокефальной организации, ставшего её главой в 1219 году, 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 пятьдесят лет и, следовательно, переведённого заранее. Вопросы о переводе самим Саввой отдельных частей «Кормчей», о характере и составе существовавшего до XIII века «Номоканона» с толкованиями до специальных лингвистических и исторических исследований остаются

открытыми»¹⁴⁵.

Местом составления «Кормчей» является, вероятно, Хиландарский монастырь на Афоне. Работа над составлением этого сборника была продолжена святым в монастыре Филокали, 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, святой 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 нём 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 году. В этой книге собраны важнейшие законоположения из «Корпуса» Юстиниана. Помимо римско-византийского права, в «Эклогe» 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 переведён на славянский язык. В оригинале «Эклога» состояла из 18 глав. В «Кормчую» она вошла в переработке, в 16-ти главах, под названием «Леона Царя Премудрого и Константина Верховного Царя главизны о совещании обручения и о брацех и о различных винах». В «Кормчей» помещён 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 «Закона градского», представляет собой сокращённый сборник римского и византийского права, изданный между 870 и 879 годами императором Василием Македонянином и его сыновьями Константином и Львом. «Прохирон» разделён на 40 глав.

В XII веке 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 произвёл пересмотр законов, внесённых 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 XIII века 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 единственном носителе церковной власти, ни политическим условиям Сербии, где царской власти в то время ещё 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 диахрической теории симфонии... Хотя «Эклога» больше отвечала юридической и экономической жизни славянских народов, однако, по причине цезарепапистского характера её предисловия и происхождения от царей-иконоборцев, она не вошла в состав сербского «Номоканона». Между тем, она ещё с IX века действовала в Болгарии, сначала в своём греческом оригинале, а затем в болгарском переводе... Действовала она и на Руси»¹⁴⁶.

В Сербии «Кормчая» святого Саввы сразу после её 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 считалась лишь дополнением к основному кодексу – «Кормчей» святого Саввы.

В 1221 году «Кормчая» была послана в Болгарию, где также получила официальное признание.

13.3. Рукописная «Кормчая» 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 году 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, помещённые в «Кормчей», принадлежат не Зонаре, а Аристину. Южные славяне называли 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 году, 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 году он был переписан здесь и положен на хранение в кафедральном соборе «на уведение разуму и на послушание верным и послушающим»¹⁴⁷. Этот список сохранился. От него и пошла так называемая рязанская фамилия рукописей «Кормчей».

Софийская фамилия берёт начало от «Кормчей», написанной для Новгородского архиепископа Климента одновременно с рязанским списком и положенной в Святой Софии на «почитание священником и на послушание христианам»¹⁴⁸. 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 XIV титулах», выполненный в Восточной Болгарии на рубеже IX – X веков, который, однако испытал на себе влияние сербской «Кормчей». Оно выражено 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 годов, а также некоторые другие статьи, неизвестные прежнему «Номоканону».

Главные различия между этими двумя распространёнными 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 году 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 году.

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 году экземпляры печатной «Кормчей» были разосланы по епархиям, монастырям, приходам. Высланы они были и на Балканы – в Болгарию и Сербию.

Печатная «Кормчая» в первой, Иосифовской редакции была переиздана в Варшаве старообрядцами в 1786 году, а через сто лет, в 1888 году, её перепечатали в московской единоверческой типографии. Очередное издание Иосифовской редакции печатной «Кормчей» вышло в Москве в 1913 году. Последний опыт переиздания «Кормчей» в Иосифовской редакции предпринят в 1997 году в Санкт-Петербурге.

В 1787 году Святейший Синод переиздал Никоновскую редакцию «Кормчей» с некоторыми изменениями, включая перестановку глав. Эта книга была переиздана также в 1804, 1810, 1816, 1827 и 1834 годах; после 1834 года 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 Фёдоровича Романова и на патриаршество – его отца Филарета, сказание о семи Вселенских Соборах, сказание о шестнадцати 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, помещённые в греческом «Номоканоне» под этими титулами, перенесены в 44-ю главу «Кормчей».

Первая часть «Кормчей» состоит из 41 главы. Главы 1 – 37 содержат канонический «Синописис» с толкованиями Аристина, а в некоторых местах – с толкованиями Зонары и ещё 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 людем» – болгарская компиляция, в основу которой легла «Эклога» (гл. 46); полемическое сочинение против латинян Никиты Стифата (XI в.) и другое полемическое сочинение неизвестного автора, направленное против латинян (гл. 47 и 48); «Градский закон» – полный перевод «Прохирона» (гл. 49); «Эклога» Льва и Константина с сокращениями (гл. 50); статья «О браках» (гл. 51); византийские статьи о незаконных браках (гл. 52); «Томос единения» 920 года (гл. 53); канонические ответы Патриарха Николая Грамматика (гл. 54); канонические ответы Никиты, митрополита Ираклийского, относящиеся к концу XI века (гл. 55); правило святого Мефодия, Константинопольского Патриарха (IX в.), о принятии в Церковь отпадших от Православия (гл. 56); «правило иером, иже не облачаются во вся священныя 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» – единственная статья русского происхождения (гл. 60); канонические ответы Патриарха Александрийского Тимофея, дополнительные к его ответам, помещённым в 32-ю главу «Кормчей» (гл. 61); правила Василия Великого о монастырях и монахах (гл. 62 – 65); статья «О священныя одеждах и особах» (гл. 66 – 69); трактат Тимофея, Константинопольского пресвитера VI века, о приёме в Церковь еретиков (гл. 70); выписки из «Пандект» греческого монаха Никона Черногорца, жившего в XII веке, 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 XVIII и в первой половине XIX века значение «Кормчей» для русского церковного права обусловлено было тем, что в ней помещены каноны, за которыми в Церкви всегда признаётся первостепенный авторитет. Однако в «Кормчей» каноны приведены в сокращённом виде (по «Синописису»); перевод их на славянский язык во многих местах неточен и маловразумителен.

Поэтому в 1839 году взамен «Кормчей книги» было предпринято издание «Книги правил», где, наряду с греческим текстом, параллельно давался перевод канонов на церковно-славянский язык, приближённый к русскому языку. В дальнейшем, при переиздании «Книги правил», в неё вошёл только перевод (без текста оригинала). Главное достоинство «Книги правил» состояло в том, что, во-первых, в ней каноны воспроизводились полностью, во-вторых, в «Книгу» вошёл лишь основной канонический корпус. Правила здесь были отделены от разнородного правового материала либо меньшей авторитетности, либо вовсе утратившего силу, которым перегружена «Кормчая».

Тем не менее, «Кормчая книга» после издания «Книги правил» не стала всего лишь памятником истории 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 издававшей 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, включёнными 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 XV веке, при правителе Молдовы святом Стефане Великом «Алфавитная Синтагма» Матфея Властаря в славянском переводе вводится в качестве официального сборника. «Синтагма» в двух редакциях, полной и сокращённой, широко употреблялась в Валахии и Молдавии до середины XVII века.

Первый канонический сборник на румынском языке вышел в 1632 году. Он составлен Евстафием из Молдавии. Это был перевод «Номоканона» Мануила Малаксы. В 1640 году в монастыре Говоре издаётся ещё один канонический сборник «Pravila mica» («Малый номоканон»), предназначенный для духовников. Сборник содержит 159 глав. Перевод его со славянского языка был выполнен Михаилом Москалием.

В 1652 году, по благословению Угровлахийского митрополита Стефана, в Терговицах печатается канонический сборник, переведённый 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 (417 глав) составлен из двух сборников: «Номоканона» Мануила Малаксы и «Императорских законов» («Pravila imperatesci) Василия Лупула – компиляции, впервые изданной в 1646 году в Молдавии и содержащей византийские законы по светскому праву в румынском переводе. Во второй отдел – «Индрептареа» – вошёл в сокращённом виде канонический «Синописис» с толкованиями Аристина. За «Синописисом» следует статья, озаглавленная «Теология», состоящая из 54 вопросов и ответов Анастасия Синаита (VII 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 XV века Русская Православная Церковь была одной из митрополий Константинопольского Патриархата. Она руководствовалась теми же «Номоканоны», что и Константинопольская Церковь. Для неё обязательны были все постановления Соборов, Патриархов и Синодов крхимальной 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:

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 г.);

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 (XIII в.);

соборные ответы Патриарха Иоанна Векка на вопросы Сарайского епископа Досифея (1276 г.);

грамота Патриарха Нифонта Тверскому князю Михаилу Ярославичу по поводу его жалобы на святителя Петра (начало XIV в.);

грамота Патриарха Нила, посланная в Псков, по поводу ереси стригольников, – в этой грамоте оправдывается взимание пошлыны со ставленников (1382 г.);

грамота Патриарха Антония Великому Князю Московскому Василию Дмитриевичу с укоризной за неуважение к Византийскому Императору (конец XIV 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 XV века)

Как автономная митрополия Константинопольского Патриархата Русская Церковь осуществляла и 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 года, 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 семь 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 гг.) на вопросы черноризца Иакова. В подлиннике эти ответы составлены на греческом языке, но переведены на русский, вероятно, самим Иаковом. В «Ответях» говорится об обязанности 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 третьего брака, брака в шестой степени двоюродного родства и брака княжон с латинянами.

До нас дошли «Канонические ответы» Новгородского епископа Нифонта (первая половина XII века) 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 курьёзные вопросы. Например, Кирик вопрошает: «Можно ли бить яйцом в зубы до обеда?» – и Савва: «Может ли священник служить, если в его одежду вшит женский платок?» Ответ Нифонта: «Может. Разве женщина погана?».

Сохранились грамоты и послания канонического содержания митрополитов Максима, святых Петра, Алексия, Киприана, Фотия. Митрополиты Киприан и Фотий в своих посланиях воспрещают быть при Крещении двум восприемникам. Святитель Пётр запрещает вдовым священникам служение, если они не примут пострига.

До нас дошли и анонимные церковно-правовые памятники; среди них – сочинённое на Руси апокрифическое «Правило святых отец 165-е Пятого Собора о обидящих Церкви Божии и священные власти их». В этом подложном правиле подвергаются резкой критике лица, посягающие на неприкосновенность Церквей и церковного достоинства.

Сохранилась также «Заповедь святых отец ко исповедающим сынов и дочерей», иначе называемая «Уставом белеческим». Это свод правил о покаянии и епитимьях, переведённых с греческого и латинского языков. «Заповедь» приписывается митрополиту Георгию, которого летописи упоминают под 1072 и 1073 годами.

14.3. Источники церковного права государственного происхождения

Своеобразие отечественной истории в период зависимости Русской Церкви от Константинопольского Патриархата 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 нём 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 пошлин.

Согласно «Уставу», к ведению церковного суда отнесены бракоразводные дела («ропуст»), так называемое «смильное заставание», которое одни учёные понимают как преступную связь, другие, в частности, А. С. Павлов, – как тяжбу о неустойках, связанных с приданым¹⁴⁹. 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, диакон, дети их, попадья и кто в клиросе, игуменья, чернец, черница, паломник (или «псаломник» – В. Ц.), лечец (лекарь), прощенник и задушенный человек (вольноотпущенники),

сторонник (странник, богомолец), слепец, хромец, монастыреве, гостиницы, странноприимницы»¹⁵⁰. «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 подлинность¹⁵¹. В конце XIX века к его точке зрения присоединился академик Е. Е. Голубинский¹⁵². Подложным считал «Устав святого Владимира» и Н. С. Суворов. Время его составления он относил к концу XIV века, считая, что к подлогу был прикосновенен митрополит Киприан¹⁵³. Однако, в своё время Н. М. Карамзину возражал митрополит Евгений (Болховитинов), настаивая на подлинности «Устава»¹⁵⁴. Оспаривали позицию Карамзина также митрополит Макарий (Булгаков)¹⁵⁵ и В. А. Неволин¹⁵⁶.

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 или позднейшей». И далее об «Уставе»: «Памятник этот, несомненно, составился из частных и, во всей вероятности, разновременных 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 ещё при самом Владимире или вскоре после него. Это доказывается их языком»¹⁵⁷.

В 1926 году С. В. Юшков, изучая научное издание текстов «Устава», предпринятое профессором В. Н. Бенешевичем в 1915 году, пришёл к выводу, получившему всеобщее признание в современной науке: «В основе «Устава»... лежит грамота о выделении десятины церкви Богородицы в 995 – 996 годах, которая была переработана в первый Устав в начале XI века (до 1011 года) в связи с учреждением епископских кафедр, распространением на них церковной десятины и установлением церковной юрисдикции. Устав продолжал складываться и развиваться в XI – XII веках 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 XII века»¹⁵⁸.

Влияние «Устава» на русское право огромно – по существу дела, вплоть до эпохи Петра Великого судебная власть Церкви по тяжёлым и уголовным делам сохранялась в тех пределах, которые очерчены были «Уставом» святого Крестителя Руси.

До нас дошёл также «Устав» князя Ярослава Мудрого. Суждения учёных о его происхождении высказывались по аналогии с суждениями о происхождении «Устава святого Владимира».

По мнению А. С. Павлова, «Устав Ярослава образовался путём частичной кодификации норм церковного права, вызванных исторической, то есть жизненной, 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 ещё менее, чем о подлинности такого же устава, приписываемого святому Владимиру»¹⁵⁹.

Между тем, «Устав» князя Ярослава интенсивно изучался в XX веке. С. В. Юшков пришёл к выводу, что архетипический текст «Устава» принадлежит к XII веку¹⁶⁰. Историк А. А. Зимин, продолжая гиперкритическую тенденцию русской науки XIX столетия, относил составление текста «Устава» к рубежу XIV – XV веков, полагая местом его происхождения канцелярию святителя Киприана¹⁶¹.

Наиболее убедительна точка зрения, к которой пришёл современный учёный Я. Н. Щапов. Он считает, что архетипический текст «Устава» относится к XI веку и что упоминание в нём о составлении его князем Ярославом по согласованию с митрополитом Илларионом вполне достоверно. Пространная редакция «Устава» князя Ярослава появилась раньше краткой – на рубеже XII – XIII веков, а краткая восходит к середине XIV столетия, хотя она точнее воспроизводит его первоначальный текст¹⁶². Концепцию Я. Н. Щапова разделяет и современный американский учёный Д. Кайзер, крупный специалист по средневековому русскому праву¹⁶³.

В «Уставе» князя Ярослава определён не только круг дел, связанных с совершением церковных преступлений и подведомственных святительскому суду, но и предусмотрены наказания для виновных,

причём весьма необычные для церковно-судебной 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»¹⁶⁴.

«Уставы» святого Владимира и князя Ярослава включались в рукописные «Кормчии».

Церковно-уставные грамоты издавались и удельными князьями. Сохранилось несколько таких грамот XII века: одни в подлинном виде, другие – изменённые и дополненные.

Подлинной является «Уставная грамота» Новгородского князя Святослава Олеговича о замене десятины определённым годовым жалованием от князя (1137 г.). В этой «Грамоте» есть свидетельство древности десятины на Руси: «Устав, бывший прежде нас в Руси, от прадед и дед наших, имати пискупом десятину от даней и от вир, и продаж, что входит в княжь двор всего»¹⁶⁵.

В «Грамоте» Новгородского князя Владимира Мстиславича, выданной церкви святого Иоанна Предтечи на Петрятине дворище, построенной в 1127 году, 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 усваивается 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 новоучреждённой Смоленской епископии (1150 г.). 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 года 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»¹⁶⁶. Несомненно, это пожалование было сделано не в форме

устного распоряжения, а посредством издания грамоты.

В эпоху монгольского ига княжескую десятину заменили пожалованием 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 источников государственного церковного права на Руси в период зависимости нашей Церкви от Константинопольского Патриархата 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 Тёмный 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, четыре грамоты Иоанна Кантакузена о разграничении пределов Киевской и новообразованной Галицкой митрополий (1247 г.). Но участие императоров в церковной жизни Руси было весьма ограничено и в силу её политической независимости от Константинополя, и ввиду географической удалённости Русской земли.

Гораздо ощутимее была зависимость нашей Церкви от поработившей Русь Золотой Орды. Монгольские ханы давали русским митрополитам так называемые ярлыки. Сохранилось семь ярлыков (XII и XIV вв.), но издано их было намного 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 всё 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»¹⁶⁷.

14.4. Источники русского церковного права от середины XV века до учреждения Патриаршества

С середины XV столетия начинается период автокефального бытия Русской Церкви и, одновременно, наша Церковь разделяется на две митрополии, одна из которых, с центром в Киеве, остаётся частью Константинопольского Патриархата.

Установление автокефалии прервало ненадолго общение Русской Церкви с Константинопольским Патриархатом. Византия переживала тогда трагическое время. Вскоре после падения Константинополя (1453 г.) и восстановления там Православия общение возобновилось, хотя автокефалия нашей Церкви не признавалась на Востоке вплоть до учреждения на Руси Патриаршества (1589 г.).

Получив автокефалию, русские митрополиты попали в несравненно большую, чем прежде, зависимость от московских государей, ставших после освобождения Руси от монголо-татарского 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 Тёмный в послании польскому королю писал: «Кто будет нам люб, тот и будет митрополитом всея Руси»¹⁶⁸.

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»¹⁶⁹.

Собор 1503 года, созванный при Иоанне 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 и «градским казням» – уголовным наказаниям. Собор запретил вдовым священникам и диаконам совершать богослужения, если они не примут пострига. Вынесено было также постановление о сохранении монастырского землевладения.

Велико историческое значение Собора 1551 года, созванного при святом митрополите Макарии и Иоанне Грозном. Предметы соборных рассуждений были намечены в 69 вопросах, предложенных царём. 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», разделённое 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 нём были собраны и систематизированы все нормы действующего права Русской Церкви. Исходным материалом служили «Кормчая», «Устав» святого Владимира, постановления Собора 1503 года, 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 за ними самими – на соборных священников, архимандритов, игуменов и протопопов.

«Стоглав» отменил «несудимые» грамоты, тем самым сделав все монастыри и городские причты подсудными своим епископам. Светским судам он запретил судить духовных лиц. В соборных постановлениях осуждались распространённые 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 года, который объяснил факт их принятия

«простою и невежеством» отцов «Стоглава».

Вопреки постановлению Собора 1503 года, «Стоглав» разрешил взимание ставленнических пошин, но установил для них, равно как и для треб, твёрдую таксу. При этом было решено, что все эти дани должны собирать не архиерейские чиновники, а поповские старосты и десятильники.

Собор 1572 года издал грамоту о четвёртом браке Иоанна Грозного. В виде исключения этот брак не расторгли, но на царя наложили епитимью. На основании «Томоса единения» Собор подтвердил недопустимость четвёртого брака, подлежащего непременно расторжению.

Постановлением Собора 1580 года 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 году Поместный Собор 1590 года издал деяние с грамотой Константинопольского Патриарха Иеремии II об избрании Патриархом Иова и о патриаршем титуле его преемников. Это деяние помещено в начале печатной «Кормчей».

В XVII веке Соборы продолжали оставаться высшей церковной инстанцией. Собор 1621 года при Патриархе Филарете вынес постановление о перекрещивании католиков, лютеран и реформатов, присоединяемых к Православной Церкви. Это постановление в отношении католиков отменено Собором 1656 года, а Собором 1667 отменено полностью.

Собор 1666 года, созданный для суда над расколоучителями, издал «Наставления благочиния церковного», как руководство для приходских священников.

Собор 1667 года при царе Алексее Михайловиче вошёл в историю под названием Большого Московского. В его деятельности 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 года, 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 г.) как действующие законы. Они были включены в «Полное собрание законов Российской Империи».

Собор 1675 года 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 года, 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 двенадцать митрополичьих округов и открытии тридцати трёх 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 важен «Наказ» Патриарха Иова 1594 года о поповских старостах и «Инструкция поповским старостам» Патриарха Адриана, изданные в 1697 году. 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 года по январь 1649 года в Москве заседал двухпалатный Собор: в одной палате совещались царь Алексей Михайлович, Боярская Дума и Освященный Собор; в другой – выборные всех чинов люди Российского государства. Двухпалатный Собор составил

«Уложение», которое было напечатано в 1649 году двумя тиражами по 1200 экземпляров в каждом.

«Соборное уложение не имеет прецедентов в истории русского законодательства. По объёму оно может сравниться разве что со «Стоглавом"... Соборное Уложение – первый в истории России систематизированный Закон»¹⁷⁰. «Уложение» 1649 года 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 буде сыщется про то допряма, и того богохульника 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 смертью безо всякия пощады... А буде 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»¹⁷¹.

В 13-й главе «Уложения» предусматривалось учреждение Монастырского приказа: «А ныне Государь и Великий князь Алексей Михайлович... указал Монастырскому приказу быти особно, и на митрополитов, и на архиепископов, и на епископов... и на крестьян их, 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»¹⁷².

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 году скончался Патриарх Адриан. Двадцать один год во главе Русской Церкви стоял Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Стефан (Яворский), а в 1721 году 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 тем, что учение её истинно, сколько с тем обстоятельством, что Православие, согласно основным законам государства, является исповеданием 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 по штемпелю «По указы 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». В этом заключается своеобразие его классификации. «Под императорским церковным законодательством, – писал он, – разумются Высочайшие повеления и именные указы по духовному ведомству, затем, Высочайше утверждённые 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 понимать общие нормы, устанавливающиеся как в порядке собственно законодательном, так и в порядке верховного управления, то есть кроме Высочайших манифестов и повелений, Высочайше утверждённые мнения Государственного Совета и Высочайше утверждённые положения Кабинета министров»¹⁷³.

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»¹⁷⁴, 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 неё 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, 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 церковно-правовой памятник эпохи, на котором зиждутся основания синодального строя церковного управления, – «Духовный регламент», составленный епископом Феофаном (Прокоповичем) в 1719 году, подписанный Освященным Собором и утверждённый Петром I в декабре 1720 года, 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 своём заседании в «Святейший Синод».

«Регламент» состоит из трёх частей. В первой части, озаглавленной «Что есть духовное коллегиум и каковыя суть важные вины такового правления?», даётся общее представление о коллегиальной форме правления и объясняются её 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 новоучреждённому церковному правительству. Здесь в общей форме говорится также об обязанностях епископов, священников, монахов и мирян.

В третьей части «Самих управителей должность и сила» определяются состав Духовной Коллегии и обязанности её 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»¹⁷⁵.

В 1722 году в качестве дополнения к «Духовному регламенту» было составлено «Прибавление о правилах причта церковного и чина монашеского», в котором содержатся целые уставы о приходском духовенстве и монашестве.

В дополнение к «Регламенту» в 1722 году издано также Императорское повеление о выборе «из офицеров доброго человека» для занятия должности обер-прокурора. К этому повелению в том же году

была приложена «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 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 устройства Церкви.

15.3. Источники церковного права от издания «Регламента» до начала XX века

В 1776 году 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 восприимчивости 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. Её изучение входило в программы духовных школ до середины XIX века, по ней готовили себя к пастырскому приходскому служению многие поколения русских священников.

«Кормчая книга» многократно переиздавалась Святейшим Синодом; в принципе, её признавали самым авторитетным церковно-правовым сборником, поскольку и в «Духовном регламенте» за канонами признавалась обязательная сила. Но в «Кормчей» правила приводились в сокращённом виде (по «Синописису»); перевод их на славянский язык во многих местах неточен и маловразумителен. Недостаток «Кормчей» как практического руководства по церковному праву заключался ещё и в том, что часть помещённых в неё документов (а это, главным образом, законодательные акты византийских императоров) устарела и вышла из употребления.

Поэтому в 1839 году, 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 неё вошёл только перевод (без текста оригинала).

Главное достоинство «Книги правил» состояло в том, что, во-первых, в ней каноны воспроизводились полностью, во-вторых, в «Книгу» вошёл лишь основной канонический корпус. Правила здесь были 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 XIX века они были изданы в нескольких выпусках «Обществом любителей духовного просвещения» по благословению Синода с толкованиями Аристина, Зонары и Вальсамона и с кратким изложением правил по «Кормчей книге».

В 1841 году, через без малого сто лет после повсеместного введения духовных консисторий, как органов епархиального управления, впервые издан утверждённый Святейшим Синодом «Устав Духовных консисторий», основательно пересмотренный при переиздании в 1883 году. Это своего рода «Духовный регламент» епархиального управления. Он состоит из 364-х статей, объединённых в четыре раздела. В первом разделе идёт 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 посвящён епархиальному суду, а четвёртый – 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 года 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 годы было издано 11 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 I томе (основные законы, в которых провозглашается исповедания Православия Императором); «Устав о службе гражданской», где говорится и о духовных лицах в связи с общими правилами о наградах, окладах и пенсиях, – в III томе; «Устав о повинностях», отдельные статьи которого относятся к духовенству, его имуществу и церковному имуществу, – в IV томе; «Лесной устав» – о лесах, принадлежащих церковным учреждениям, и «Счётный устав» – о контроле при Святейшем Синоде – в VIII томе; в IX томе («Законы о состоянии») изложены права белого и монашеского духовенства; в XIII томе («Устав общественного призрения и врачебный устав») собраны законы, касающиеся епархиальных попечительств о бедных духовного звания; XIV том («Устав о содержании под стражей и устав о предупреждении и пресечении преступлений») включает в себя законы о тюремных церквах, о преступлениях против веры и Церкви; в XVI томе («Уставы судопроизводства») собраны законы о судопроизводстве по делам о преступлениях против Церкви и по гражданским делам церковных учреждений.

15.4. Церковное законодательство начала XX века

В 1905 году государственный строй Российской Империи подвергся радикальным преобразованиям. Высшими законодательными органами, помимо Императора, стали Государственная Дума и Государственный Совет. 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 созыве Поместного Собора. Подготовка к нему продолжалась с перерывами до августа 1917 года. 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 году, и «Журналы и протоколы Предсоборного Присутствия», опубликованные в «Церковных Ведомостях» в 1906 – 1907 годах, а также отдельным изданием в 1906 – 1909 годах.

16. Источники церковного права новейшей эпохи

16.1. Акты Поместного Собора 1917 – 1918 годов

Поместным Собором Русской Православной Церкви 1917 – 1918 годов и восстановлением Патриаршества открылся новейший период истории нашей Церкви. В жизнь Церкви вновь вошли Поместные Соборы, как её высший канонический орган. Собор продолжал свою работу более года. На нём обсуждались все важные вопросы церковной жизни: об устройстве высшей церковной власти и епархиального управления, о взаимоотношениях Церкви и государства, о проповедничестве, о духовных школах, о 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 году отдельным изданием в четырёх выпусках под названием «Определения». В 1994 году вышел репринт этого издания¹⁷⁶. 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 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 незамутнённость соборного разума Церкви. Канонические определения Собора послужили для Русской Церкви на её многотрудном пути твёрдой 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 годов

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.

Высший Церковный Совет просуществовал в Русской Церкви совсем недолго. Уже в 1921 году в связи с истечением трёхлетнего межсоборного срока прекратились полномочия избранных на Соборе членов Синода и Высшего Церковного Совета, а новый состав этих органов был определён личным Указом Патриарха. В 1923 году Высший Церковный Совет был распущен. 25 декабря 1924 года (7 января 1925 года) 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 в Высокопреосвященнейшему митрополиту Агафангелу. Если же и сему митрополиту не представится возможность осуществить это, то наши Патриаршие права и обязанности переходят к Высокопреосвященнейшему Петру, митрополиту Крутицкому»¹⁷⁷.

На основании этого распоряжения сонм архипастырей в составе шестидесяти иерархов, собравшихся на погребение Патриарха Тихона 30 марта (12 апреля) 1925 года, 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 Пётр «не имеет права уклониться от возлагаемого на него послушания»¹⁷⁸. Митрополит Пётр (Полянский) реально возглавлял Русскую Церковь в качестве Патриаршего Местоблюстителя до 6 декабря 1925 года. Своим распоряжением от 23 ноября (6 декабря) 1925 года 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 года в должности Заместителя Местоблюстителя.

В мае 1927 года 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»¹⁷⁹. В соответствии с этим разъяснением как сами участники Временного Синода, так и их число определялись не избранием, а волей Заместителя Местоблюстителя.

Частичная нормализация церковно-государственных взаимоотношений произошла только в 1943 году, 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 нём Патриарха.

8 сентября 1943 года 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. Это изменение было обусловлено 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 Сергий почил в 1943 году. После его кончины Русскую Церковь возглавил, согласно завещанию почившего Первосвященителя, в должности Местоблюстителя митрополит Ленинградский Алексий (Симанский).

16.3. Источники церковного права 1945 – 1990 годов

В 1945 году 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 годов. Между законодательными актами двух Поместных Соборов существует несомненная преемственная связь, внесённые же изменения, обусловленные обстоятельствами времени, основанные на пережитом Церковью бесценном опыте, заключались, в целом, в подчёркивании иерархичности церковного строя. «Положение» Собора 1945 года расширяло компетенцию Патриарха, епархиального архиерея, приходского настоятеля.

Архиерейский Собор, состоявшийся в 1961 году, пересмотрел «Положение о Русской Православной Церкви» в части, касавшейся приходского управления; клирики устранились 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 Церковью» в строгое соответствие с постановлением ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 1929 года «О религиозных объединениях», по которому священнослужители, как лица, лишённые избирательного права, устранились от участия в хозяйственных делах религиозных общин, хотя это постановление находилось в грубом противоречии с Конституцией СССР 1936 года, предоставившей всем гражданам одинаковые права. Эта реформа должна была, по замыслу её действительных инициаторов, привести к расстройству приходской жизни, и, до некоторой степени, они в этом преуспели.

Поместный Собор 1971 года, на котором Патриархом Московским и всея Руси был избран митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков), утвердил изменения, внесённые в «Положение о Русской Православной Церкви» Архиерейским Собором 1961 года. Поместный Собор вынес также постановление об отмене клятв Большого Московского Собора 1667 года на старые обряды.

В год 1000-летнего 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 Церкви», принятый 9 июня 1988 года. Проект «Устава» был разработан и представлен полноте Собора архиепископом Смоленским и Вяземским Кириллом (ныне митрополит). 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», в некотором отношении сходного с «Уставом»; затем «Духовный регламент» заменили отдельные «Определения» Поместного Собора 1917 – 1918 годов и, наконец, с 1945 года по 1988 год действовало краткое «Положение об управлении Русской Православной Церковью».

Устав разделён на 15 глав. В нём несравненно подробнее, чем в «Положении о Русской Православной Церкви» 1945 года, 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 годов и «Положения», изданного Собором в 1945 году. Его основные положения сохранены и в ныне действующем «Уставе Русской Православной Церкви».

«Устав об управлении Русской Православной Церкви» на Архиерейском Соборе, состоявшемся в январе 1990 года, был дополнен главой VII («Экзархаты»). В соответствии с дополнительно внесённой главой «Устава», епархии, находящиеся на территории Украины, составили Украинский Экзархат Московского Патриархата. Епархии, находящиеся на территории Белоруссии, 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 – 2000 годов

Новая эпоха в истории Русской Православной Церкви началась Поместным Собором 1990 года, который, после кончины Святейшего Патриарха Пимена, избрал нового Первосвященителя – Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Важнейшим результатом Архиерейского Собора октября 1990 года явилось решение о предоставлении Украинской Православной Церкви независимости и самостоятельности в её управлении при сохранении юрисдикционной связи с Московской Патриархией, о чём записано в соответствующем определении Собора и в грамоте, адресованной епископату Украинской Православной Церкви.

В 1991 году прекратилось существование СССР. Церковная жизнь протекала с тех пор в радикально иных правовых и политических условиях. Архиерейский Собор 1994 года принял ряд определений, которые учитывали эти новые условия, в частности: «О православной миссии в современном мире», «О псевдохристианских сектах, неоязычестве и неооккультизме», «Об отношении Русской Православной Церкви к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства». Архиерейский Собор 1997 года 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 года, принял ныне действующий «Устав Русской Православной Церкви», который заменил «Устав» 1988 года. Проект «Устава» был представлен митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом. «Устав» был одобрен Собором после длительной дискуссии, в процессе которой в проект был внесён ряд поправок, вошедших в окончательный текст документа. Издание нового «Устава» вызвано было, в первую очередь, тем, что, после перемен начала 1990-х годов, Русская Православная Церковь оказалась в радикально иных правовых условиях, чем прежде: она обрела свободу и одновременно её каноническая территория, вследствие распада СССР, оказалась в пределах не одного, но 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 года заключаются в

перераспределении компетенции Поместного и Архиерейского Соборов в сторону расширения полномочий канонически важнейшего органа церковного управления – Архиерейского Собора. В этом контексте в новом «Уставе» уже не предусматривалась периодичность в созыве Поместных Соборов, декларированная «Уставом» 1988 года, но, ввиду реальных потребностей и условий церковной жизни, оказавшаяся нереализованной. 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 кириархальной – Русской Православной Церкви. В новом «Уставе» положения, регламентирующие порядок распоряжения церковным имуществом, сформулированы с учётом ныне действующего законодательства. В 1988 году, когда принималась предыдущая редакция «Устава», ещё 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 года 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:

Общие положения;

Поместный Собор;

Архиерейский Собор;

Патриарх Московский и всея Руси;

Священный Синод;

Московская Патриархия и Синодальные учреждения;

Церковный суд;

Самоуправляемые Церкви;

Экзархаты;

Епархии;

Приходы;

монастыри;

духовные учебные заведения;

церковные учреждения в дальнем зарубежье;

имущества и средства;
о пенсионном обеспечении;
о печатях и штампах;
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 неё православных, проживающих в других странах».

В «Уставе» говорится затем, что «Русская Православная Церковь при уважении и соблюдении существующих в каждом государстве законов осуществляет свою деятельность на основе:

Священного Писания и Священного Предания;
канонов и правил святых Апостолов, святых Вселенских и Поместных Соборов и святых отцов;
постановлений своих Поместных и Архиерейских Соборов, Священного Синода и Указов Патриарха Московского и всея Руси;
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 трёх инстанций: епархиальный суд; общецерковный суд; суд Архиерейского

Собора.

В заключительных параграфах вводной главы содержатся два исключительно важных, канонически обоснованных положения: первое – «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» (см. 11-е правило Антиохийского Собора) 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 Церкви, принятый Поместным Собором 8 июня 1988 года». Право внесения поправок в «Устав» предоставляется здесь Архиерейскому Собору. Ранее такой компетенцией обладал Поместный Собор. Поэтому, чтобы не войти в противоречие с положениями прежнего «Устава», Архиерейский Собор 2000 года 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 года – «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 «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.

16.5. 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 году. В настоящее время область взаимоотношений Русской Православной Церкви и других религиозных объединений с Российским государством, а также правовой статус религиозных общин в Российской Федерации регламентируется изданным в 1997 году законом «О свободе совести и о религиозных объединениях».

16.6. Иерархия правовых источников

Ввиду обилия и разнообразия церковно-правового материала встаёт вопрос об иерархии разных источников действующего ныне 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, 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 года. «Определения» Собора 1917 – 1918 годов 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 прибегая к юридическим формальностям и не издавая никаких актов, которые могли бы иметь характер внутрицерковных законов.

Несколько иначе обстоит дело с разнородным правовым материалом, который был включён в «Кормчую книгу». Поскольку некоторые законы 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, включёнными в «Кормчую книгу», в частности, по такому её отделу, как церковное брачное право, которое сравнительно мало регламентировано канонами. Поэтому, в некоторых случаях, приходится ссылаться на византийские «Новеллы», освящённые многовековой церковной традицией.

17. Источники права Католической и Протестантских Церквей

17.1. Особенности законодательства и источники права Католической Церкви

После отделения Римской Церкви от Вселенского Православия (1054 г.) канонический корпус Западной Церкви, в основу которого лёг лже-Исидоров сборник, где подлинные каноны и папские декреталы соединены с фальсификатами, расширялся, главным образом, за счёт 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, соприкасавшихся 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). Известны две формы папских «конституций»: буллы и бреве. Слово «булла» в собственном смысле означает печать, которую с конца VI века оттискивали на золоте, серебре или свинце и привешивали к документу. Такие документы назывались „*scripta quae digillis bullata*» (запечатлённые 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 тёмного цвета латинским языком, без знаков препинания и заголовков. Первые слова буллы – имя папы без числового обозначения его места среди соимённых 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 с ключом в руке – «*anulus piscatoris*»

(рыбачье кольцо).

Кроме булл и бреве, существует ещё такой вид папских законов, как «*regulae cancellariae apostolicae*» (правила апостольской канцелярии). Это инструкции, которые новый папа издаёт для центральных церковных учреждений – для папской курии. До XV века 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 XVI столетия публикация папских законов через прибитие к дверям Ватиканской и Латеранской базилик их текстов считается состоявшейся *urbī et orbī* (городу и миру), если в самих законах нет на этот счёт оговорок. В новое время все папские акты, разумеется, стали публиковать в официальных печатных изданиях. В настоящее время новые постановления папского престола и курии помещаются и выходят в информационных бюллетенях «*Acta Apostolicae Sedis*» (Акты Апостолического Престола), которые выходят в Ватикане каждые двадцать дней.

Постановления Вселенских Соборов, как семи древних, признаваемых Православной Церковью, так и последующих тринадцати 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 VIII Вселенского Собора, созванного в Константинополе в 869 году, Римская Церковь насчитывает ещё несколько Вселенских Соборов: четыре Латеранских (1122, 1139, 1179, 1215 гг.); два Лионских (1245 и 1274 гг.) – на втором Лионском Соборе состоялась неудачная уния с Восточной Церковью: она была отторгнута православными; Виенский (1311 г.); реформационные Соборы XV века: Констанцский (1414 – 1418 гг.), Базельский (1431 г.), который большинство западных канонистов не признаёт Вселенским, Ферраро-Флорентийский (1439 г.) – для некоторых канонистов Запада – продолжение Базельского (этот Собор вошёл в историю в связи с новой неудачной унией); V Латеранский (1516 – 1517 гг.), не всеми католиками причисляемый к Вселенским; Тридентский (1545 – 1563 гг.); I Ватиканский (1869 – 1870 гг.) и II Ватиканский Собор (1962 – 1965 гг.).

На реформационных Соборах XV века, созванных после раскола Западной Церкви, когда объявилось двое, а потом и трое пап, причём 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 в 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 XV столетия с их попытками ограничить папскую власть, предотвратить признание папской непогрешимости, обернулась в XVI 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 эkkлезиологию и сформулировал дисциплинарные нормы.

Изложение католического учения, сделанное на этом Соборе, получило название «*Doctrina*». На основании этой «Доктрины» в 1566 году 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 «*Dekreta de reformatione*» (Декрет о реформации). Необходимость проведения реформ «во главе и членах» Римской Церкви не отрицалась Собором.

Первый Ватиканский Собор возвёл 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).

Второй Ватиканский Собор уточнил отдельные положения католической доктрины и упорядочил церковную жизнь в соответствии с условиями, сложившимися в XX веке. 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 церквями, хотя на фундаментальном уровне католическая доктрина осталась неизменной; ничего не изменилось и в католическом учении о непогрешимости и абсолютной власти Римского епископа. Постановления (конституции) II 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 признаёт и обычай. В декретах папы Григория IX сформулирован принцип, согласно которому претендовать на обязательную юридическую силу может лишь обычай, существующий не менее сорока 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 года, положивший конец борьбе за инвеституру – назначение на церковные должности путём компромиссного решения. Но само слово «конкордат» получает совершенно определённое значение термина лишь в XV веке.

Конкордаты издаются в форме папской буллы или бреве, после предварительного соглашения с государственной властью, либо в виде 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 (диоцезами), сделанные на основе предварительной договорённости с государственной властью, осуществляющей суверенитет на территории, где проводится перераспределение епархий. Такие буллы стали издаваться с начала XIX века.

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 всё-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.

17.2. Средневековые католические сборники канонического права

В Средневековье основу кодификации римско-католического церковного права составил труд болонского монаха Грациана, завершённый в 1140 году, – «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 приёмов непротиворечивость противоречащих, на первый взгляд, правовых норм, заключённых 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 разделён 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 покаянии; в третьей части речь идёт 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 называемые «collectiones decretalium» (сборники декреталов). Составлялись они под надзором пап. Во всех этих сборниках материал распределялся по одной схеме в пяти разделах: Judex (судья), Judicium (суд), Clerus (клир), Connubia (брак), Crimen (преступление). В первом разделе помещались акты, касавшиеся церковных должностей, во втором – судов, в третьем – клириков и монахов, в четвёртом – брака, в пятом – церковных преступлений и наказаний.

Недостаток сборников заключался, однако, в том, что отчасти дублировал материал, помещённый в других сборниках, отчасти они

содержали противоречивые нормы. Это затрудняло пользование ими. Поэтому в 1234 году папа Григорий IX распорядился собрать все папские декреталы в единый свод, распределив материал по всё тем же пяти разделам, и приказал пользоваться этим сводом в церковных учреждениях, судах и школах. Сборник получил название «*Decretalium Gregorii IX (papi)*» или «Декрет Григория IX», составив впоследствии, в XVI столетии, вторую часть «*Corpus juris canonici*» (Корпус канонического права), в первую часть которого был включён «Декрет Грациана».

В 1298 году 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 пять тематических разделов – книг (*libri*).

В 1313 году папа Климент V собрал постановления Вьенского Собора 1311 года и свои собственные декреталы и обнародовал их под названием «Седьмая книга» (*liber septimus*). Но впоследствии этот сборник получил название «*Constitutiones Clementinae*» (Постановления Климента или Клементины). Сборник Бонифация и «Клементины» составил позже третью часть классического римско-католического «Корпуса канонического права».

«Декрет» Грациана вместе с «Декретом» Григория IX и «Клементинами» 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 *paleae*, по имени ученика Грациана Палеа, который первым стал их делать к «Декрету» своего учителя. На текст давались толкования – глоссы. Глоссы вносились в самые тексты, причём 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 XIV веке 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 года, 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 года важнейшим собранием источников действующего права Католической Церкви.

В классический «Corpus juris canonici» вошло много фальсификатов, занесённых 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, некатолических государствах уже исключало правовые принципы, лежащие в основе средневекового «Корпуса». Например, давно ушёл из европейской правовой жизни принцип неподсудности духовенства светским судам; от современного государства нельзя ожидать, что оно возьмёт 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», извлечённые 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, помещённых в них. Поэтому распоряжения частного характера, внесённые 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 Климента 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.

17. 3. Кодексы Католической Церкви

В конце XIX века в Римско-Католической Церкви была осознана необходимость издания кодекса канонического права. Уже на I 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 права было отложено.

Вопрос об осуществлении кодификации канонического права был вновь поднят папой Пием X в 1904 году, и уже при нём началась работа над составлением «Кодекса». В этой работе участвовали епископы и кафедры канонического права богословских юридических школ. Руководство осуществлял кардинал П. Гаспари.

В 1914 году работа над новым сборником под названием «Кодекс канонического права» (Codex juris canonici) была завершена. В 1917 году папа Бенедикт XV обнародовал его, а с 1918 года он вступил в силу, как кодекс действующего права Римско-Католической Церкви.

«Кодекс» 1917 года 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 статьях. Статьи систематизированы тематически. «Кодекс» включает в себя 5 книг, разделённых на части. В первую книгу, названную «Общие нормы» (Normae generales) вошли 86 канонов. Вторая книга «О лицах» (De personis) включает каноны от 87-го до 725-го 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 «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. Четвёртая 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 всё-таки абсолютной полноты, за его рамками оставались, например, заключённые ранее конкордаты, он не затрагивал права униатских Церквей. Критики отмечали устарелость его рубрикации, особенно проявившуюся в третьем разделе. Кроме того, законодательная деятельность Католической Церкви, естественно, не прекратилась с изданием «Кодекса». После 1917 года были изданы многочисленные новые законы.

В связи с этим был поднят вопрос о новой кодификации. Папа Иоанн XXIII, объявив в 1959 году о предстоящем созыве Вселенского Собора, поставил также вопрос о пересмотре «Кодекса». В 1963 году, во время деяний II Ватиканского Собора, работа по пересмотру «Кодекса» началась. Велась она в рамках специально учреждённой папской комиссии по пересмотру «Кодекса канонического права» (*Pontificia comissio Codici juris canonici recognescendo*) под председательством генерального секретаря II Ватиканского Собора кардинала П. Феличе. Основными источниками для новой кодификации послужили «Кодекс» 1917 года, документы II Ватиканского Собора и послесоборные акты папского законодательства. Работа комиссии была завершена уже после Собора, в 1983 году, 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 с тематикой делятся на части, разделы, титулы, главы и статьи. Некоторые из канонов разделены на краткие параграфы. Книги, на которые делится «Кодекс», озаглавлены следующим образом: I – (каноны 1 – 203), II – «О народе Божиим» (*De populi Dei*) (каноны 204 – 746), III – «Об учительском служении Церкви» (*De Ecclesiae munera docendi*) (каноны 747 – 843), IV – «О святительском служении Церкви» (*De Ecclesiae munera sanctificandi*) (каноны 834 – 1253), V – (каноны 1254 – 1310), VI – (каноны 1311 – 1399), VII – «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 эkkлезиологические идеи II Ватиканского Собора. Как пишет современный итальянский канонист Л. Джероза: «... в материальном аспекте Кодекс 1983 года... представляет, в сравнении с Кодексом 1917 года, два важнейших новшества... Первое новшество заключается в том

факте, что новую кодификацию церковных канонов 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»¹⁸⁰. «Кодекс канонического права» 1983 года, равно как и «Кодекс» 1917 года, не включает в себя право униатских церквей, но уже в 1929 году папа Пий XI учредил комиссию кардиналов по подготовке «Восточного кодекса канонического права». В 1939 году её сменила папская комиссия по редактированию «Восточного кодекса канонического права». В 1943 году был опубликован проект «Кодекса», новая редакция проекта вышла в 1945 году. Затем последовала новая редакционная работа над проектом. В 1948 по 1957 год публиковались отдельные его разделы. Идеи II Ватиканского Собора побудили существенно пересмотреть саму концепцию «Восточного кодекса». Собор подчеркнул ранее чуждую латинской эkkлезиологии мысль о равном достоинстве Восточных (униатских) Церквей с Церковью латинского обряда. В 1972 году Павел VI образовал папскую комиссию по пересмотру «Восточного кодекса канонического права». Работа над «Кодексом» завершена была в 1991 году, когда был официально издан «Кодекс канонов восточных церквей» (*Codex canonum ecclesiarum orientalium*).

Право униатских Церквей формально признаётся в Риме полноправным с правом Церкви латинского обряда. «Отсюда, – как пишет Л. Джероза, – берёт начало образное уподобление двух систем права двум лёгким, использованное папой Иоанном Павлом II при обнародовании «*Codex canonum ecclesiarum orientalium*»¹⁸¹. Но уже одно то обстоятельство, что абсолютная власть в Католической Церкви принадлежит епископу Рима – епископу Церкви латинского обряда – устраняет и на юридическом уровне самую возможность равноправия латинского и восточного обрядов 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-й Восточной Католической Церкви». (G. Nedungatt. Presentazione del CCEO. – Enchiridion Vaticanum. Vol. XIII, 1992. P. 890). Эти 21 униатские Церкви, из которых три (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 Сиро-Маланкарская митрополия), армянской (Армянский Патриархат), халдейской (Халдейский Патриархат и две Сиро-Малабаских 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 принадлежат около 15 миллионов верующих.

Ввиду того, что «Кодекс канонов Восточных Церквей» является общим для всех униатских Церквей, в нём 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», сообразуется с древними канонами.

В соответствии с традицией восточных номоканонов он разделён на титулы. «За первыми шестью вводными канонами следуют титулы:

верующие христиане и совокупность их прав и обязанностей (каноны 7 – 26);

церкви sui juris и обряды (каноны 27 – 41);

высший авторитет Церкви (каноны 42 – 54);

Церкви – Патриархаты (каноны 55 – 150);

Церкви – великие архиепископства (каноны 151 – 154);

Церкви – митрополии и все прочие Церкви sui juris (каноны 155 – 176);

епархии и епископы (каноны 177 – 310);

экзархаты и экзархи (каноны 311 – 321);

ассамблеи иерархов различных церквей sui juris (канон 322);

духовные лица (каноны 323 – 398);

миряне (каноны 399 – 409);

монахи и все прочие монашествующие и члены других институтов посвящённой жизни (каноны 410 – 571);

ассоциации верующих христиан (каноны 573 – 583);

евангелизация народов (каноны 584 – 594);
церковное учительство (каноны 595 – 666);
Богослужение и, особо, Таинства (каноны 667 – 895);
крещёные не католики, вступающие в полное общение с Католической Церковью (каноны 896 – 901);
экуменизм или движение за христианское единство (каноны 902 – 908);
юридические лица и юридические действия (каноны 909 – 935);
должности (каноны 936 – 978);
власть управления (каноны 979 – 995);
обжалование административных решений (каноны 996 – 1006);
временное имущество Церкви (каноны 1007 – 1054);
судебные процессы в общем (каноны 1055 – 1184);
спорный судебный процесс (каноны 1185 – 1356);
некоторые особые процессы (каноны 1357 – 1400);
карающие санкции в Церкви (каноны 1401 – 1467);
процедура наложения наказаний (каноны 1468 – 1487);
закон, обычай и административные действия (каноны 1488 – 1539);
срок давности (prescriptione) и подсчёт времени (каноны 1540 – 1546)»¹⁸².

17.4. Правовые источники протестантских церквей

В протестантском мире с самого начала всячески подчёркивалось, 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 канонистов признать относительный авторитет за теми положениями «Корпуса», которые не противоречили протестантским доктринам.

Специальным источником права протестантских церквей являются символические книги: «Аугсбургское исповедание» (1530 г.), «Шмалькалденские члены» (1537 г.), два «Катехизиса» Мартина Лютера (1528 и 1529 гг.) – у лютеран; «Гейдельбергский катехизис» (1562 г.) и «Галликанское исповедание» (1551 г.) – у реформаторов-кальвинистов.

Отдельные национальные протестантские церкви имеют свои уставы или регламенты (по-немецки Kirchenordnungen).

II. Состав и устройство Церкви

18. Состав Церкви

18. 1. Глава и члены Церкви

Церковь, по авторитетному определению «Пространного Катехизиса» митрополита Филарета, является «Богом установленным обществом человек, соединённых между собой Православной верой, законом Божиим, священноначалием и Таинствами»¹⁸³.

Основатель Церкви Иисус Христос всем Апостолам дал одинаковую власть в ней, удержав за Собой верховное главенство, называя Себя «Пастырем добрым» (Ин. 10, 114). 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 объёму административных полномочий. В Церкви поэтому нет места для вселенского главы, замещающего Самого Спасителя.

Церковь, являясь Телом Христовым, имея своей Главою 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.

18. 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 Телe каждый член имеет своё назначение: «Дары различны, но Дух один и тот же; служения различны, а Господь один и тот же», – учит Апостол Павел (1Кор. 12, 4–5). В послании к ефесянам сказано: «Он поставил одних Апостолами, других – пророками, иных – евангелистами, иных – пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придём 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 всё тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 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. Вторым разрядом 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 года писали, что «стражем благочестия» является «само Тело Церкви, то есть сам народ»¹⁸⁴. Этим они выразили одну из основных истин православного вероучения, отличающегося от католической доктрины с её теократическим и клерикальным оттенком, с подчеркнутым разделением единого Тела Церкви на две церкви: учащую и учащуюся – разделением, не принятым в Православии.

18.3. Монашествующие

Помимо клира и мирян – состояний, возникших одновременно с началом бытия самой Церкви, исторически в ней сложилось ещё одно особое состояние – монашествующие. Причём нельзя представлять Церковь, состоящей как бы из трёх 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) образовалось в Православной и Католической Церкви ещё третье состояние – монашество»¹⁸⁵. Но монахи, как известно, могут быть как клириками, так и лицами, не имеющими посвящения, и в этом смысле мирянами. Выделение монашества в составе Церкви основано на ином основании, чем 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 логической 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. В 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: «κλῆρικός» (клирик) и «λαϊκός» (мирянин), а другое – по отношению к образу жизни: «μοναχός» (монах) и «κοσμικός» (в русском языке нет вполне адекватного перевода этого термина; может быть, приблизительным эквивалентом могло бы быть слово «мирской», смысл которого, однако, осложнён его специфическим употреблением в старообрядческой среде, где оно носит негативный характер, в нашем случае, разумеется неуместный).

19. Вступление в Церковь

19. 1. Таинство Крещения

Вступление в благодатный живой организм Церкви начинается с Таинства 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 крестится действительным образом он может только однажды»¹⁸⁶.

Правильно совершённое Крещение не может быть повторено, поэтому священник, повторно крестящий кого бы то ни было, подлежит прещению: «Епископ или пресвитер, аще по истине имеющаго 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» (47-е Апостольское правило).

Крещение не повторяется и над теми, кто после отпадения от церкви приносит покаяние и возвращается в неё, 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, причём 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 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 году 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.

Совершителями Таинства Крещения могут быть епископы и священники (46-е и 47-е Апостольские правила). При этом, однако,

епископы, будучи монахами, обыкновенно, ради соблюдения монашеской дисциплины, воздерживаются от этого Таинства. Но безусловная необходимость Крещения для спасения человека, а также принадлежность всякому христианину высокого достоинства «царского священства» является основанием для признания действительным Крещения, совершённого в случае смертельной опасности для крещаемого мирянином, и даже женщиной. При этом, однако, от совершителя Таинства требуется сознательное отношение к своему поступку (Православное исповедание, ч. I, вопр. 103; Номоканон при Большом Требнике, ст. 204; Книга о должностях пресвитеров приходских, § 84, Послание Восточных Патриархов, 16-й член).

Крещение, совершённое мирянином, признаётся действительным, помимо случаев 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, совершённого 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, дерзнёт совершить это дело (то есть Крещение), таковые после строгой епитимии за свой проступок, совершенно устраняются от получения священства... Ибо кто презрел благодать до её получения, тот не усомнится попать и полученную. Тех же, которые крещены ими, мы никак не признаём приявшими благодать Духа, а поэтому определяем, что они должны быть крещены водой и помазаны миром... Но, если святое Крещение совершают (простые) христиане, живущие под варварским владычеством и не имеющие довольно священников, то совершённое по нужде, заслуживает снисхождения и, требующие благодати, не должны быть лишены её вследствие тирании неверных. Поэтому крестившие, хотя бы и не имели рукоположения, не подлежат суду и наказанию. О крещёных же определяем, чтобы они были помазуемы миром, хотя бы уже и получили миропомазание от неосвящённых. Но Крещение, совершённое по нужде (мирянином), да не устраняется. Ибо, хотя оно и не совершенно (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»¹⁸⁷.

В Православной Церкви, однако, отвергается католическая практика признавать на основании учения об *ex opere operatum* действительным

Крещение, совершённое лицом некрещёным, не принадлежащим к христианской церкви.

Если крещёный 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 некрещёным, подлежит церковному наказанию, равно как и родители, из-за нерадения которых ребёнок умирает вне Церкви. (ст. 68 Номоканона при Большом Требнике).

Согласно 84-му правилу Трулльского Собора, необходимо крестить и найдёнышей, если достоверно не известно, были ли они крещены: «Последуя каноническим постановлениям отец (83-е (72-е) правило Карфагенского Собора), 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 всякого недоумения крестити их, да таковое недоразумение не лишит их очищения толикою святынею».

Во избежание повторного крещения в тех случаях, когда есть серьёзное основание предполагать, что то или иное лицо уже восприяло 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: «Аще многовиден див родится и недоумение будет, еще един или многие суть, да не будет крещен, дбндеже рассудится сие, рассуждение сиецево да будет, еще едину или многия имеет главы, едины или многия перси, ибо толикожде многия будут сердца, и души, и раздельние чловецы, и в сиецевом 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 прочая... 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...»¹⁸⁸.

В наше время приходится сталкиваться и с более необычными случаями при решении вопроса о Крещении. Речь идёт о лицах, которым по их желанию хирургическими и медицинскими средствами изменили пол. В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» содержится указание на то, как надлежит поступать священнику в подобных казусах: «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 решению психологических проблем, а к их усугублению, порождая глубокий внутренний кризис. Церковь не может одобрить такого рода «бунт против Творца» и признать действительной изменённую 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 к тому полу, в котором он рождён. Рукоположение такого человека в священный сан и вступление его в церковный брак недопустимо» (XIII. 1).

Канон 59-й Трулльского Собора требует, чтобы Крещение совершалось в храме: «Крещение да не совершается в молитвеннице, внутри дома обретающейся; но хотящие удостоиться пречистаго просвещения к кафелическим церквам да приходят, и тамо сего дара да сподобляются. Аще же кто обличен будет не хранящим постановленного нами, то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен».

Исключение допускается лишь в случаях необходимости с разрешения епископа: «Определяем, чтобы священнослужители, священнодействующие или крещающие в молитвенных храмах, находящихся внутри домов, творили сие не иначе, как по изволению местного епископа» (31-е правило Трулльского Собора). 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 креститесь...», 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 определённого срока подготовку к принятию Таинства. Согласно Указу Святейшего Синода от 22 января 1862 года, иноверцы, не достигшие гражданского совершеннолетия (21 год), 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 убеждён 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 новокрещёный 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 Божественного дара сподобилися».

Крещение иноверцев, достигших совершеннолетия, в синодальную эпоху совершалось в воскресные и праздничные дни перед Божественной Литургией, чтобы новокрещаемый мог причаститься Святых Тайн.

К Крещению не допускаются бесноватые, за исключением тех случаев, когда им угрожает смертельная опасность: «Когда беснуемый не очистился ещё от духа нечистого, то не может прияти святое Крещение: но при исходе от сея жизни крещается» (2 Тим.). Данную норму применяют и по отношению к буйно помешанным, а также и вообще к лицам с повреждённым умом и подавленной волей, хотя, разумеется, душевную болезнь нельзя отождествлять с беснованием.

В Крещении детей и взрослых в древности участвовали и восприемники. При крещении взрослых они являются свидетелями и поручителями за серьёзность намерения и за правую веру крещаемого, а при крещении младенцев и больных, лишённых дара речи, они дают за них обеты и произносят Символ веры. Правило 54-е Карфагенского Собора предусматривает в связи с этим следующее: «Болящие, которые за себя отвещати не могут, да будут крещаемы тогда, когда, по их изволению, изрекут свидетельство о них другие, под собственною ответственностию».

На восприемников возлагается обязанность следить за ростом религиозного и нравственного сознания новокрещаемого. Со своими крестниками и их родителями восприемники вступают в отношения, которые именуют духовным родством.

Факт духовного родства имеет особое значение в брачном церковном праве, являясь одним из препятствий к браку. 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, как духовном рождении, по аналогии с рождением плотским, стали участвовать одновременно и восприемник, и восприемница – крёстные отец и мать. Этот обычай легко вошёл в жизнь Церкви, тем более, что со временем по преимуществу стали крестить младенцев. В церковно-каноническом сознании отношения между восприемником и его крестницей и, соответственно, между восприемницей и её крестником, а также между восприемником и восприемницей приобрели характер духовного родства, которое, однако, не может поставляться на один уровень с духовным родством, связующим восприемников с крестниками одного пола с ними и с их родителями.

Не всякое лицо допускается до восприемничества. От восприемничества устраняются родители новокрещаемого, монахи (Номоканон при Большом Требнике, ст. 209, 84), малолетние (Книга о должностях пресвитеров приходских). По Указу Святейшего Синода от 23 мая 1836 года восприемниками могли быть лица, достигшие церковного

совершеннолетия – 14 лет. Не допускаются до восприемничества и инославные, хотя в «Книге о должностях пресвитеров приходских» говорится о том, что инославные могут быть восприемниками православных, но при Крещении они должны читать Никео-Цареградский Символ веры без добавления «filioque».

19. 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 быти помазуемым помазанием небесным и быти причастниками Царствия Божия». Совершителями Таинства Миропомазания являются исключительно епископы и пресвитеры. Христианин, крещёный 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 кириархиальной Церкви служит одним из символов канонической зависимости.

19.3. 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 идёт речь в 8-м и 11-м канонах I Вселенского Собора, в 1-м правиле Василия Великого, в 7-м правиле II 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 аполинаристов, 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 савелиан, 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, марконитов и им подобных еретиков. 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 вышеуказанныя ереси, и потом да приемлют Святое Причащение».

Таким образом, 95-е правило Трулльского Собора требует принимать по первому чину, через Крещение, как язычников, магометан и евреев, – крайних еретиков: павлианн, евномиан, савелиан, монтанистов; по

второму чину, через миропомазание, – македониан, новациан, ариан, аполинариан; и, наконец, по третьему чину, через Покаяние, – несториан и монофизитов; впрочем, о монофизитах прямо в правиле речь не идёт, 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 XVIII века по третьему чину, хотя Константинопольский Собор в 1756 году постановил перекрещивать католиков и протестантов, а у нас, в России, их перекрещивали в XVII веке. Так же присоединяются и старокатолики. Англикане, протестанты и старообрядцы принимаются по второму чину. Сектанты крайнего толка, вроде молокан, духоборов, адвентистов, иеговистов, мормонов, субботников, а также недавно у нас появившихся адептов «Богородичного центра», виссарионовцев, присоединяются к Православной Церкви, как и нехристиане, через Крещение.

19.4. Утрата церковной правоспособности

Умершие в православной вере остаются членами Церкви, но уже торжествующей, небесной, а не воинствующей, земной, и поэтому, естественно, не подлежат суду земной церковной власти. В этом смысле церковная правоспособность христиан утрачивается с наступлением смерти.

Кроме того, 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. Причём в обоих случаях вновь принимаемый в Церковь не нуждается в том, чтобы над ним повторено было Таинство Крещения.

20. Иерархия. Поставление клириков

20.1. 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 череду рукоположений благодатную связь с ними. Это архипастыри, первосвященники и высшие учителя своих Церквей. По учению святого 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 люди Господни, и он воздаст ответ о душах их».

Церковь изначально имеет священную иерархию с её 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 священностепеней.

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 г.) 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 чины¹⁸⁹. В своём труде митрополит Пётр (Могилы), 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 (Могилей) 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 её истории и упразднялись в ходе этой истории. Так, чин иподиакона стал известен Церкви не ранее III столетия. Уже то обстоятельство, что Церковь не знала его изначально, не позволяет относить этот чин к богоучреждённым 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»¹⁹⁰. 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 своё служение через возложение руки епископской, хиротесию, вне алтаря, в храме.

20.2. Избрание на священные степени

«Поставление на священные степени, – по словам профессора И. С. Бердникова, – состоит из двух моментов: избрания и посвящения»¹⁹¹.

В избрании кандидатов священства участие клириков и мирян в разные эпохи истории и в разных Поместных Церквях 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 XVIII веке в России выборное начало при замещении священнических мест постепенно сходит на нет. Избрание кандидата становится прерогативой епархиального архиерея. Таким остаётся 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 Святейшим Синодом и представлялись на утверждение императору, который представлял совокупный голос мирян. По ныне действующему Уставу Русской Православной Церкви избрание епископа является исключительной прерогативой Священного Синода.

20.3. 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 совершённых 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 I Вселенского Собора в 8-м правиле признали действительность рукоположения 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 I Вселенского 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 прекращении, да будут рукоположены епископом Кафолическия Церкви».

Ныне наша Церковь признаёт действительность хиротоний, совершаемых в Католической, Старокатолической и нехалкидонских Церквях. Однако, невозможно признавать благодатным иерархическое значение протестантских ординаций. Вопрос о действительности англиканской иерархии обсуждается православными богословами уже более ста лет¹⁹². 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 старообрядческой иерархии обоих толков: белокриницкого и новозыбковского. Что касается рукоположений, совершаемых в таких новейших отделениях от Православной Церкви, как греческие старостильники или русские зарубежники (карловчане), то решения об их признании принимаются священноначалием соответствующих Поместных Церквей. Русская Церковь принимает в сущем сане епископов и клириков, хиротонисанных в Зарубежной Церкви, если рукоположенный не был ранее клириком Московского Патриархата и если он не был посвящён для служения на канонической территории Русской Церкви. Но наша Церковь в своё время не признала и не признает действительности обновленческих посвящений, «рукоположений» у самосвятых и иных украинских автокефалистов, в так называемой «Русской свободной церкви» и других подобных им бесчинных схизматических и еретических образованиях.

Ещё одним условием действительности поставления со стороны лица, совершающего его, является пребывание его у церковной власти. В древности хореепископы, как не вполне самостоятельные архиереи, могли рукополагать лишь по поручению правящего епископа (13-е правило Анкирского Собора, 10-е правило Антиохийского Собора, 14-е правило VII Вселенского Собора). В наше время это правило применяется в отношении викарных архиереев и епископов, ушедших на покой.

Епархиальный архиерей в праве преподать хиротонию лицам, находящимся в его юрисдикции, – клирикам своей епархии (15-е правило Сардикийского Собора, 9-е и 10-е правила Карфагенского Собора). Епископ может совершать рукоположения только в пределах своей епархии и для служения в ней. Апостольское 35-е 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 сотворити сие без согласия имеющих в подчинении грады оные или села, да будет извержен и он, и поставленнии от него». О том же идёт речь во 2-м правиле II Вселенского Собора, в 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 един епископ» (2-е Апостольское правило).

20.4. 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 определённом порядке: от низших степеней к высшим, чтобы никто не поставлялся на высшую степень, минуя низшую. Срок пребывания на каждой из иерархических степеней не определён в канонах. Вместе с тем в них предусмотрено, чтобы кандидат на более высокую степень успел обнаружить способность к занятию её достойным исполнением своего служения на низшей степени (10-е правило Сардикийского Собора, 17-е правило Двукратного Собора).

Вальсамон в толковании на 17-е правило Двукратного Собора отмечал: «рукоположение на каждую степень по необходимости (то есть по нужде) должно совершать через семь дней». Практике, однако, известны случаи, когда срок прохождения служения на низшей степени перед рукоположением на высшую степень был меньше (особенно часто – при посвящении диакона в пресвитеры).

Хиротония действительна, если она связана с назначением на определённое место, к определённой церкви – это третье условие. В Православной Церкви не допускается так называемое абсолютное рукоположение, дающее сан без определённого 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 поставившего 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.

Четвёртое условие, касающееся самого акта хиротонии, – это её неповторяемость. Рукоположение, единожды правильно совершённое, не повторяется ни при каких условиях. Повторение его означало бы отрицание действительности ранее совершённой 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 крещеным, или рукоположенным от таковых, ни верным, ни служителям Церкви быти не возможно».

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 делает 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.

Второй Вселенских Собор отверг действительность хиротонии некоего Максима Киника на Константинопольскую кафедру, занятую святым 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».

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 быв оглашен, он был крещен. Потом был причислен и к клиру, и совершенно 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 призывает 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 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 II 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 про поставлении на священную степень, согласно канонам, является таким обстоятельством, которое упраздняет действие благодати, делает рукоположение недействительным.

Апостольское 29-е 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 идёт 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, вызвала 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 через 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». Апостольское 30-е 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, поелику 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 отмстиши 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 через 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.

21. Требования к кандидату священства. Препятствия к посвящению

21.1. 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. Далек не все христиане могут быть рукоположены или поставлены в церковнослужители. Необходимо, чтобы кандидат священства отвечал определённым требованиям. Несоответствие их этим требованиям служит препятствием к священству.

Католическое право различает так называемую абсолютную неспособность к посвящению (*incapacitas*) и 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 всё равно признаётся недействительным, ничтожным. Этого, однако, нельзя безусловно утверждать и о рукоположении, совершённом при наличии того или иного недостатка у рукополагаемого, расценённого, как «неправильность». В целом, различение этих двух основных видов препятствий принято и в православном церковном праве.

Совершенно неспособны к священству некрещёные лица и женщины. Некрещёные лица не являются членами Церкви, поэтому очевидно, что они не могут входить в состав её 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 связанных со священнослужением. Что же касается диаконов и пресвитеров древности, то они, разумеется, не были лицами иерархическими.

21.2. 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:

отпадение от веры, не вынужденное муками (62-е Апостольское правило, 10-е правило I Вселенского Собора, 3-е правило Анкирского Собора);

ересь... (19-е правило I Вселенского Собора, каноническое послание Афанасия к Руфиану);

оскопление себя и других...;

все так называемые плотские грехи, состоящие в нарушении седьмой заповеди Закона Божия (61-е Апостольское правило, 9-е и 10-е правило Неокесарийского Собора).

Виновные и уличённые 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 церковно-иерархические степени»¹⁹³.

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 таким образом: препятствия физического, духовного и социального характера.

21.3. 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, твёрдость убеждений, известный жизненный опыт, которые предполагают достижение определённого возраста.

Для поставления в диакона каноны устанавливают возраст 25 лет, а 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 учить. 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 не известны 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 пятидесятилетний возраст. В Фотиев «Номоканон» (Титул I. Гл. 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 лет¹⁹⁴.

О возрасте поставляемых в чин чтецов в канонах также ничего не говорится. Новелла 123-я Юстиниана, включённая в сокращении в «Номоканон», позволяет ставить в чтецы восьмилетних детей. А Вальсамон в толковании на соответствующую главу «Номоканона» пишет о том, что иногда в чтецы ставили и трёхлетних 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 года.

Физические недостатки и недуги сами по себе не могут служить препятствием к посвящению. Препятствием являются лишь те телесные недостатки, которые затрудняют священнослужение. Апостольское правило 77-е 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 слепый 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 душевною болезнию»¹⁹⁵.

Что касается скопцов, то согласно 1-му правилу I Вселенского Собора, «аще у кого в болезни врачами отъяты члены или кто варварами оскоплен, таковой да пребывает в клире. Аще же, будучи здоров, сам себя оскопил, такового, хотя бы и к клиру причислен был, надлежит исключить».

По толкованию Зонары, «оскопившим себя самого 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 душевною 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 горбатых, хромых, карликов, лишённых левого глаза (так называемого «канонического глаза» – *oculus canonicus*), а также указательного пальца правой руки.

21.4. Препятствия духовного характера

Они связаны с недостатками веры у ставленника, либо с его нравственными пороками, либо, наконец, с отсутствием необходимых знаний.

Вера кандидата священства должна быть строго православной, глубокой, твёрдой, деятельной. О недостатке твёрдости в вере свидетельствуют случавшиеся прежде отпадения от церкви. Поэтому в 10-м правиле I Вселенского Собора говорится: «Аще которые из падших произведены в клир, по неведению или со сведением происшедших, сие не ослабляет силы правила церковного. Ибо таковые, по дознании, извергаются от священного чина». По толкованию Зонары, «не должно производить во священство тех, которые отверглись от Господа нашего Иисуса Христа и потом покаялись. Ибо таким образом может быть священником тот, кто во всю жизнь не удостаивался Святых Тайн, разве только при смерти».

В наше время, естественно, было бы неразумно рассматривать как вероотступника в прошлом человека, который, будучи крещённым 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 I Никейского Собора о бывших павлианах говорится, что они, «явясь беспорочными и неукоризненными, по прекращении, да будут рукоположены».

Недостаток веры естественно предполагать и в том, кто обратился к ней в исключительных обстоятельствах, например, из-за страха смерти в случае тяжкой болезни – в так называемых «клиниках». Однако, в случаях с «клиниками» речь идёт не о безусловном запрете рукоположения. Правило 12-е 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 после открывшиися добродетели и веры, и ради скудости в людях достойных». Поскольку «клиников» крестили обычно 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 новообращённых – неопитах. Апостол Павел писал Тимофею о епископе, что тот «не должен быть из новообращённых, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом» (1Тим. 3. 6.).

Апостольское правило 80-е гласит: «От языческаго жития пришедшаго и крещеннаго, или от порочнаго образа жизни обратившагося, несть праведно производити во епископа. Ибо несправедливо еще не испытанному быти учителем других: разве только по благодати Божией сие устроится». Согласно 2-му правилу I Вселенского Собора, эта норма распространяется и на пресвитеров, а в соответствии с 3-м правилом Лаодикийского Собора – на всё священство вообще: «Недавно крещеных не подобает производити в чин священнический».

Недостаток твёрдости 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.). Канон 45-й 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 (Иак. 2, 17.). 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 однократно. К таким грехам относятся убийство, кража, гробокопательство, святотатство (6-е правило Григория Нисского); блуд, прелюбодеяние, содомия. Церковные правила не допускают в клир даже невольных убийц (43-е правило Василия Великого; 5-е правило Григория Нисского). Апостольское правило 61-е 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 требуются смирение, миролюбие, кротость. Апостол Павел учит: «Епископ должен быть непорочен, как Божий

домостроитель, не дерзок, не гневлив, не пьяница, не бийца, не корыстолюбец, но страннолюбив, 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 «силён и наставлять в здравом учении, и противящихся обличать» (Тит. 1, 9). А для этого нужны основательная подготовка, твёрдое знание вероучения.

Правило 2-е VII Вселенского Собора требует от кандидатов во епископы твёрдое знание Псалтыри, а также хороший навык в чтении Священного Писания и канонов. Требования относительно богословских познаний епископов, выраженные в данном правиле, невысоки. Вальсамон объяснял это в своём толковании на рассматриваемое правило трудными обстоятельствами, в которых жила Православная Церковь в иконоборческую эпоху, предшествовавшую созыву VII 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 и лишается 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» (XIII. 6)¹⁹⁶.

Система духовных школ Русской Церкви включает в настоящее время 5 духовных академий (Московскую, Санкт-Петербургскую, Киевскую, Белорусскую и Кишенёвскую), более тридцати семинарий, более тридцати духовных училищ, несколько пастырских курсов, а также Свято-Тихоновский Православный Богословский институт.

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.

21.5. Препятствия социального характера.

Одни из них касаются семейного положения ставленника, другие – его обязанностей перед государством, третьи – обязанностей перед частными лицами, четвёртые – профессии, пятые – репутации.

В отличие от католического права, православное церковное право не признаёт незаконнорожденность препятствием к рукоположению. В 8-м правиле святого Никифора Исповедника, которое помещено в «Пидалионе» и «Афинской синтагме», сказано: «Дети, рождённые 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»¹⁹⁷. В восточном церковном праве такого требования не существует вовсе.

Вместе с тем, не принимая во внимание происхождение 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 быти ни епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священного чина», – гласит 17-е Апостольское правило.

При этом, разъясняя данный канон, Зонара отмечал: «Мы веруем, что Божественная баня Святого Крещения омывает всякую скверну, которою крещёные были осквернены прежде Крещения, и никакой грех, соделанный кем-либо прежде Крещения, не препятствует крещёному быть произведённым в священство. Но, кто после Крещения совершит блуд или вступит в два брака, тот признаётся недостойным любой степени священства».

Требование безусловной моногамии Церковь предъявляла кандидатам священства издревле. Александрийский Патриарх святой Иоанн Милостивый в 641 году 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 Пётр (Могила) в 1663 году ответил шляхтичам, просившим не лишать второбрачных сана: «Я не смог бы это сделать, если бы это сказал и ангел с неба»¹⁹⁸.

Поскольку от ставленника требуется абсолютная моногамия, даже брак с вдовой или женщиной, оставленной своим мужем, то есть так называемая пассивная бигамия, составляет препятствие к священству. Апостольское правило 18-е 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 лица, продолжающие сожитие с женой, уличённой в прелюбодеянии: «Аще жена некоего мирянина, прелюбодействовав, обличена будет в том явно, то он не может приити 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» (8-е правило Неокесарийского Собора).

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. А 36-е (45-е) правило Карфагенского Собора не допускает к рукоположению лиц, связанных браком с нехристианками и вообще с неправославными жёнами.

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 времён папы Григория VII все клирики связаны обетом безбрачия. Впрочем, в Римской Церкви celibat утвердился в древности, когда она ещё хранила единство со Вселенским Православием, хотя обязательность его и отвергается канонами (13-е правило Трулльского Собора).

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 (т. е. римское начальство и священническую должность) да будет извержен из священного чина. Ибо кесарева кесареви, а Божия Богови».

В древности, когда существовало рабство, рабам тоже возбранялось священство (82-е Апостольское правило), а уже в новое время и

крепостные не допускались до рукоположения. Не могут быть кандидатами священства и лица, лишённые свободы по судебным приговорам.

Кандидатами священства не могут быть лица, занятые профессиями, которые признаются недостаточно почётными в обществе: ростовщики (14-е правило Василия Великого; 6-е правило Григория Нисского), актёры (55-е правило Карфагенского Собора), содержатели игорных домов.

Клирики непременно должны иметь добрую репутацию, и 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, приобрёл в общественном мнении 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 могут быть допущены диспенсации (отступления от общих правил).

21.6. 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 (7-е правило Феофила Александрийского), либо тайно, через исповедь, которая совершается перед рукоположением (9-е правило Неокесарийского Собора; 9-е правило I Вселенского Собора).

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 (2-е, 9-е, 10-е правила I Вселенского Собора; 9-е правило Неокесарийского Собора).

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.

22. Правительственная иерархия клириков

22.1. Правительственная иерархия епископской степени

Сакраментально лица, принадлежащие к одной и той же степени, равны между собой. В слове, которое Патриарх Сергий произнёс при своём наречении во епископа, он сказал: «Само епископское служение в его сущности... всегда и всюду остаётся одним и тем же апостольским служением, совершается ли оно в великом Царьграде или в ничтожном Сасиме»¹⁹⁹.

Однако, будучи равными на уровне сакраментальном, епископы, а также пресвитеры и диаконы могут различаться по объёму 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 объёмом 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 всякого 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 (по-гречески – епархий). Термин «митрополит» впервые упоминается в канонах I 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 Сардикийский Максим, «в истории употребления этого термина можно увидеть три стадии: древнюю, когда экзарх был самостоятельным иерархом; последующую, когда экзарх был только органом патриаршей власти; и новую, которая представляет собой, до некоторой степени, возвращение к первоначальному значению титула»²⁰⁰. 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 титул встречается в 6-м правиле Сардикийского 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 IV столетии. При святом Константине Великом территориально 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. Префектуры, в свою очередь, были разделены на диоцезы. Префектура Галлия включала в себя собственно Галлию, Британию, Испанию и Мавританию; Италия – помимо Италии, также Германию, Норик, Панонию, Далмацию, Эпир на западе Балканского полуострова и Африку (со столицей в Карфагене); Иллирик с центром в Фессалониках – Македонию, в которую входил также и юг Балканского полуострова, и Дакию. В префектуру Восток входили следующие 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; Фракия (восточная часть Балканского полуострова с центром в Ираклии), на территории которой находилась, не входя в неё административно, и новая столица империи – Константинополь; Сирия со столицей Антиохией; Египет с Ливией и

Пентаподем (главный город – Александрия), а также Кипр. Каждый диоцез включал в себя несколько провинций. Экзархами (по-латыни – викариями) первоначально именовались не первоиерархи, а гражданские начальники диоцезов.

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 царствующего Константинополя».

Исторически одни экзархаты (Александрийский, Антиохийский) действительно выросли в патриархаты; другие, епископы которых чаще именовались экзархами (Понтийский, Азийский и Фракийский с кафедрами в Кесарии Каппадокийской, Ефесе и Ираклии), соединившись, составили новообразованный Константинопольский Патриархат. Таким образом, титул экзарха утратил своё первоначальное значение. У нас Патриаршим Экзархом всея Украины именовался до 1990 года 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-м (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, собственно, 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, архиепископов, как известно, ниже сана митрополита, но в некоторых других церквях 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 титулом,

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. Причём, 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; предстоятель Японской автономной церкви, наряду с саном митрополита, имеет также титул архиепископа Токийского.

Из истории Русской Церкви известно, что её второй, после святителя Михаила, предстоятель митрополит Леонтий в некоторых греческих помянниках 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 предстоятели.

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. Ещё 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 был употреблён в XII столетии, а именно, применительно к Новгородским владыкам; впоследствии архиепископами стали 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 почётным отличием. При этом наши архиепископы занимают по старшинству положение после митрополитов. В разные времена титул архиепископа усваивался у нас архиереям на разных основаниях: в зависимости от ранга кафедры – по преимуществу в синодальную эпоху, а также в отдельные периоды синодальной эпохи (в XVIII столетии, после 1764 года – 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 с титулом древних митрополитов и, по существу, вытеснил употребление титула митрополита. Сан архиепископа Кентерберийского принадлежит главе Англиканской Церкви.

Что же касается Патриархов, то, как писал митрополит Сардикийский Максим, «не все экзархи носили титул Патриархов, а лишь те, которые стояли во главе диоцезов, епископы городов, которые были важнее других, как политические центры, либо ввиду исторических воспоминаний, как в случае с епископом Иерусалимским»²⁰¹.

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 IV века, Римские – со второй. В эпоху Халкидонского Собора ещё не существовало сана «Патриарх», во всяком случае, он не упоминается в канонах этого Собора. Патриарший титул получит распространение в VI столетии.

В каноническом своде впервые о нём идёт речь в правилах Трулльского Собора. Канон 7-й Трулльского Собора гласит: «Диакон, аще бы имел и достоинство (т. е. какую-либо церковную должность), не занимати места выше пресвитера, разве когда, представляя лице своего Патриарха или митрополита, прибудет во иной град для некоего дела...»

Слово «папа» в III веке было ещё не титулом, а почётным званием, которое могло относиться к любому епископу. Однако, со временем оно закрепилось как титул за епископами трёх первых престолов христианской церкви, первенствовавших до возвышения Константинополя на II 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 году и связано с именем епископа Селевкии Вавилонской, возглавлявшего христианскую Церковь в Персии и находившегося в зависимости от Антиохийского архиепископа (согласно 6-му канону I Никейского Собора), однако, с очень широкой автономией, поскольку из-за военных действий между Византией и Персией связи католикоса с Антохийской кафедрой были затруднены. После отпадения католикосата в несторианскую ересь, католикосы усвоили себе ещё и титул патриархов, притязая на полную автокефалию.

Кроме того, католикосами титуловались первоиерархи Армянской Церкви. После её отпадения от Вселенского Православия сан католикоса усвоили себе и грузинские первосвятители, зависимые от Антиохийской кафедры, но с середины VIII века 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) связано с появлением в середине II века (сначала на Западе, в Италии) христианских общин вне городов, в местах, удалённых от городских стен. Христианам этих мест было затруднительно участвовать в воскресных богослужениях в городском храме. В эти удалённые места и назначались хорепископы, поскольку в ту пору христианские общины возглавлялись епископами, а пресвитеры только служили им. Со временем институт хорепископов начал терять своё 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 12-ти, а 70-ти апостолов, «яко сослужители епископа».

Тем не менее, хорепископы – это всё-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 распоряжения; чтобы поставляли чтецов, иподиаконов и заклинателей и довольствовались производством токмо в сии чины, а поставляти пресвитера или диакона не дерзали без воли сущаго во граде епископа, которому подчинен и его округ».

В конце IV века институт хорепископства 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 почётными отличиями.

22.2. 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 сопряжён с настоятельством в соборном, реже – в приходском храме. Но жаловалось это звание всё-таки не как принадлежность должности, а ввиду личных заслуг. Сану протоиерея предшествовало звание протопопа, вышедшее из употребления в начале XIX века. 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 остаётся сопряжённым с высокими церковными должностями, хотя, имея, как титул, постоянный характер, он, естественно, сохраняется за награждённым этим отличием священником, когда тот, ввиду ухода на покой или по другой причине, перестаёт исполнять протопресвитерскую должность. В синодальный период у нас было четыре протопресвитерских должности: настоятеля Большого придворного собора в Санкт-Петербурге, который был одновременно протопресвитером Московского Благовещенского собора, духовником императорской семьи и начальствовал над придворным духовенством, а также, одно время, над духовенством гвардейских полков; протопресвитера армии и флота, начальствовавшего над военным и морским духовенством, на которого впоследствии было возложено управление духовенством гвардейских и гренадерских полков; настоятели московских кремлёвских соборов: Успенского и Архангельского. В наше время сан протопресвитера принадлежит настоятелю Патриаршего собора.

22.3. 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 награждались, хотя и крайне редко, ввиду исключительных заслуг. Ныне званием протодиакона могут быть награждаемы и диаконы приходских храмов.

Архидиакон – высший титул диаконской степени. Первоначально, в IV столетии, этот титул 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 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 часто имело место и на важнейших кафедрах, таких, как Римская и 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 (т. е. 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 VII столетия в греческих Церквях повсеместно исчезает употребление этого титула, остаётся архидиакон только 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 архидиаконов и протодиаконов устанавливается в зависимости от их должностей и старшинства по хиротонии. В отношении титулатуры архидиаконы, как и протодиаконы, имеют преимущество даже и перед священниками, не имеющими сана протоиерея или игумена. Им принадлежит титул Высокопреподобия, в то время, как священникам – только Преподобия. По своему богослужебному облачению архидиаконы не отличаются от протодиаконов, награждённых правом ношения камилавки, то есть им усвоены камилавка и двойной орарь.

Между тем, на Западе в IX столетии архидиаконами были приобретены исключительно широкие полномочия: они стали осуществлять там полноту юрисдикции в округах, на которые были разделены епархии, – так называемые архидиаконства, – являясь своего рода викариями епископов, и, несомненно, занимая, как церковные администраторы и судьи, более высокое положение, чем пресвитеры. В XI – XII веках архидиаконы 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 архидиаконата началась в XIII столетии, и с этих пор значение их начинает падать. Их административно-судебные функции переходят к епископам-суффраганам, официалам, генеральным викариям. В XV – XVI столетиях они лишаются судебных полномочий. Тридентский Собор лишил архидиаконов всех прежних полномочий, сохранив за ними только титул. В Католической Церкви в настоящее время этот титул употребляется редко.

В Англиканской Церкви архидиаконы сохранили поныне административные полномочия, являясь представителями епископов по управлению и, в особенности по надзору, за епархиями. В некоторых протестантских церквях титул архидиакона присваивается вторым священникам соборов больших городов.

22.4. 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.

Правилom 48-м (39-м) 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 отменён. Противоречит 48-му (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 путём назначения, награждения, производства в ту или иную степень законной церковной властью.

22.5. Степени правительственной иерархии и церковные должности

Как видно из истории происхождения степеней правительственной иерархии, поначалу каждая из них была связана с определённым объёмом властных полномочий, но со временем эта связь ослаблялась, и степени правительственной иерархии превращались в титулы.

От степеней правительственной церковной иерархии, которые носят постоянный характер, следует отличать церковные должности, имеющие временный характер, связанные с совершенно определёнными властью и обязанностями. В отличие от степеней правительственной иерархии, на церковные должности ставят только путём 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 непродаемую 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 собственной степени...»

Чрезвычайно сложной была иерархия церковных должностей в Константинопольской Церкви, выросшая из константинопольского пресвитериума, хотя носителями некоторых 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 сакеларий, великий скевофилакс, сакелий. Затем в первую пятерицу была внесена и шестая должность – протэкидика. 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 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 дисциплины, особенно по поводу брачных дел. Кроме того, по полномочию, полученному от первосвященника, 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 сакелария находились приходские церкви, а также, по некоторым свидетельствам, и женские монастыри.

Прозидикдик 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 (сожителы), 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 почётное звание в Средневековье стремились получить и епископы.

Аналогичные должности существовали и в других патриархатах Востока, а также при кафедрах митрополитов и епископов. Причём в истории Церкви наблюдалась явная тенденция превращения и этих должностных чинов в титулы.

В настоящее время наиболее распространёнными должностями пресвитеров у нас являются должности настоятелей приходов, благочинных, секретарей епархиального управления и членов епархиального совета.

23. Церковнослужители

23.1. Хиротесия церковнослужителей

Низших клириков называют ещё 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 их настоятели – архимандриты и игумены. Правило 14-е VII 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.

23.2. 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, даёт нам письмо папы Корнилия к Антиохийскому епископу Фабию»²⁰². Переписка относится к 250 году. В своём 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 аколуфа, а также заклинатели, чтецы и привратники»²⁰³.

По словам профессора Н. 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»²⁰⁴.

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»²⁰⁵. Значит, иподиакон (субдиакон) в ту пору считался не мирянином, а клириком.

На Востоке иподиаконат в III веке получил большое распространение, но нет источников, относящихся к этой эпохе, в которых бы упоминались иподиаконы, как вполне определённая степень низших клириков.

Косвенным образом о существовании особого чина церковнослужителей свидетельствует 10-е правило Неокесарийского Собора (314 г.), согласно которому «диакон, аще впадет в тот же грех, должен быть низведен в чин простого служителя Церкви (υπερετης)».

Слово «иподиакон» впервые на Востоке встречается у Евсевия Кесарийского. Он упоминает о некоем иподиаконе Диосполиийской общины. В «Церковной истории» (около 325 года) Евсевий говорит также об анагностях (чтецах) и экзорцистах (заклинателях)²⁰⁶. 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 идёт о пьянстве и увлечении азартными играми епископов, пресвитеров и диаконов. – В. Ц.), или да престанет, или да будет отлучен. Такожде и миряне». Церковнослужители здесь отличаются как от священнослужителей, так и от мирян.

На Западе имеются многочисленные источники, свидетельствующие о существовании степени субдиакона в IV веке.

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» (ακολυθος) означает «спутник», «служитель своего господина в пути». Святой Игнатий Богоносец называет Реоса «избранным мужем, который мне последует (ακολουθει) из Сирии после того, как он отверг мир»²⁰⁷.

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 учёный Крюлл считает, что аколупы сопутствовали со светильниками диаконам, направлявшимся читать Евангелие, то есть были свещеносцами (ламподариями)²⁰⁸. Другой автор, Зайдл, полагает, что аколупы составляли почётный караул епископа²⁰⁹. Подобно нашим алтарникам, они в первые века христианства не поставлялись в особую степень и не причислялись к клиру.

На Западе аколупов, как и иподиаконов, уже в III столетии начинают

причислять к клирикам, что очевидным образом вытекает из процитированных выше строк из письма Римского епископа Корнилия к Антиохийскому епископу Фабию.

На Востоке аколумы упоминаются у Евсевия в рассказе о Никейском Соборе, на который, как он пишет, прибыло более 250-ти епископов, «имея при себе священников, диаконов, аколумов и многих других»²¹⁰. Одни авторы считали, что Евсевий говорит об аколумах западных епископов, другие – что под аколумами Евсевий подразумевает всех вообще епископских слуг, составляющих свиту, а не церковнослужителей особой степени²¹¹.

Во всяком случае, в 24-м правиле Лаодикийского Собора, содержащем перечень священнослужительских и церковнослужительских степеней, не упоминаются аколумы: «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 (I – начало IV вв.) этот дар был распространён среди христиан. Святой Иустин Философ в «Разговоре с иудеем Трифоном» говорит: «Мы, верующие в распятого при Понтии Пилате Иисуса Христа Господа нашего, заклинаем всех демонов и нечистых духов и держим их в нашей власти»²¹². 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 употреблять и самый простой человек, как вообще простецы (ιδιώται) делают это»²¹³.

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 III столетия, а возможно, и ещё раньше, становилось делом клириков.

Тертулиан писал: «Сами еретические женщины, как они смелы! Они осмеливаются учить, спорить, делать экзорцизмы, обещать исцеления и даже крестить»²¹⁴. Осуждая еретичек за их поползновения на исполнение обязанностей, не свойственных женщинам, Тертулиан 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 (V в.), рассказывая об иерархическом служении святого пресвитера Феликса, писал: «В первые годы он служил лектором, потом занял степень, служение которой состояло в том, чтобы голосом веры заклинать злых и изгонять их священным словом»²¹⁵. Речь здесь идёт, несомненно, о служении экзорциста. Святой Феликс скончался в 256 году, следовательно, ступени чтеца и заклинателя (экзорциста) он прошёл в начале или, во всяком случае, в первой половине III века.

На Востоке же лишь в IV 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 определённой 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 II столетия лектор (по-гречески – *αρχυροστος*) становится должностным лицом в Церкви. Разные авторы не одинаково 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 клирикам²¹⁶. Западный учёный 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»²¹⁷.

Существование чтецов в III веке на Востоке подтверждается «Дидакалией». 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»²¹⁸.

Замечание святого Павлина о том, что до поставления в зачинатели Феликс служил чтецом, свидетельствует о существовании этого чина на Западе уже в начале III века. В середине III века 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 IV веке чтецы упоминаются в 10-м правиле Антиохийского и в 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 (по-гречески – θυρωροί). 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 ещё в середине IV века обязанности привратников исполняли иподиаконы: 22-е правило Лаодикийского Собора предписывает «не оставлять церковных дверей».

Позже, возможно, во второй четверти IV века, как считает Е. Ревва, «иподиаконам были приданы специальные церковнослужители, составившие собственный церковный чин»²¹⁹. 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 разновременных Соборов Фригийской области, поэтому в них могут быть отражены разные стадии в истории становления церковных институтов.

На Западе в IV столетии остиариат приобретает значение кликальной степени, а IV Карфагенским Собором (398 год) был установлен порядок посвящения в остиарии.

Чин певца на Западе не вошёл 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 хоровым. 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 (ψαλτες). Большинство историков считает, что первоначально cantores (певцы) причислялись к чтецам, а в первой половине IV века 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 на амвоне, кроме посвящённых певцов-клириков, могли петь 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».

Очевидно, 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 и 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 распространён 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, причём последовательное поставление в каждую из этих степеней обязательно.

В Православной Церкви, как известно, степени низших клириков не считаются богоучреждённым институтом. По сравнению с IV веком, в наше время в Православной Церкви осталось меньше степеней низших клириков – только иподиаконы и чтецы; причём поставление в обе эти степени обыкновенно 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. Впрочем, у нас тоже обязанности иподиаконов и чтецов обыкновенно исполняют миряне, не получившие поставления по чину хиротесии.

23.3. Низшие церковные должности

Помимо церковнослужительских степеней, Древняя Церковь знала ещё и такие должности, с которыми хотя и связано было определённое служение, но оно не означало принадлежности их исполнителей к клиру.

Во II веке, в эпоху гонений, на Западе появляется такое церковное состояние как фоссоры, или коптиаты, – «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 IV веке. Рескриптом императора Констанция от 357 года 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 хиротонию. Большинство учёных 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.

Ещё одна церковная должность, не сопряжённая 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 вдовами, диакониссами и пресвитериссами. Отцы Халкидонского Собора изрекли в 15-м правиле: «В диакониссы поставляти жену, не прежде сорока лет возраста, и притом по тщательном испытании». Вальсамон в толковании на это правило писал: «То, о чём говорится в настоящем правиле, совершенно вышло из употребления, ибо ныне не рукополагают диаконисс, хотя некоторые подвижницы не в собственном смысле и называются диакониссами, потому что есть правило, определяющее, чтобы женщины не входили во святой алтарь».

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 вдовы, диакониссы и пресвитериссы и поставлением в церковнослужительские степени не следует ставить знак равенства. Это было всего лишь благословением на исполнение церковного служения.

24. Обязанности и права клириков

24.1. Обязанности клириков

Обязанности клириков вытекают из их должностей. Но, помимо служебных обязанностей, есть ещё и такие, которые связаны с образом жизни духовных лиц и нравственными нормами, которым они должны подчиняться.

Общее правило тут таково: всё, что служит препятствием для рукоположения со стороны кандидата в клир, возбраняется и уже посвящённому священнослужителю или церковнослужителю. Даже единократно совершённое тяжкое греховное деяние: убийство, хотя бы и невольное, блуд, прелюбодеяние, воровство – влекут за собой, согласно канонам, извержение из сана (25-е и 66-е Апостольские правила; 3-е, 32-е, 51-е и 70-е правила Василия Великого).

Клирики должны быть высоконравственными лицами. Каноны запрещают им пьянство и азартные игры. «Епископ, или пресвитер, или диакон, игре и пьянству преданный, или да престанет, или да будет извержен» (42-е Апостольское правило), «иподиакон, или чтец, или певец, подобное творящий, или да престанет, или да будет отлучен» (43-е Апостольское правило).

Правило 62-е 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. Апостольское правило 27-е гласит: «Повелеваем епископа, или пресвитера, или диакона, бьющего верных согрешающих или неверных обидевших, и чрез сие устрашати хотящего, извергати от священного чина. Ибо Господь 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».

Правило 10-е 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 вступить 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 годов 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 (3-е правило Трулльского Собора и др.), Собор подтвердил недопустимость второго брака для вдовых и разведённых священнослужителей²²⁰.

Для клирика недопустима и так называемая пассивная бигамия. Правило 8-е 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 развестись с нею. Аще же сожительствует, не может касаться служения, ему порученного».

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 её самим духовным лицом, равно как и блуд безбрачного священнослужителя, тем более недопустимы.

Трулльский Собор в своём 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» (1 Кор. . 32 – 33).

Впрочем, отцы Трулльского Собора не требовали, чтобы кандидаты епископства были лишь из числа безбрачных; они только настаивали, чтобы «жена производимого 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» (48-е правило Трулльского Собора).

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 брак.

Из жизни духовных лиц должно быть устранено всё, что может соблазнить паству. Согласно 24-му правилу Трулльского Собора «никому из числящихся в священном чине, ни монаху, не позволено ходить на конские 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 ядуший усмотрен будет, да отлучится, кроме случая, когда на пути по нужде в гостинице отдыхает» (54-е Апостольское правило). Канон 55-й 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, которые чужды всякого подозрения» (3-е правило I Вселенского Собора).

Правило 77-е Трулльского Собора угрожает клирику извержением, а

мирянину – отлучением за мытьё в общественной бане вместе с женщинами – такой обычай был распространён в языческой среде и сохранялся в христианской Византии. Как гласит 22-й канон VII 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 запрещаются исполнение общественных и государственных должностей и военная служба (6-е, 81-е Апостольские правила; 11-е правило Двукратного Собора). Как гласит 6-е Апостольское правило, «епископ, или пресвитер, или диакон, да не приемлет на себя мирских попечений. А иначе да будет извержен от священного 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 запрещаются ростовщичество (4-е правило Лаодикийского Собора) и торговля, особенно винная (18-е правило Карфагенского Собора; 9-е правило Трулльского Собора). 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 святого Собора, что некоторые из принадлежащих к клиру, ради гнусного прибытка, берут на откуп чужия имения и устрояют мирския дела, о Божием 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 будет призван 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, таковый 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 Третьем, 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, влечёт 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. В 27-м правиле Трулльского Собора говорится: «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 определенныя для состоящих в клире. Аще же кто учинит сие, на едину седмицу да будет отлучен от священнослужения».

В Русской Церкви «Инструкция благочинным» обязывала благочинных наблюдать, чтобы священники, диаконы и причетники носили соответствующую их званию одежду: священники и диаконы – рясы тёмного цвета, а причетники – платья, приличные духовному чину²²¹. Постановлением Присутствия по делам православного духовенства от 16 апреля 1869 года церковнослужителям было дозволено по желанию носить светское платье и стричь волосы²²². В XIX веке такое же право предоставлялось и клирикам, служащим за границей при посольских и консульских церквях.

В XX 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 священника или диакона, которые в своём внешнем виде вполне следуют традициям, сложившимся на Руси. Совершенное удаление бороды, хотя и не запрещено канонами, всё-таки предосудительно, ибо представляет собой вызов многовековой традиции и противоречит тому представлению о внешнем виде священника, которое сложилось в благочестивом народном сознании.

Согласно 16-му правилу VII Вселенского Собора, клирикам возбраняется щегольство и пышность в одежде: «Всякая роскошь и украшение тела чужды священническаго 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 благовонные 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, пёстрые 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 алтарём Господним: «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».

Лица, сложившие с себя сан, в Византии лишались и некоторых гражданских прав. В России синодским Указом 1831 года 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 лишь через шесть лет после сложения сана – диаконы, и через десять лет – пресвитеры.

В наше время в связи с отделением Церкви от государства сложение с себя сана влечёт за собой не гражданско-правовые, но только церковные последствия.

24.2. Права и привилегии клириков

Рукоположение наделяет принявших его не только особыми благодатными дарами, но и некоторыми отличиями от мирян в церковно-правовом отношении. Лицо, облечённое 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 основной части гражданских дел духовенство в Византии было подсудно епископскому суду, а не светским магистратам. Духовенство в Византии, в соответствии с канонами (83-е Апостольское правило; 7-е правило Халкидонского Собора; 55-е правило Василия Великого), 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 устранилось от адвокатской деятельности, поручительства и опеки, от так называемых чёрных 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 её 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:

привилегию канона (privilegium canonis);
привилегию подсудности (privilegium fori);
иммунитет (privilegium immunitatis);
привилегию чести (privilegium honoris);
привилегию посильной ответственности (privilegium competentia).

Название первой привилегии происходит от особого канона II Латеранского Собора (1139 г.), согласно которому оскорбление духовного лица или монаха действием влекло за собой экскоммуникацию – 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 неё. В 3-м правиле Собора в Святой Софии содержится предупреждение мирянину, который дерзнёт поднять руку на епископа, – о предании его анафеме.

Право клириков на особую защиту их личной неприкосновенности признавали византийские законы, помещённые в «Кодексе» и «Новеллах» святого Юстиниана, в «Василиках». Это отражено и в нашей «Кормчей». В синодальную эпоху оскорбление, нанесённое 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 всём рассматривая клириков наравне с остальными гражданами.

Вторая привилегия клириков по римско-католическому праву – привилегированная подсудность, получила своё 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 году был введён 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 Послании к Тимофею: «Достоинство начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении» (1Тим. 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 старейшинством хиротонии: «поставленные после других отдают преимущество поставленным прежде», а также для епископов – значением занимаемых кафедр: «да сохраняется право первенствующих епископов Нумидии и Мавритании».

В Византии при определении первенства среди архиереев преобладал второй принцип: ранг кафедры. 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. Митрополиты имели преимущество чести перед архиепископами, 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 четырёх Восточных Патриархов определяются 6-м и 7-м правилами I Вселенского и 3-м правилом II 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 должность. Священник, подчинённый по должности, уступает место своему начальнику, даже если имеет большую 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, награждённому набедренником и т. д. 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 и 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 учёные, 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 приобретает не столько учёными степенями, сколько старшинством службы в священном сане и вместе знаками служебных отличий (каковы камилавка, наперсный крест, палица и т. п.), так что отступление от такого обычного порядка может быть допускаемо только по особому распоряжению местной епархиальной власти... Если настоятель известной церкви из неокончивших 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 учёного 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»²²³.

Порядок, описанный С. В. Булгаковым применительно к положению дел в конце синодальной эпохи, в целом сохранился и ныне. В наше время последовательность награждения пресвитеров из белого духовенства у нас такова: набедренник, скуфья (крайне редкая награда, обыкновенно пропускается), камилавка – право награждения этими отличиями принадлежит епархиальному архиерею. И более высокие отличия, которыми удостоивает Святейший Патриарх (а в Украинской Церкви – Блаженнейший Митрополит), – наперсный крест, протоиерейство, палица, крест «с украшением», митра, право служения Божественной Литургии с отверстыми царскими вратами до Херувимской, далее – с отверстыми вратами до «Отче наш», второй крест и третий, Патриарший, крест. Высший сан пресвитеров – протопресвитерский. Награждение монашествующих пресвитеров имеет некоторые особенности: иеромонахов не награждают скуфьёй и камилавкой, место протоиерейства в иерархии отличий занимает сан игумена; сан архимандрита либо предшествует награждению митрой, что бывает весьма редко, либо, обыкновенно, удостоенные сана архимандрита одновременно награждаются митрой.

С. В. Булгаков в заключении 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 «болии» между ними был «яко миний», и «старей», «яко служай» (Лк. 22, 26), тем более, что первенство ничего не прибавляет к достоинствам пастыря и, напротив, неимение его несколько не унижает»²²⁴.

Для диаконов награждением служит право совершения богослужений с двойным орачем, для протодиаконов – камилавка.

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»²²⁵.

Государственные законы императорской России предоставляли духовным лицам большие преимущества и отличия. Архиереи приравнивались к особам трёх первых классов по Табели о рангах – высшим военным и гражданским чинам. Актом 1869 года совершеннолетним детям священнослужителей, не состоявшим на церковной службе и не обучавшимся в духовных школах, были предоставлены права личных дворян, а детям церковнослужителей в аналогичных случаях – права почётных граждан. Со времён 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 и потомственных дворян.

В наше время, когда сословный строй упразднён, священнослужители не имеют никаких привилегий в гражданских правоотношениях, но, как и все граждане, они могут получать государственные награды, почётные звания и т. д.

Пятая привилегия по католическому праву – право посильной ответственности по судебным взысканиям (*privilegium competentiae*). Заключалось он в том, что имущество клириков, составляющее их материальное обеспечение, не могло быть взыскано и за долги. Российское законодательство такой привилегии духовенства никогда не знало.

25. Монашество и монастыри

25.1. Происхождение и сущность монашества

Слово «монах» (μοναχός) означает «уединённый». 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 вещают слово сие, но кому дано, ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; есть скопцы, которые оскотлены от людей; 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 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 развлеченя» (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 своё имущество нищим. Святой Игнатий Богоносец в послании к Поликарпу писал: «Кто может в честь Господа плоти пребывать с чистоте, пусть пребывает без тщеславия»²²⁶. Святой Иустин Философ, апологет и мученик, говорил:

«Есть много мужчин и женщин лет шестидесяти и семидесяти, которые, из детства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве, и я готов указать таких из всякого народа»²²⁷. Другой апологет, Афинагор, писал о христианах: «Между нами найдёшь многих мужчин и женщин, которые состареваются безбрачными, надеясь тоже соединиться с Богом, ибо жизнь девственная или целомудренная более приближает нас к Богу»²²⁸.

Свидетельства об обетах девства есть и у других древних христианских писателей: Оригена, Тертулиана, Минуция Феликса. Климент Александрийский писал о том, что обет безбрачия был обязателен для тех, кто его дал²²⁹.

Первоначально христианские девы и девственники не разрывали связи с семьёй и миром. Потом, в III веке, некоторые из давших обет девства стали уходить в пустыню. Так родилось монашество. Первые монахи были отшельниками, анахоретами, проводившими аскетическую и духовно-созерцательную 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 святителю 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 трёх обетов: послушания старшим, начальствующим с отречением от собственной воли; целомудрия; нестяжательности, с отречением от всякой собственности.

В IV веке 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 IV 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 клана²³⁰. 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.

Ещё большая роль в распространении монашества на Западе принадлежит преподобному Венедикту Нурсийскому († 543 г.), основателю монастыря в Монте-Кассино близ Неаполя. Устраивались и другие обители на Западе; среди них – монастырь в Клуни, который оказал огромное влияние на жизнь всей Западной Церкви в XI столетии.

На Западе со временем появились различия между монастырями по их целям, строю жизни, уставам – так сложились монашеские ордена. Древние монастыри, жившие по Уставу святого Венедикта (по-латыни – Бенедикта), 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 четвёртого – благотворительная. В Католической Церкви монастыри, управляемые аббатами, приорами, ректорами, супериорами, 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 к делению монастырей на общежительные и особожительные.

Общецерковное законодательство впервые коснулось монастырей только в V веке. Отцы Халкидонского Собора в 4-м правиле изрекли: «Истинно и искренне проходящие монашеское житие да удостаиваются приличныя чести. Но поелику некоторые, для вида употребляя одежду монашескую, разстроивают 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 молитвенного дома без соизволения епископа града. Монашествующие же, в каждом граде и стране, да будут в подчинении епископа, да соблюдают

безмолвие, да прилежат токмо посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах, в которых отрелись 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 общению 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 приведённому правилу, должны пребывать в совершенном подчинении 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 церквях пресвитерами, стали именоваться иеромонахами, а служащие диаконами – иеродиаконами. Со времени Трулльского Собора, узаконившего безбрачие епископата (12-е правило), монахи, прославившиеся 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 частью в архиереи посвящаются только так называемые монахи, то есть не принявшие полного монашества. Но если кто рукоположен во 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 Собора в храме святой Софии, «обеты монашествующих содержат в себе долг повиновения и ученичества, а не учительства и 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»²³¹.

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 соединённой с ним иерархической власти? ...В ответ должно сказать, – продолжает он, – что в этом последнем случае монашество является как бы приготовлением к архиерейству, которое даётся высшею церковною властью и принимается рукополагаемым именно по долгу повиновения установленной духовной власти»²³².

Сами по себе монашеские обеты не сообщают монахам звания духовных лиц. Согласно 2-му правилу Халкидонского, 81-му правилу Трулльского, 5-му, 9-му и 13-му правилам VII Вселенского Соборов, монахи стоят в одном ряду с мирянами, а не с клириками. Но между клириками и монахами (даже не рукоположенными с священным саном) много общего. Целью и тех, и других является служение исключительно Церкви и делу духовного совершенства. И отрекшиеся от монашеского сана монахи подлежат прещению, подобно тому, как караются клирики за произвольное свержение с себя духовного сана. Правило 7-е 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 всём подчиняются своим епископам. Поэтому государственные законы Российской империи всех монахов причисляли к духовенству²³³, отличая только чёрное (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.

25.2. Пострижение

Для пострига не требуется строгой богоугодной жизни в прошлом, какая предполагается относительно кандидата священства. Необходимо только искреннее покаянное настроение. Даже самый порочный образ жизни в прошлом не препятствует постригу, ибо монашество суть подвиг непрестанного покаяния, а каяться должен всякий грешник.

При 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: «Грядущего ко Мне не изжену 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 (40-е правило Трулльского Собора), а для произнесения самих обетов – семнадцатилетних (18-е правило Василия Великого). В России же в синодальную эпоху государственное законодательство позволяло постриг мужчинам не ранее тридцати лет от рождения, а женщинам – сорока лет. От этого закона допускались и отступления, но при рассмотрении ходатайств Святейшим Синодом. На учащих 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 в своём 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 года 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 тридцати лет, за исключением студентов

духовных школ и вдовых священнослужителей»²³⁴. По существу дела, это возвращение к испытанной практике синодальной эпохи, за исключением только того, что для пострижения женщин устанавливается одинаковый с мужчинами возрастной ценз.

Постригу предшествует предварительный послушнический искус, который нормальным образом должен продолжаться три года, но в случае тяжкой болезни или для лиц, очевидно расположенных к иноческому житию, послушнический искус может быть сокращён (5-е правило Двукратного Собора). Согласно указу Святейшего Синода от 25 мая 1832 года, лица, окончившие духовно-учебные заведения, и вдовые священнослужители освобождались от послушнического искуса.

Необходимое условие для пострига – свободное и непринуждённое стремление к иночеству. В 40-м правиле Трулльского Собора говорится, что «мы должны не без испытания безверменно 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 разсуждения».

В российском законодательстве синодальной эпохи принуждение к монашескому постригу квалифицировалось как уголовное преступление. Обеты родителей, обрекающих своих детей на постриг 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 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 тридцати лет.

Запрещалось постригать лиц, обременённых долгами, находящихся под судом, состоящих на военной или гражданской службе без увольнения от городских и сельских обществ. До реформы 1861 года крепостных нельзя было постригать без согласия на то их помещиков.

До издания «Духовного Регламента» (1721 г.) право пострига в монахи принадлежало всякому игумену – настоятелю монастыря. Но синодским указом от 3 марта 1725 года 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 году, Святейший Синод предоставил власть решать вопрос о принятии монашества епархиальным архиереям. Архиерейский Собор 2000 года подтвердил этот порядок: «Постриги должны совершаться только по благословению епархиальных Преосвященных»²³⁵.

Постриг совершали в древности настоятели монастырей. В VI веке считалось, что пострижение может совершать только монах-пресвитер. Об этом говорится в 45-м правиле Патриарха Никифора Исповедника. Профессор С. В. Троицкий отмечал, однако: «Распространённую практику пострижения только монахами нельзя считать единственно допустимой. По 19-му правилу VII Вселенского Собора пострижение может совершать всякое лицо священного чина»²³⁶. Блаженный Иероним называл постриг «вторым Крещением»²³⁷. Подобно тому, как при Крещении присутствует восприемник, так и при постриге присутствует духовный отец, или старец, который берёт 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 определённые отречения: 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, всё имущество, внесённое 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 благоприобретённое – 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 её по наследству и по завещанию, кроме вещей ризницы (митр, крестов, панагий). Эти вещи, даже приобретённые 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»²³⁸. К таким монастырям в России принадлежали те, которые до 1764 года владели вотчинами и которым после секуляризации церковных земель назначалось штатное жалование. От штатного монастыря насельники получали только общую трапезу, а всё остальное они приобретали собственным трудом, на доходы от монастырской службы и жалование от казны, по штатам. Монахи штатных монастырей могли на свои средства строить и покупать кельи, но с условием, чтобы они оставляли их монастырю в случае 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 нестяжательности выдерживалось строго. Всё здесь было общим, всё 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 своё 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 говорится 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 тяжёлое 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 вошёл 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, внесённое им в монастырь; он навсегда лишался права поступать на гражданскую службу.

25.3. Три чина монашествующих

По степени приближения к идеалу иноческого жития монахи разделяются на три чина: рясофорных монахов, то есть получивших чёрную 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 великою схимою.

Монахи, принимающие великую схиму, которая предполагает совершенное отречение, обыкновенно оставляют исполнение церковных должностей, уходят на покой. Правило 2-е 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 применён, 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.

25.4. Монастыри

По церковным законам, монастырь может быть основан только с согласия правящего епископа, им он должен быть и освящён.

Монастырь должен находиться в полной зависимости от епископа, подлежать его надзору и суду (4-е правило Халкидонского Собора). Освящённый монастырь не может быть превращён 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 благоразумно изобретенное, усматривается ныне худо производимым. Ибо некоторые, дав своим имениям и усадьбам имя монастыря и обещаваая посвятити оныя Богу, пишут себя владельцами пожертвованного. Они ухищренно умысливают посвятити Богу единое наименование, ибо не стыдятся усвоити себе ту же власть и после пожертвования, какую не возбранялось им прежде имети. 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 безстрашно передают оное. Того ради святыи 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 да храниться в епископском архиве. И пожертвователю без воли епископа отнюдь да не имеет дерзновения самого себя или вместо себя другаго поставити игумном. 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. Правило 24-е IV 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 VI Вселенского Собора. А в 13-

м каноне VII Вселенского Собора читаем: «При случившемся, по грехам нашим, бедствии в церквах 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 XVII веке подвергнуто частному изменению установлением так называемых ставропигиальных монастырей. Ставропигией (σταυρο 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»²³⁹.

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»²⁴⁰. В России в синодальную эпоху ставропигиальными называли монастыри, находившиеся в непосредственном ведении Синода, а не местных епархиальных архиереев. В XIX веке 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 всём подчинённый епархиальному епископу. Первоначально настоятеля обители именовали «авва» (αββας), «отец». Впоследствии настоятелей больших и особо важных монастырей стали именовать архимандритами (от αρχων (начальник) της μαυδρας (загон для скота), обозначающее в данном случае общину монахов, как стадо Христово). Первоначально это наименование появилось в Антиохийском Патриархате. В V веке распространилось повсеместно на греческом Востоке. Имя некоего архимандрита Василия упомянут в деяниях Ефесского Собора (431 г.). Ряд архимандритов упомянут поимённо в актах Константинопольского Собора 448 года. Этот термин употреблён также в «Энотиконе» императора Зенона 482 года. 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 «архимандрит» стало почётным титулом игуменов важнейших монастырей епархии. В V – VI веках архимандритами, равно как и игуменами, могли быть не только пресвитеры, но также монашествующие диаконы и монахи, не имеющие священного сана. Позже архимандритами могли поставляться исключительно пресвитеры. Согласно 120-й новелле святого императора Юстиниана, назначать архимандритов может епископ. С 1908 года в Константинопольском Патриархате право возводить в архимандриты принадлежит исключительно Патриарху.

В Русской Церкви титул архимандрита впервые упоминается под 1174 годом применительно к игумену Киево-Печерского монастыря Поликарпу, причём он назван одновременно архимандритом и игуменом. Под 1226 годом упомянут архимандрит Новгородского Юрьевского монастыря, под 1230 годом – архимандрит Рождественского монастыря во Владимире-на-Клязьме, под 1261 годом – 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 году 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, причём, 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 почётные 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 должности 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 Святейшему Синоду, в настоящее время оно принадлежит Святейшему Патриарху, в Украинской Православной Церкви – её предстоятелю, митрополиту Киевскому.

В Русской Православной Церкви сейчас почти 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 ли наместниками монастырей, принадлежностью каковых, помимо митры, является также посох.

Настоятелей менее значительных монастырей именовали в древности игуменами (ἡγούμενος). В России по монастырским штатам 1764 года звание игумена принадлежало настоятелям третьеклассных монастырей. Настоятельница женских монастырей именуется игумениями; на Востоке сохранилось также наименование ἀρχιμωνδριτης. 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.

Пока архимандриты и игумены были настоятелями монастырей, их права были одинаковы. Согласно «Уставу» Василия Великого и 123-й новелле (34-я гл.) Юстиниана, вошедшей в «Номоканон», 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 принят был такой порядок: настоятели общежительных монастырей избирались братией и утверждались Святейшим Синодом по представлению епархиального архиерея, а настоятели монастырей необщежительных, так называемых штатных, непосредственно назначались епархиальным архиереем или Синодом (в ставропигиальных монастырях). Настоятель избирался не по летам, а по способностям и заслугам. Главной заботой настоятеля является попечение о духовном преуспевании братии и об имуществе, находящемся 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 восприимет и не потрудится приличным и недугу соответствующим врачевством возстановити и укрепити падшего, такового святыи Собор определил подвергати отлучению от Таинств. Ибо аще имеющий в смотрении безсловесныя живонныя 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, живёт 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 отчёт 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 всём 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 монастырём 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 благочинных 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 года только три епископа было осуждено еретиками за иконопочитание. Значит, почти все остальные восточные иерархи присоединились к иконоборцам. Между тем, монахи продолжали отстаивать почитание икон. VII 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 X веке центром монашеского подвижничества на Востоке становится Афон. Сложившийся там в X столетии, при преподобном 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 Патриархата. Однако, обители Святой Горы имеют достаточно широкую независимость от своего Первоиерарха.

Насельники Афонских монастырей принадлежат к разным национальностям: как в древности, так и теперь там преобладают греки; в XIX веке большинство монахов составляли выходцы из России. На Святой Горе подвизаются также монахи арабы, сербы, болгары, румыны. Двадцать святогорских монастырей, вместе с зависимыми от них скитами и кельями, составляют своеобразную монашескую республику. Святая Гора управляется кинотом – общим собранием двадцати 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 особожительные (идиоритмические).

25.5. 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 г.) 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 года прекращён был постриг и при наличии убылых мест; на открывшиеся вакансии стали принимать исключительно инвалидов – старых солдат. Это могло привести к полному уничтожению монашества, поэтому «Указ» был отменён. Однако, вместо этого Синодом издано было предписание: постриг в епархиях мог совершаться исключительно с его разрешения. Для того, чтобы заставить монашество служить утилитарным общественным делам, Пётр распорядился устроить при монастырях школы, воспитательные дома, приюты, дома сумасшедших, учебные мастерские. Учёные монахи, предназначавшиеся для занятия высших церковных должностей, стали пользоваться рядом привилегий в сравнении с монахами неучёными. 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 жёстких условиях монастыри оказались при императрице Анне Иоанновне (1730 – 1740 гг.), 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 подверглись и лица, совершившие незаконные постриги. Тысячи монахов были отправлены в застенки Тайной Канцелярии. В 1740 году 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 гг.) отменены были прежние строгости. Набожная царица щедро одаривала монастыри. По указу 1760 года позволено было постригать всех, желающих посвятить себя иноческому подвигу.

Новым, после реформ Петра I, радикальным переворотом в жизни монастырской явился указ Екатерины II о секуляризации церковных земель (1764 г.). Этот указ положил конец монастырскому землевладению в России. Все населённые 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 трём классам. В 1-й класс вошли Лавры (впоследствии, в середине XIX века 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 было дозволено сохранить с тем, чтобы они содержались на добровольные приношения православных людей, а также трудом своих насельников на оставшихся у них ненаселённых 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 XIX и в начале XX веков происходил неуклонный рост числа православных обителей. При Екатерине II вновь открыто было только 3 монастыря, в царствование Александра I (1801 – 1825 гг.) – 4, при Николае I (1825 – 1855 гг.) – 15, а при Александре II (1855 – 1881 гг.) – уже 31 монастырь. Множество монастырей, особенно женских, было открыто в два последних царствования. Определением Синода от 9 мая 1881 года учреждение новых монастырей предоставлялось власти епархиальных архиереев. С 1965 года существовал порядок,

согласно которому жизнь всех новых монастырей строилась на началах общежития.

В начале XX столетия число православных монастырей приблизилось к тысяче, что составило почти столько же, сколько их было при Петре Великом; но теперь они представляли собой не малобратственные, а, зачастую, весьма многолюдные обители.

Издание декрета об отделении Церкви от государства в январе 1918 года и ряд позднейших мероприятий советской власти поставили монастыри в совершенно новые условия. Содержание монастырей за счёт средств из государственной казны прекратилось. Монастыри стали закрываться уже в начале 1920-х годов. К 1939 году на территории Советского Союза не осталось ни одного монастыря. Большинство монахов погибли 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 года Русская Церковь насчитывала уже 541 обитель.

Поместный Собор 1917 – 1918 годов издал особое определение «О монастырях и монашествующих». На основании 4-го правила Халкидонского, 21-го правила VII 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 эконо́м должны, согласно «Определению», назначаться епархиальным архиереем по представлению настоятеля. Поместный Собор подчеркнул преимущества общежительства перед особожительством 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»²⁴¹. 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 изменён Архиерейским Собором 2000 года, 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»²⁴².

Всем монастырским насельникам Помесный Собор 1917 – 1918 годов предписал нести трудовое послушание. Духовно-просветительское служение монастырей миру должно, согласно «Определению» Собора 1917 – 1918 годов, выражаться в уставном богослужении, духовничестве, старчестве и проповедничестве.

В «Уставе об управлении Русской Православной Церкви», принятом на Поместном Соборе 1988 года, статусу монастырей и устройству монастырского управления посвящена отдельная глава, основные положения которой сохранились и в ныне действующем «Уставе» 2000 года.

В 12-й главе «Устава» 2000 года монастырь 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 исповедания православной веры» (XII. 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» (XII. 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» (XII. 7).

В «Уставе Русской Церкви» перечислены основополагающие документы, которыми регламентируется жизнь монастырей: сам Устав,

Гражданский устав, Положение о монастырях и монашествующих и собственные указы каждого монастыря, которые утверждаются епархиальными архиереями.

«Устав» предусматривает существование подворий, состоящих в ведении монастырей, но находящихся за его пределами. «Деятельность подворья 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» (XII. 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» (XII. 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 года 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 тридцати лет, за исключением студентов духовных школ и вдовых священнослужителей. Нельзя признавать 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 благословению епархиальных преосвященных. Недопустимо необоснованное исключение монашествующих из монастырей, которое признаётся возможным лишь в крайних случаях и только указом правящего архиерея. 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 годах»²⁴³.

III. Органы церковного управления

26. Высшая власть в Церкви

26.1. Кафоличность Церкви

Церковь Христова – Божественное учреждение, в котором совершается спасение и обожение человека. Одно из свойств Церкви, отражённых в 9-м члене Символа веры, – кафоличность, соборность. Кафоличность Церкви проявляется не только в том, что она не ограничена пространством и объёмлет весь мир, но и в том, что каждая её живая часть, обладающая полнотой Святого Духа, мистически тождественная 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 экклесиологическом 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 её Богоданный строй, и она, в конце концов, лишается благодатных даров Святого Духа, ибо дары эти ниспосланы апостольскому сонму, соединённому 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 XIX века и в «евхаристической» экклесиологии XX столетия, которую представляют такие видные богословы, как протопресвитеры Николай Афанасьев и Александр Шмеман, проявилась тенденция подчёркивать поместный характер Церкви за счёт её 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 церковно-каноническом 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» экклесиологии особенно резко выражены протопресвитером Николаем 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 Карфагенским²⁴⁴. Между тем, разве о Поместной Церкви сказал Господь: «... создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют Её» (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 её полным выявлением. Всецелым неуменьшенным выявлением в определённом месте. Она является Кафолической Церковью в известном месте, тождественною с Вселенскою Кафолическою Церковью, которая существует только в её поместных выявлениях, но, в то же время (и здесь мы встречаемся с богословской антиномией), она не тождественна с Вселенской Церковью, отлична от неё. Троическая аналогия может помочь нам несколько проникнуть в этот экклесиологический 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 как Божественные Лица – Отец, Сын и Дух Святой – не являются частями пресвятой Троицы, но в каждом из Них всё Божество полностью выявляется 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»²⁴⁵.

26.2. Высшая власть в Церкви

Единственное и внутренне единое Тело Кафолической Церкви имеет и единую Главу – Иисуса Христа (Еф. 5, 23; Кол. 1, 18). Православное учение не знает иного, чем Господь, Главу Церкви; это не значит, однако, что земная Вселенская Церковь не имеет власти, осуществляемой человеческой инстанцией, что высшая власть Церкви лежит за пределами, доступными каноническим характеристикам. Сама история Церкви, равно как и православная эkkлезиология, неопровержимо свидетельствуют: носителем такой власти является вселенский епископат – преемник апостольского сонма. Возглавляя церковные общины, епископы находятся в постоянном каноническом общении между собой, осуществляя тем самым общение между Поместными Церквями, хранящими единство Православной веры и жизни по вере.

26.3. Вселенские Соборы

В 325 году в Никее был созван Собор, на котором был представлен епископат со всех концов государства, – I 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 эkkлезиологии и каноники, ставящих Вселенские Соборы в подчинённое положение по отношению к римскому епископу, православная эkkлезиология видит во Вселенском Соборе высшую инстанцию земной Церкви, которая находится под прямым водительством Святого Духа, а потому не может подлежать жёсткой регламентации.

Прообразом Вселенских Соборов является Апостольский Собор в Иерусалиме, описанный в «Деяниях святых Апостолов». Святой Кирилл Александрийский так писал об отцах I Вселенского Собора: «Не они говорили, но сам Дух Бога и Отца»²⁴⁶. 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 даёт 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 вошёл в историю как Собор 318-ти 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 XX века 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 епископами²⁴⁷, другие писали, особенно резко – епископ Вольнский Антоний, о том, что каноничен исключительно епископский состав Собора, а призывать к участию в нём клириков и мирян недопустимо.

С глубоким анализом этого вопроса выступил в печати архиепископ Финляндский Сергей (впоследствии Патриарх). Он писал: «Можно ли, стоя на строго канонической точке зрения, утверждать, что клирики и миряне имеют право, наравне с епископами, участвовать с решающим голосом в областных соборах?.. Ответ может быть только отрицательный. Что клир и миряне обязательно присутствовали на Соборах и что некоторые из них принимали в рассуждениях Собора самое замечательное участие, это правда... Но сказать, чтобы таков был закон церковный, обязательный для всех, чтобы этого требовали правила святых Вселенских и девяти Поместных Соборов, невозможно. «Книга правил» не содержит никаких узаконений для участия клира и мирян в областных Соборах и, напротив... всюду, где говорит о Соборах... говорит только об епископах и никогда о пресвитерах, клириках или мирянах» (19-е правило IV Вселенского Собора; 8-е правило Трулльского Собора; 6-е правило VII

Вселенского Собора; 14-е, 27-е, 87-е, 141-е и 142-е правила Карфагенского Собора; 40-е правило Лаодикийского Собора и др.)²⁴⁸.

Однако, ради единства и мира церковного, архиепископ Сергей считает приемлемой мерой призвать для участия в Соборе клириков и мирян, но «поставить это участие так, чтобы оно не разрушало... основного принципа канонического строя»²⁴⁹. 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 голоса²⁵⁰.

Архимандрит (ныне архиепископ) Пётр (Л'Юилье) писал: «Теория, согласно которой Вселенские Соборы представляют своего рода «всесловные 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»²⁵¹.

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 VII 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 отлучённым»²⁵². 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.

Чрезвычайно 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 осуждённые, как разбойничьи, по числу представленных на них поместных Церквей не уступали Соборам, признанным Вселенскими, во всяком случае, самому малочисленному из них – I Константинопольскому.

Русский мыслитель А. С. Хомяков связывал авторитет Соборов с принятием 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»²⁵³. 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 большинство христианское отвергало её. В действительности внешних критериев для однозначного определения вселенскости Соборов, конечно, нет, ибо нет внешних критериев абсолютной Истины.

Как писал святой Максим Исповедник, «благочестивое правило считает, что святы и признаны те Соборы, которые подтверждены правильностью догматов»²⁵⁴. 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»²⁵⁵. Несостоятельны и притязания римско-католической экклезиологии и каноники, ставящие 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»²⁵⁶. Исторически окончательное признание Собора Вселенским принадлежало последующему Собору, а VII Собор признан Вселенским на Поместном Константинопольском Соборе 879 года.

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 ещё один из прежде состоявшихся Соборов, с другой – в будущем невозможен созыв нового Вселенского Собора. Великий князь Московский Василий Тёмный заявил митрополиту Исидору, изменившему Православию на Флорентийском Соборе, что всё уже было сказано на семи Вселенских Соборах и мысль о восьмом Соборе нечестива»²⁵⁷.

Профессор А. С. Павлов в конце XIX века 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»²⁵⁸.

В православной богословской литературе нашего времени почти невозможно встретить точку зрения, догматизирующую седмичное число Вселенских Соборов. Архиепископ Василий (Кривошеин) утверждает, что Константинопольский Собор 879 года «как по своему созыву, так и по характеру своих постановлений... носит все признаки Вселенского Собора. На нём были представлены все пять Патриархов тогдашней Церкви, в том числе и Римской, так что Собор является

последним Собором, общим как для Восточной, так и Западной Церкви. В нём участвовало 383 отца, то есть это был самый большой собор со времени Халкидона. Он был создан 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 VIII Вселенским Собором, например, знаменитый канонист XII века Феодор Вальсамон, Нил Фессалоникийский (XIV в.), Нил Родосский (XIV в.), Симеон Фессалоникийский (XV в.), святой Марк Ефесский, Генадий Схоларий, Досифей Иерусалимский (XVII в.)... По характеру своей деятельности собор 879 – 880 годов 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»²⁵⁹.

Как известно, ныне Вселенская Православная Церковь ведёт подготовку Всеправославного Собора, не предрешая заранее вопроса о его статусе, но оставляя открытой и возможность признания его Вселенским.

Есть основания полагать, что догматизирование седмеричности числа соборов является одним из примеров экклесиологической аберрации, подобной распространённому в Византии учению о пентархии.

История Церкви, помимо Вселенских и Поместных Соборов в собственном смысле слова, знает ещё и такие церковные Соборы, которые, хотя по традиции причисляются к Поместным, но или по важности своих постановлений, или по своему составу имели большее значение, чем обычные Поместные Соборы. К ним относятся Поместные Соборы, правила которых вошли в канонический кодекс: Константинопольские Соборы 879, 1156, 1157 годов, исихастские соборы в Константинополе 1341, 1347 и 1351 годов, 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 г.).

Уже более тысячи лет Православная Церковь живёт без Вселенских Соборов, хотя вопрос о созыве нового Вселенского Собора продолжает оставаться открытым. Но постоянно пребывающим носителем земной власти в Церкви является Богоучреждённый 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 общеепископских 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 сносаясь между собой письменно или через особого посланца, как это было у апостола Павла и коринфских предстоятелей»²⁶⁰.

Суждение митрополита Сергия непосредственно касалось русских церковных дел, однако, оно носит принципиальный канонический характер, и значение его выходит за рамки Поместной Церкви.

26.4. Критика католического учения о главенстве в Церкви

Католическая эkkлезиология исходит из иных представлений о высшей власти во Вселенской Церкви, чем те, которые сохранились в Православии. В латинском богословии авторитет Церкви, её 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»²⁶¹. 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 IX века», изданной в 1962 году²⁶². Для нас его труд представляет особый интерес, поскольку он построен, главным образом, на восточном материале, и в нём автор стремится доказать, что Восточные Церкви и эпоху Вселенских Соборов признавали и главенство папы, и непогрешимость его доктринальной власти.

П.-П. Иоанну, вопреки хорошо известным, бесспорным историческим фактам, усваивает римским епископам I тысячелетия исключительное право на созыв Соборов и председательство на них чрез своих легатов. С помощью ловких казуистических приёмов 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 всё обстоит иначе и проще. Поскольку римские епископы лично ни на одном Вселенском Соборе не присутствовали, они действительно рассматривали их деяния и определения и, в зависимости от того, содержат ли соборные определения неповреждённое 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 римским, служило критерием православия этого епископа, а соборные определения имели достаточный авторитет в соизволении на них Святого Духа.

Причём для принятия не только оросов, но и канонов не требовалось санкций римских епископов. Правило 28-е Халкидонского Собора, как известно, не было признано папой Львом Великим, одним из столпов Православия, действительно великим защитником Халкидонской веры и неслитного и нераздельного ипостасного единства двух природ во Христе; тем не менее, этот канон вошёл в Канонический корпус в эпоху, когда Рим ещё не выпал из вселенского единства Церкви.

Случай с соборным анафематствованием папы Гонория (681 г.), обличённого в монофелитстве, невозможно обойти в исследовании, ставящем своей задачей доказать, что Древняя Церковь признавала высший авторитет римского епископа. Не обходит этого печального случая и П.-П. Иоанну. Воззрения папы Гонория, считает он, были православными, но выраженными неудачным языком, что являлось оружием монофелитов против православного учения о двух волях во Христе, за что Гонорий и был осуждён Собором; поэтому папы – преемники Гонория – и признавали его анафематствование.

«Осуждение Гонория, – пишет П.-П. Иоанну, – в действительности нисколько не умалило авторитет престола Петра в вопросах веры»²⁶³. 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 ещё не претендовала на непогрешимость и, подобно тому, как на других Соборах осуждались другие епископы, в том числе и предстоятели первых престолов – Несторий, Диоскор, Сергей – Собор, говоря словами П.-П. Иоанну, «не умалил авторитет престола Петра». И пап, уже тогда весьма щепетильных в вопросах, касавшихся прерогатив Римской кафедры, осуждение Гонория не смущало.

Обычный приём римско-католической полемики по вопросу о преимуществах римских епископов – цитировать пышные титулы и

обращения из посланий восточных авторов к папам. Не пренебрёг этим приёмом 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 (prutaneousa) церковной иерархией»²⁶⁴. 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»²⁶⁵.

Из подобных любезностей, а они весьма обычны в посланиях той эпохи, с таким же успехом можно сделать вывод о вероучительном авторитете папы и 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, лишён 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 ссылается на известные в 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 непреременный 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. Правило 4-е 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, подчинённые папе, о чём 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 не безграничны. 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 соизволяющих впредь приимати в общение отлученных нами...» Ссылаясь на правила I 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 областей не оскудевает благодать Святаго Духа, чрез которую правда иереями Христовыми и зрится разумно, и содержится твердо, и наипаче, когда каждому, аще настает сомнение 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 ни единого Собора отцев». А в заключении 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».

В католической литературе второй половины XX века существует и иное направление, которое делает акцент на соборности церковной власти, призванной уравнивать единовластие папы. Экклезиологические построения крупного католического богослова XX века Ж.-М.-Р. Тийара

существенно отличаются от остро тенденциозной концепции П.-П. Иоанну. Среди наиболее значительных работ Тийара – «Церковь церквей» (1987 г.) и «Епископ Рима» (1982 г.). В них предпринята попытка, опираясь на материалы II 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 кафедрой²⁶⁶. 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 всё зависит, а это власть *primus inter pares* (первого среди равных. – В. Ц.)»²⁶⁷.

Идеи, созвучные с концепцией Тийара, ранее с большой последовательностью развивались другим крупным французским богословом Конгаром²⁶⁸.

26.5. Цезарепапизм и его критика

Хорошо известно традиционное для западных полемистов обвинение Православной Церкви в цезарепапизме. Обвинение не основательное, 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 устройства 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»²⁶⁹.

Здесь мы сталкиваемся с классически отчётливой, квалифицированной формулой цезарепапистской доктрины. Если бы воззрения Н. С. Суворова выражали православное каноническое правосознание, то обвинения 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 Российской Поместной Церкви. Причём, и применительно к Поместной Церкви для православного 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 XIX века 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»²⁷⁰. Такая аргументация, равно как и делаемый с её помощью вывод, не может восприниматься иначе, чем курьёз.

История Вселенской Христовой Церкви со всей очевидностью доказала, что императорская власть не является той инстанцией, без которой Церковь не может существовать. А всё, фундаментально необходимое в Церкви, дано ей от начала и до конца пребудет в ней, как изначально стоял во главе её земной части апостольский сонм, преемником которого является вселенский кафеолический епископат.

**27. Церковь и территория. Церковная диаспора.
Автокефальные и автономные Церкви**

27.1. 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 её истории, и с тех пор в основе своей она остаётся 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 эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного» (Кол. 3, 11). Как сказано, правда, в 34-м Апостольском правиле, «епископам всякого народа подобает знати перваго 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, населённые 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 серьёзные осложнения и нестроения. Константинопольский Собор 1872 года справедливо осудил этнофилетизм как посягательство на канонический церковный строй.

В своём территориальном размежевании Поместные Церкви соотносятся 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 Церквями 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 Церквях, особенно много в России, для сбора милостыни.

Другим отступлением от территориального начала в разграничении юрисдикции является право Патриаршей ставропигии. Слово «ставропигия» происходит от греческих слов σταυρος (крест) и πύω (водружать). 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, находящиеся 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 VII веке, 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 наш и сослужитель Иоанн, предстоятель острова Кипра, купно со своим народом, по причине варварских нашествий а дабы освободиться от языческого рабства, и верно покорствовати скипетру христианнейшия державы, из упомянутого острова преселился в Геллеспонтскую область промышлением человеколюбивого Бога и тщанием христолюбивого и благочестивого царя нашего, то мы постановляем, да будут сохранены неизменными преимущества, данные престолу выше наименованного 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 Гелеспонтския области, и да будет постановляем от своих епископов по древнему обычаю».

27.2. Диаспора

Наиболее серьёзным отступлением от территориального начала в разграничении церковной юрисдикции является диаспора. 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 XX веке, 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.

Константинопольский Патриарх выдвинул учение об особых правах Вселенского Престола и, в связи с этим, о подчинении ему всей диаспоры Западной Европы и Америки. Такие претензии, как совершенно новые, прежде неизвестные Церкви, отвергаются большинством Поместных Церквей. Издревле в жизни Церкви соблюдалась следующая норма: церковь, обратившаяся в христианство нехристианский народ или возвратившаяся в Православие еретическую или раскольничью общину на территории, не входящей в состав ни одной Поместной Церкви, становится для новооснованной Церкви Церковью-Матерью, кириархальной Церковью. Именно поэтому, а вовсе не в силу 28-го правила Халкидонского Собора, Русская Церковь в течение столетий находилась в канонической зависимости от Константинопольского престола.

В 131-м (117-м) правиле Карфагенского Собора сказано: «За несколько лет пред сим в сей Церкви полным Собором определено, чтобы Церкви, состоящие в каком-либо пределе, прежде издания законов о донатистах соделавшиеся кафолическими, принадлежали к тем престолом, коих епископами убеждены были приобщиться к кафолическому единению...»

Территория православной диаспоры поэтому может находиться в юрисдикции разных Поместных Церквей, как это ныне имеет место в Западной Европе и в Америке. Подобная ситуация носит временный характер. Устройство и развитие нормальной церковной жизни в названных странах должно, в конце концов, привести к образованию новых автономных или автокефальных Церквей, но, пока этого нет, вопрос о размежевании юрисдикции остаётся сложным, вызывает разногласия и споры. При разрешении подобных споров между автокефальными,

независимыми друг от друга Церквями следует учитывать ряд обстоятельств: в 132-м (118-м) правиле Карфагенского Собора названы два из них – территориальная близость и воля самого церковного народа: «О том, како епископы кафолическия 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-го (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 его вселенском значении. При территориальном размежевании диаспоры определённое значение имеет и этнический принцип, но значение его ограничено рамками именно диаспоры.

27.3. Автокефалия

В настоящее время Вселенская Церковь состоит из 15 автокефальных поместных Церквей. Значение термина «автокефалия» (по-гречески – *αυτοκεφαλία* в буквальном смысле – самоглавие) в истории Церкви менялось. «Автокефальными» в византийскую эпоху назывались епархии, независимые от местного митрополита и непосредственно подчинённые патриаршей юрисдикции. В греческой канонической и церковно-исторической литературе до сих пор различают статус четырёх древних Патриархатов, равночестным с которыми признаётся 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 Помесную Церковь, вполне самостоятельную, не зависящую ни от какой иной Поместной Церкви, хотя все автокефальные Церкви, являясь в известном отношении частями Вселенской Церкви, 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 различные места в диптихе, при этом, однако, речь идёт 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. Её первый епископ, её глава поставляется своими архиереями. III 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 (правило 28-е). Поскольку для архипастырской хиротонии нормальным образом требуется участие трёх епископов, а поставление совершается на вдовствующую кафедру, из этого неизбежно следует, что для автокефального бытия Церкви должны иметь не менее четырёх епископских кафедр.

Факторами, дающими основание для учреждения новой автокефальной Церкви, могут быть полная или частичная политическая самостоятельность территории, на которой предполагается образовать автокефальную Церковь, её географическая отдалённость, этническое и языковое отличие региона от основной территории Церкви кириархиальной, но эти факторы сами по себе недостаточны для автокефалии. Совершенно необходимым условием учреждения автокефалии является стремление к автокефалии церковного народа, духовенства и епископата соответствующей церковной области, причём значительного большинства на всех этих уровнях. А решение о даровании автокефалии принимается высшей властью кириархиальной 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 хранится Вселенской Церковью неизменным (37-е Апостольское правило; 2-е правило Трулльского Собора). Всякое расхождение с истиной, хранимой всей Церковью, влечёт за собой отпадение 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 святое миро, сама канонизирует своих святых, сама составляет новые чинопоследования и песнопения, полной самостоятельностью пользуются автокефальные Церкви в области административной и судебной деятельности.

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-либо иным образом, либо высшая власть Церкви кириархальной.

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 (5-е правило I Вселенского Собора), их рангах, о границах между ними (2-е правило II Вселенского Собора), об упразднении автокефалии некоторых из Церквей. Так, Ефесский Собор подтвердил автокефалию Кипрской Церкви (8-е правило), а Халкидонский Собор, признав автокефалию Константинопольской Церкви, подчинил ей Асийский, Понтийский и Фракийский диоцезы (28-е правило).

Но, поскольку Вселенские Соборы и в древности были событиями исключительными, и вот уже более тысячи 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 (19-е правило Вселенского Собора; 8-е правило Трулльского Собора; 20-е правило Антиохийского Собора).

Константинопольский Патриархат предоставлял автокефалию Болгарской Церкви (932, 1234 и 1946 гг.), Сербской Церкви (1218 и 1879 гг.), Русской Церкви в 1589 году (хотя она правомерно обрела автокефалию в 1448 году, но эта автокефалия не признавалась долго в Константинополе); автокефалия предоставлялась Константинопольским Патриархатом Элладской Церкви (1850 г.), Румынской Церкви (1895 г.),

Албанской Церкви (1937 г.). Русская Церковь даровала автокефалию Польской Церкви (1948 г.), Чехословацкой Церкви (1951 г.) и Православной Церкви в Америке (1970 г.). Известны и случаи слияния нескольких автокефальных церквей в одну. Так, в 1920 году, три автокефальные 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 её первому епископу. В настоящее время самой болезненной раной в теле Церкви является существование неправомерно провозглашённой 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 уредить позднейшим законным дарованием автокефалии со стороны Церкви-Матери. Так, элладский епископат провозгласил автокефалию Элладской Церкви уже в 1833 году, а дарована она была только в 1850 году; независимость Румынской Церкви была самочинно провозглашена в 1865 году, то есть за двадцать лет до дарования ей автокефалии Константинопольским Патриархатом; польские автокефалисты в 1923 году пошли на незаконное отделение от Русской Церкви-Матери, неправомерно получив автокефалию от Константинопольского Патриархата, и только в 1948 году вопрос об автокефалии Польской Церкви был решён в канонически правильном порядке. Подобная же причина – самочинное провозглашение автокефалии – вызвала разрыв в общении между Русской и Грузинской Церквями, продолжавшийся с 1917 по 1943 год. В этот ряд совершенно невозможно поставить группировки автокефалистов на Украине, которые представляют не большинство православных на своей территории, как это имело место с самочинно провозглашёнными в своё 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, но на законном основании, а именно: в случае, если власть

кириархиальной Церкви уклонится в ересь или раскол. Тогда в силу вступает 15-е правило Двукратного Собора: «Отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некия ереси, осужденной святыми Соборами или отцами, когда он проповедует ересь всенародно учит оной открыто в Церкви, таковые аще и оградят себя от общения с глаголемым епископом прежде соборнаго разсмотрения, 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 охранити Церковь от расколов и разделения». Это правило распространяется и на верный православный епископат одной из частей Церкви, высшая власть которой удалилась от истины. В таких обстоятельствах оказалась Русская Церковь после Флорентийского Собора; потому и утвердила она в 1448 году 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 Церковью, то она становится источником серьёзных внутриправославных конфликтов. Поэтому канонически несостоятельны действия Константинопольского Патриархата, совершавшиеся некоторыми его предстоятелями, начиная с патриарха Мелетия IV (Метаксакиса), который в 1922 году 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 единичной канонической территории Русской Церкви, оказавшейся в результате событий 1917 года в новообразованных государствах: Польше, Финляндии, Латвии и Эстонии. Константинопольский Патриархат пошёл тогда навстречу политическим интересам правительств этих государств, которые побуждали местное священноначалие просить Константинопольского Патриарха о принятии их в свою юрисдикцию. Так, в 1923 году, в юрисдикцию Константинопольского Патриархата без согласования вопроса со священноначалием гонимой Русской Церкви были приняты православные епархии в Польше, Финляндии и Эстонии; в 1924 году Патриарх Григорий VII канонически незаконным образом предоставил автокефалию

Православной Церкви в Польше; в 1935 году патриархом Фотием была принят в его юрисдикцию Латвийская Церковь.

30 мая 1931 года 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»²⁷¹. В обоснование этой странной доктрины Константинопольский Патриарх ссылается на 28-е правило Халкидонского Собора, в котором зафиксированы пределы юрисдикции престола Нового Рима: «... токмо митрополиты областей Понтийския, Асийския и Фракийския, и такожде епископы у иноплеменников вышереченнаго 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 новоизмышлённых 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: «... экзарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя» (правило 9-е). На 9-е и 17-е правила ссылаются, как на подтверждение исключительных прав Константинопольского Патриархата в Церкви Вселенской, из чего уже 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 идёт в них о клириках Константинопольского Патриархата, который только на Халкидонском Соборе получил право юрисдикции над «великими экзархатами», 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 поставляет судьёю, а только над

подчинёнными ему»²⁷². 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 даёт основания для проведения такой границы: к клирикам Римской Церкви оно не относится, а касается только церквей Антиохии, Александрии, Иерусалима и Кипра? Для столь своеобразно профилированного проведения границы указанные правила никаких оснований не содержат.

27.4. Автономные Церкви

Помимо автокефальных, независимых друг от друга Церквей, существуют ещё 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 года 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. Её статус, устав, утверждается 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, но 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, нахождение её в пределах иного государств, чем кириархальная Церковь, а также географическая отдалённость и этническое своеобразие. Исторически провозглашение автономии часто следовало за приобретением политической самостоятельности государством, где находится эта Церковь. Так, в 1818 году было образовано Сербское княжество, находившееся в вассальной зависимости

от Порты, и в 1832 году Сербская Церковь получила автономию. Утрата же государственной самостоятельности обычно ведёт и к упразднению автономии. В 1878 году 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 её, другие же утрачивают автономию, превращаясь в обычные митрополичьи округа или епархии.

В настоящее время наши диптихи знают четыре автономных церкви: Древнюю Синайскую, первый и единственный епископ которой с титулом архиепископа Синайского, Фанарского и Раифского получает хиротонию от Патриарха Иерусалимского; Финляндскую Церковь, кириархальной для которой ныне является Константинопольский Патриархат; автономную Православную Церковь в Японии в составе Русской Православной Церкви; Китайская автономная Православная Церковь в юрисдикции Московского Патриархата, которая была фактически уничтожена в ходе «культурной революции» в 1960-х годах (в настоящее время предпринимаются усилия по её восстановлению). Украинская Православная Церковь, в 1990 году 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 употреблён. Архиерейский Собор 2000 года определил её статус, как самоуправляемой Церкви с широкой автономией.

28. Образование автокефальных Поместных Церквей. Исторический очерк

28.1. Древние автокефальные митрополии

Каждая автокефальная Поместная Церковь представляет собой совокупность нескольких епископий, поэтому она должна иметь органы своего единства, наделённые 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 ещё поместной структуры и состояла из общин, возглавляемых епископами. Образование Поместных Церквей, объединяющих несколько епископий и возглавляемых первыми епископами, относится к эпохе не ранее III столетия.

Исторически первой формой объединения нескольких епископий в одну Поместную Церковь явились Церкви провинций Римской империи (по-гречески – *επαρχία*, епархия), таких как Вифиния, Памфлия, Понт, Ликия. Титул первого епископа Церкви отдельной провинции – митрополит. Митрополиты были епископами первенствующих столичных, городов провинций, такой город именовался город-мать (по-гречески – *μητροπολις*), отсюда митрополит. Под председательством митрополитов проходили епископские соборы. В 34-м Апостольском правиле, которое гласит: «Епископам всякого 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 её завоевания Римом и потом, в большинстве случаев ассимилированного, например: Галатия, Фригия, Лидия. Зонара в толковании на это правил называет первенствующих епископов «архиереями митрополии».

Правило 9-е Антиохийского Собора, содержательно идентичное 34-му Апостольскому правилу, 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 идёт 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 Церквям Антиохии, Рима, Коринфа, Ефеса. Христианские общины, обязательные своим рождением епископам и проповедникам из апостольских Церквей провинциальных столиц – митрополий (по-гречески – *μῆτροπολις*, «город – мать»), чтили эти Церкви, как своих матерей, признавали 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 I Вселенского Собора (правила 4-е, 6-е, 7-е).

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»²⁷³.

Обратимся к тексту 6-го правила I 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 мело своё прошлое; примас оставался с прежним своим значением во всём своём 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»²⁷⁴.

На деле, однако, как это установлено церковными историками и канонистами, права Александрийского епископа в эпоху I Вселенского 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 инстанций²⁷⁵. 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 IV столетии несколько митрополий.

«Первый епископ» (примас) – это не титул, а всего лишь архаическое уже для IV века наименование первых епископов, которые в Никейскую эпоху почти повсеместно стали именоваться митрополитами. Косвенное доказательство 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 нём для отцов Карфагенского Собора ещё не было заметно характера титула. В противном случае, если бы титул примаса обозначал епископа, имеющего власть высшую, по сравнению с властью митрополитов, зачем бы понадобилось предпочитать его другим титулам?

Хронологически появление титула «митрополит» действительно совпадает с Никейской эпохой; это, однако, вовсе не свидетельствует о том, что I Вселенский Собор вводил новое церковное устройство. В начале IV 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 всякого народа» (34-е Апостольское правило), ибо деление империи на провинции сохранило следы этнической карты недавнего прошлого.

В пределах Римской империи в IV столетии существовало не менее 200 провинций и, следовательно, примерно столько же митрополичьих округов, по сути дела, автокефальных Поместных Церквей.

28.2. Экзархаты

Следующим этапом в укрупнении Поместных Церквей явился конец IV века, 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, облечённых гражданской властью), в нём оно, однако, не имеет особого самостоятельного значения, являясь иным наименованием для митрополита, но в 9-м и 17-м канонах Халкидонского Собора этот термин употреблён с иным значением: «Аще же кто будет обижен от своего митрополита, да судится перед экзархом великия области или пред Константинопольским престолом» (17-е правило).

В эпоху великих византийских канонистов (XII 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 своём 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 IV столетии. 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. Префектура Галлия включала в себя собственно 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 следующие диоцезы: Азия (с центром в Эфесе), 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 новая столица империи – Константинополь; Сирия (со столицей Антиохией) и Египет с Ливией и Пентаполем (главный город – Александрия), а также Кипр. Каждый диоцез включал в себя по несколько провинций. Экзархами (по-латыни – викариями) 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 экзархами, а ещё чаще – архиепископами.

В западной, латинской половине империи экзархам соответствовали примасы, ибо отцы Карфагенского Собора в 48-м (39-м) правле запретили употреблять титул экзарха, как несовместимый с идеалом христианского смирения; но на Востоке этот титул сохранился, хотя и приобрёл впоследствии иное значение, как об этом писал Вальсамон.

28.3. 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 II Вселенский Собор постановил: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть новый Рим» (3-е правило). Халкидонский Собор включил в юрисдикцию Константинопольского епископа, помимо Фракийского, также Азийский и Понтийский диоцезы (правило 28-е). В латинской половине империи власть Римского епископа распространилась вначале на Италию, кроме Равенской 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 I Никейский Собор предоставил первенство чести в Палестине епископу Элии-Иерусалима, Матери всех Церквей (правило 7-е). 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 равных преимуществ с престолом древнего 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 за сим престол града Иерусалима». Епископы этих пяти первенствующих престолов стали титуловаться Патриархами.

В церковных источниках слово «патриарх» по отношению к епископам употребляется с конца IV века, первоначально, однако, без

однозначного, фиксированного значения. Так, по словам церковного историка Сократа, II Вселенский Собор вверил каноническое окормление отдельных областей восточной половины Римской империи епископам, которых он именует Патриархами²⁷⁶. Вероятно, первым официальным документом, в котором слово «патриарх» употреблено, как высший иерархический титул, является «Конституция» Зенона от 477 года²⁷⁷. В каноны титул Патриарха появляется спустя два столетия, впервые – в 7-м правиле Трулльского Собора, тематика которого, однако, совершенно не связана с характеристикой значения Патриаршего сана.

В IX веке сложилось своеобразное учение о пентархии, о том, что в Церкви может быть лишь пять Патриархов, подобно тому, как есть только пять чувств, и вся Вселенная должна быть поделена между ними. Теорию «пентархии» отстаивал Антиохийский Патриарх Пётр. 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-я). Странником этого курьёзного учения был и знаменитый Вальсамон. Теория «пентархии», лишённая и канонических, и исторических оснований, давала впоследствии филетистам из Константинопольского Патриархата мнимые доводы в отстаивании церковной гегемонии над негреческими Православными Церквями. Тенденция, выразившаяся в этой теории, существует и ныне, она служит иногда причиной осложнений во взаимоотношениях Восточных Патриархатов и Поместных Церквей, получивших автокефалию во II тысячелетии от Рождества Христова.

Между тем, уже III Вселенский Собор, подтвердив в своём 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 простирал власти на иную епархию, которая прежде и сначала не была под его рукою, 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 по малу, неприметно, тоя свободы, которую даровал нам Кровию Своею Господь наш Иисус Христос, освободитель всех человеков».

Помимо автокефальной Кипрской Церкви во главе с архиепископом,

со времени императора Юстиниана существовала также автокефальная Церковь Новой Юстинианы, предстоятель которой титуловался архиепископом; с ней преемственно связана Охридская архиепископия.

28.4. 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 года. 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 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 IV веку, когда, благодаря апостольскому подвигу святой равноапостольной Нины, новую веру принял грузинский царь Мириан. Матерью Грузинской Церкви была Антиохийская Церковь. В 467 году Предстоятель Иверской Церкви, кафедра которого находилась в Мцхете, получил от Антиохийского престола титул Католикоса. С середины VIII века Грузинская Церковь стала фактически самостоятельной, хотя её автокефалию не признавали в Константинополе и Антиохии.

В XIV 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 XVIII века удалился на покой в Россию, в Киев. После страшного разгрома Грузии персидскими полчищами в 1795 году, когда численность населения в прошлом великого государства, во время царицы Тамары, сократилась до нескольких десятков тысяч, грузинский народ увидел своё спасение в подданстве России. В 1801 году Грузия была присоединена к Российской империи. Вскоре после этого, в 1811 году, упраздняется и грузинская церковная автокефалия. Вместо ушедшего на покой Католикоса Антония V Святейший Синод назначил в Грузию Экзарха.

В 1917 году Грузинская Церковь восстановила свой автокефальный статус, который, однако, не был признан ни Поместным Собором Русской Церкви 1917 – 1918 годов, ни новоизбранным Патриархом св. Тихоном.

Предстоятель Грузинской Церкви получил титул Католикоса-Патриарха. Каноническое общение между Русской и Грузинской Церквями было восстановлено в 1943 году. Русская Церковь признала автокефальный статус Грузинской Церкви, при этом, однако, не дана была согласованная оценка обстоятельствам, связанным с фактическим учреждением автокефалии в 1917 году.

28.5. Новые автокефальные Церкви

Помимо пяти Патриархатов, Древней Кипрской Церкви, искони автокефальной и учреждённой при святом императоре Юстиниане автокефальной архиепископии Новой Юстинианы, а также Грузинского Католикосата, с конца I тысячелетия по Рождестве Христовом образуются новые автокефальные Церкви. Главы их со временем удостоиваются Патриаршего сана. Образование новых Поместных Церквей было связано со славянской колонизацией Балкан и обращением славянских народов в христианство. Так, при болгарском царе Симеоне, преемнике крестителя болгар святого царя Бориса, Болгарская Церковь обрела фактическую независимость от Вселенского Патриархата, а в 927 году Константинопольская Церковь признала её автокефальный статус и патриаршее достоинство её предстоятеля Дамиана. После разгрома Болгарии императором Василием Болгаробойцем Болгарская Церковь утратила патриаршее возглавление. Новым её главой стал тогда архиепископ Охридский, который мыслился, как правопреемник древних архиепископов Новой Юстинианы.

Патриаршество восстановлено было в Болгарии вместе с её национально-государственным возрождением в XIII веке, когда Константинопольский Патриархат вместе с другими Восточными Патриархами даровал Тырновскому архиепископу 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 наделён был правами гражданской юрисдикции над всеми подданными султана православного вероисповедания. До середины XVIII века просуществовала автокефальная Охридская архиепископия, однако клир этой южнославянской церкви был эллинизирован.

Новое восстановление церковной независимости болгарского народа произошло уже в XIX веке, в 1872 году, 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 году болгарская схизма была преодолена, а с 1953 года 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 XIII столетия, при сыне великого жупана Неманя Стефане Первовенчанном. Автокефальным архиепископом стал младший сын Неманя – афонский инок святой Савва. В 1346 году, при короле Стефане Душане, Собором сербских епископов архиепископ Печский Иоанникий был возведён в сан Патриарха. За этим последовала анафема со стороны ревниво охранявшей свои преимущества Константинопольской Патриархии. Анафема была снята в 1374 году, в самый канун османского порабощения Сербии.

В 1766 году Османской Портой упраздняется Печская Патриархия, а все сербские епархии передаются в подчинение Патриарху Константинопольскому. И только в 1879 году, после восстановления сербской государственности, Сербская Церковь возвратила себе автокефальный статус. Но ещё в 1710 году Печская Патриархия даровала автокефалию митрополиту Карловацкому, главе Православной Церкви на территории, входившей в состав Австрийского государства. После венгерского восстания 1848 года митрополиты Сремских Карловцев стали носить титул Патриархов.

В 1920 году, 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 году. С 1589 года предстоятели Русской Церкви носят Патриарший титул, утраченный в 1721 году и восстановленный в 1917 году.

Вслед за освобождением части греков от турецкого ига и образованием суверенного Греческого государства в XIX веке учреждается автокефальная Афинская архиепископия, вначале самочинно, но потом признанная в Константинополе. Когда в начале XX века в состав Греции вошла часть Македонии и Фракии, а также Крит, Константинопольский Патриархат сохранил в своей юрисдикции эти территории.

Румынская Церковь обрела автокефальный статус в 1865 году после обретения румынским народом государственной независимости. В 1925 году предстоятель Румынской Церкви Мирон был возведён в сан Патриарха.

В XX столетии образованы четыре новых автокефальных Церкви: Албанская, Польская, Чешских земель и Словакии и Американская.

Автокефальный статус Американской Церкви не признаётся в Константинополе.

28.6. Диптихи

Все автокефальные Церкви равноправны. На деле, однако, Римские епископы, усвоившие себе вместе с Александрийскими и Антиохийскими Патриархами титул пап, уже с VI столетия начинают заявлять притязания на власть над всей Кафолической Церковью, обосновывая их мнимым главенством Первоверховного апостола Петра, «князя Апостолов», как его называют на Западе, над другими Апостолами. 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 Африканская Церковь. Карфагенский Собор включил в свои правила «Послание к папе Римскому Келестину» (424 г.), 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 святых Афанасия и Кирилла в защите Православия, тесный союз Александрии с Римом, установившийся со времени святого 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 IV века на первое место выдвигается Константинопольский Патриархат. Благодаря политическому значению столицы, Константинопольский Патриарх, к которому первому из епископов обращался Император, приобрёл 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. За епископами Нового Рима Халкидонский Собор

признал право принимать апелляции на митрополитов Патриархата: «Аще же на митрополита области епископ, или клирик, имеет неудовольствие, да обращается или к экзарху великия области, или к престолу царствующего Константинополя, и пред ним да судится» (правило 9-е). В конце VI века, со времени святого Иоанна Постника, Константинопольские Первоиерархи усваивают себе титул Вселенских Патриархов, против чего тщетно протестовал папа Григорий Великий. Ещё более отчётливо 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 Львом Исавром были изъяты из юрисдикции Рима и переданы в окормление Константинопольским Патриархам.

Значение остальных Восточных Патриархов, 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 ещё одной неосновательной теории. В толковании на 3-е правило II Вселенского Собора 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» (meta) 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, 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, даёт основание иначе понимать эти правила, как они были понимаемы 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 имён 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 всём согласен и Вальсамон. Однако, в «Кормчей книге» сказано: «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 Константинопольский иерархов на главенство в Церкви во второй половине XI века был выполнен греческий перевод подложной дарственной грамоты Константина Великого папе Сильвестру, на самом деле составленной в Риме не ранее начала IX века. 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 в 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.

Первенствующее значение Константинопольского Патриарха на Православном Востоке не только сохранилось, но даже возросло после падения Константинополя в 1453 году. Завоеватель Ромейской державы Мухаммед II признал Патриарха Геннадия Схолария главою всей «райи» – православных подданных Порты – не только в духовном, но и в гражданском отношении. Константинопольские Патриархи получили в Османской империи статус этнархов. Весьма характерно и такое обстоятельство: Порта входила в сношения с Патриархом через Министерство иностранных дел. Притязания на исключительное место во Вселенской Церкви заявлены были Константинопольской Патриархией вновь в XX столетии, главным образом, в связи с теми гонениями, которые обрушились в начале этого века на самую многочисленную и влиятельную в православном мире Русскую Церковь.

Православная экклезиология, однако, 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 своё место в общем ряду, и это место её закрепляется твёрдо; 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.

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, Албанская) и митрополитами (Польская, Чешских земель и Словакии, Американская). В Константинопольской Церкви признаётся несколько иной диптих: в нём нет места для Православной Церкви в Америке, автокефальный статус которой там не признаётся, а также Грузинской Церкви отведено место после Болгарской – девятое.

История образования Поместных Церквей не оставляет возможности для догматизации преимуществ тех или других первосвятительских кафедр. Сами каноны (3-е правило II Вселенского Собора; 28-е правило IV Вселенского Собора) говорят о политических и, следовательно, исторически преходящих основаниях возвышения престолов. Гражданское положение города определяло, согласно этим канонам, его место в диптихе. 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. Ещё 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»²⁷⁸. Что же касается Востока, то к нему это западное учение неприменимо: происхождение Коринфской Церкви ничуть не менее почтенно, чем происхождение Александрийской Церкви; 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 Западно-Римских императоров. Таким образом, восточная точка зрения, прямо выраженная в 28-м правиле Халкидонского Собора, имеет все основания притязать на общецерковную значимость.

29. Высшее управление в Поместных Церквях

29.1. Канонические принципы устройства высшего управления в Поместных Церквях

В ходе истории Поместные Церкви в I тысячелетии становились всё более крупными образованиями, но основные принципы их внутреннего устройства, будь то митрополии IV века 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 разсуждения; творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без разсуждения 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 тому подобное».

Большая часть правил, конкретизирующих права и обязанности Первоиерарха – главы Поместной Церкви – относится к IV веку – первой половине V века, поэтому обычно первый епископ именуется в этих канонах митрополитом.

Правило 9-е Антиохийского Собора, по сути, представляет собой развёрнутый перифраз 34-го Апостольского правила. Каноны 16-й и 20-й Антиохийского Собора и 19-е правило Халкидонского Собора возлагают на митрополита обязанность созывать Поместные Соборы и предоставляют ему право председательствовать на них. Каноны 4-й и 6-й I 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. Правило 63-е Карфагенского Собора предусматривает посещение первоиерархом подчинённых епископий, иными словами, даёт ему право визитации.

Наконец, согласно 14-му правилу Двукратного Собора, подчинённые 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 святыи 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 XX века сторонники обновленческой тенденции²⁷⁹.

В правилах, однако, определены и границы власти Первоиерарха. В делах, касающихся всей Поместной Церкви, он не может решать ничего важного без согласия собора епископов (34-е, 74-е Апостольские правила; 9-е, 19-е правила Антиохийского Собора). Первоиерарх избирается и поставляется собором зависящих от него епископов и, в случае печальной необходимости, подлежит их суду (1-е правило Ефесского Собора). В парикии подчинённого 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 («Кормчая», 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 году: «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» (8-е правило). По зову Первоиерарха все епископы обязаны являться на указанное им место. Отсутствующие без уважительной

причины подлежат прещению (19-е правило IV Вселенского Собора; 87-е правило Карфагенского Собора; 8-е правило Трулльского Собора).

Чтобы постановления Собора имели законную силу, он, согласно канонам, должен состоять не менее чем из трёх иерархов – митрополита и двух епископов (16-е, 20-е правила Антиохийского Собора). В случае, если бы местные гражданские начальники воспрепятствовали епископу явиться на Собор, то, согласно церковным канонам, они подлежат отлучению (6-е правило VII Вселенского Собора), а на основании 137-й новеллы Юстиниана такие начальники отстранялись от своей должности. К компетенции Собора относятся все дела, касающиеся церковной области, но решаться эти дела должны на общецерковных основаниях, в соответствии с догмами и канонами; в противном случае, Поместная Церковь рискует отпасть от католического единства.

По определению VII Вселенского Собора, вопросы, относящиеся к ведению Соборов, разделяются на «канонические» и «евангельские». Согласно толкованию Вальсамона, «канонические предания суть: законные и незаконные отлучения, определения клириков, управление епископским имуществом и таковое, то есть всё, 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 (17-е правило IV Вселенского Собора; 25-е правило Трулльского Собора), по жалобам клириков на чужого архиерея (9-е правило IV Вселенского Собора) и по жалобам на епископов с обвинением их в действиях, несовместимых с достоинством архиерейского сана (12-е правило Антиохийского Собора). А для всех мирян и клириков, в отношении которых епископ изрёк приговор об их отлучении, Поместный Собор представляет собой вторую апелляционную инстанцию (5-е правило I Вселенского Собора; 6-е, 14-е, 15-е правила Антиохийского Собора). Карфагенский Собор в своём 12-м правиле предусматривает присутствие двенадцати епископов для суда над епископом, шести – для суда над пресвитером, трёх – 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 неписанном обычае, который с незапамятных времён и поныне имеет в Церкви силу правил».

Канонические постановления об избрании митрополитов распространились вначале и на избрание Патриархов. Впоследствии право утверждения Патриархов присвоили себе и светские государи. В XV веке, 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 хартофилак дворца. Собор избирал трёх 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»²⁸⁰.

На упрёки 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»²⁸¹.

Католическими богословами 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 раньше, 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 году подтвердил Собор Бонифация I и отвергнул Собор Евлавия; эдикт Одоакра 484 года о том, что никакой выбор папы не может быть *sine nostrae consultatione* (без совещания с нами. – В. Ц.); закон Теодориха, подтверждающий эдикт Одоакра в этом отношении. После определения Латеранского Собора 1179 года, 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 государя»²⁸². Ещё в XIX веке 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 ενδύμουσα*). Он собирался из митрополитов и епископов, приехавших 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 до конца XVII века

30.1. Русская Церковь в юрисдикции Константинопольского Патриархата

До середины XV столетия Русская Церковь, получившая своё начало от Греческой, не была автокефальной, 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 пятиmillionным населением (а по тем временам это численность населения великой страны).

Правда, академик Е. Е. Голубинский, проводя параллель между основными положениями международного права и теми нормами, которыми руководствуются Поместные Церкви в своих взаимоотношениях, писал: «Частная Церковь Греческая имела совершенно такое же право подчинить себе частную Церковь Русскую, какое право имело бы государство Греческое подчинить себе государство Русское, то есть не имела права ни малейшего и вовсе никакого»²⁸³. И противоположная, с точки зрения Е. Е. Голубинского, зависимость Русской Церкви от Греческой – от Константинопольского Престола – явление более позднее, а прежде Русская Церковь была независима, автокефальна. «Существуют основания думать, – отмечал он, – что первоначально дело было не так, а именно, что Русская Церковь первоначально было получила самостоятельность или независимость»²⁸⁴. Впрочем, сам учёный замечает: «Наше предположение эпизода автокефалии не имеет особенной твёрдости, и мы не настаиваем на нём усиленным образом»²⁸⁵.

Настаивать на первоначальной автокефалии – значило бы настаивать на совершенно беспримерном явлении в церковной истории. Ни в древности, ни в новое время не известно ни одного случая, когда бы новообразованная Поместная Церковь не находилась в течение более или менее длительного времени (часто на протяжении столетий) в канонической зависимости от Церкви-Матери.

Церковное предание, письменные источники, логика церковно-исторического процесса однозначно позволяют говорить о том, что и история Русской Церкви не представляла собой в этом отношении исключения. Русская митрополия в Константинопольских диптихах занимала место в ряду последних: в древнейшем из них – 61-е, а в более позднем, составленном уже при императоре Андронике Палеологе (1306 – 1328 гг.), – 71-е. Рядовые митрополии Константинопольского Патриархата,

занимавшие более почётные места в росписях, по числу православных жителей зачастую уступали не только всей Киевской митрополии, но и нашим отдельным епархиям.

В Византии каноническое основание зависимости Русской Церкви находили в 28-м правиле Халкидонского Собора: «Посему токмо митрополиты областей Понтийския, Асийския и Фракийския, а также епископы у иноплеменников вышереченных областей да поставляются от вышереченнаго святейшаго престола Константинопольския Церкви...» С точки зрения географии, считать русских иноплеменниками Фракии, то есть варварами, земля которых примыкает к этому диоцезу, – это, по меньшей мере, натяжка, но как Церкви-Матери, Константинопольскому Патриархату принадлежало законное право определять статус рождённой от неё Русской митрополии.

Историческая странность заключалась в следующем: наша Церковь была зависима не только от Цареградского Патриарха и Синода, но и от Императора ромеев. 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 курьёзом, однако, для средневекового правового сознания, которому был чужд племенной, национальный сепаратизм, который был проникнут 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, князей, стольников». В своём 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)²⁸⁶.

Киевскому Великому князю в XII веке 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, глубоко укоренённой в правосознании христианского Средневековья.

Существует крайне любопытный исторический документ,

превосходно иллюстрирующий притязательность византийского правосознания. В конце XIV века, когда Ромейская держава включала в себя лишь столицу с её 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 дошёл 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 всё это они имеют великую честь и занимают высокое место в Церкви. И если, по Божью попущению, язычники окружили владения и земли царя, всё 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 царём 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 всё и сверху, и снизу, гласит о царе природном, которого законоположения исполняются во всей вселенной и его только имя повсюду поминают христиане, а не чьё-либо другое»²⁸⁷. И Патриарх Антоний добился тогда того, чтобы на Руси возобновлено было возношение «божественного царского имени».

Константинопольскому Патриархату вместе с Синодом и в согласии с Императором принадлежали следующие права по отношению к Русской Церкви: посвящение русских митрополитов, которое при расширительном толковании этого права соединялось обычно и с назначением их, чаще всего из греков. За время зависимости Русской Церкви было лишь несколько исключений из этого правила. Русские по происхождению митрополиты Иларион и Климент Смолятич были поставлены по воле русских князей и посвящены русскими епископами, но в Константинополе

их митрополитами не признавали и от своих прав назначать на Русь Первоиерархов не отказывались. Назначенные по воле великих князей и родом русские митрополиты Кирилл III, святой Пётр и святой Алексий посвящались в Константинополе.

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 году помимо Киевской митрополии была основана независимая от неё митрополия в Галиче, которая с тех пор несколько раз упразднялась и восстанавливалась вновь. В XIV веке 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 Переяславля в Киев, оттуда во Владимир-на-Клязьме и, наконец, в Москву.

Константинопольские Патриархи требовали от митрополитов предоставления сведений о положении церковных дел на Руси и осуществляли высший надзор за их деятельностью. В патриаршей грамоте 1354 года 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 решались 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 и 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 существующая 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. Епископии Русской Церкви отличались от византийских необычайно огромными размерами, как правило, значительно превосходя византийские митрополии, каждая из которых включала в себя несколько епископий. Первыми кафедрами на Руси были Киевская, Новгородская, Черниговская, Ростовская, Владимиро-Волынская, Белгородская, Туровская, Пинская. Позже были открыты кафедры в Смоленске, Рязани, Перемышле, Владимире-на-Клязьме и в некоторых других городах.

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 нём. 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.

30.2. От начала автокефалии до учреждения Патриаршества

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 митрополит Иона поставлен был в 1448 году 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 «поганных огарян».

Уже в конце XV века, после падения Константинополя и в связи с женитьбой Иоанна III на принцессе из византийского дома Палеологов Софии, а также перенесением императорских регалий в Москву, но, главным образом, конечно, вследствие того, что освободившееся от монголо-татарского ига, необычайно усилившееся Московское княжество стало единственным независимым и, в этом смысле, самодержавным православным государством, на Руси складывается учение о Москве – третьем Риме. Старец Псковского Елизарова монастыря Филофей в посланиях к Василию III и Иоанну III, к дьяку Мисюре Мунехину приходит к выводу, что центр последней монархии римской переходит из одного Рима в другой: из Нового Рима, Константинополя, после «соединения греков с латынею на Осьмом соборе», царство, а вместе с ним и Церковь Православная, «паки в третий Рим бежа, иже есть в новую, великую Русь... Внимай, государю, – пишет старец Великому князю, – яко вся христианския царства снидошася в твое едино, яко два Рима падоша, а третий стоит, и четвертому не быти, уже твое христианское царство инем не останется. Един ты – во всей поднебесней христианом царь»²⁸⁸.

Венчание Московского князя Иоанна IV на царство окончательно закрепило государственно-правовой взгляд на Московского царя, как на правопреемника византийских василевсов, которые традиционно считались защитниками и покровителями Вселенского Православия. Поэтому русские самодержцы не устранились от участия в решении всех важных церковных дел, будь то назначение на архиерейские кафедры,

канонизация святых, церковная дисциплина, монастырское благочиние, церковный суд. По примеру византийских императоров, русские государи считали своим долгом хранить Православие и защищать Церковь от ересей и расколов. Однако, Московские цари, не имевшие такого исторического прошлого, как языческая Римская империя, и поэтому более доступные религиозно-нравственному воздействию Церкви, держали себя по отношению к церковной власти почтительнее и смиреннее, чем василевсы. Несмотря на ряд серьёзных попыток со стороны царей подчинить себе Церковь и в церковных делах стать выше Первоиерархов, в допетровской Руси сохранилась, может быть, в более чистом виде, чем в Византии, симфония церковной и государственной власти.

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 свидетельствует следующее обстоятельство: когда в конце XVI века велись переговоры об учреждении Патриаршества, Константинопольский Патриарх Иеремия предлагал вначале дать Русской Церкви автокефального архиепископа. Следовательно, до тех пор он ещё не признавал её автокефальной, но нужда заставляла Патриархов обращаться в Москву за милостью, и между Константинопольской Патриархией и Московской митрополией вскоре после 1448 года восстановилось церковное общение.

Мнение Н. С. Суворова о том, что в XVII веке во время суда над Патриархом Никоном и даже ещё при Петре I автокефалия Русской Церкви не понималась «в том неограниченном и безусловном смысле, в каком она понимается теперь»²⁸⁹, основано на искажённом представлении о характере автокефалии, отождествляемом канонистом с государственным суверенитетом. Неограниченной и безусловной автокефалии Поместной Церкви по существу быть не может, ибо Вселенская Церковь – это единый живой организм, а не конфедерация отдельных, совершенно независимых друг от друга Церквей. Поместные Церкви не находятся в подчинении одна у другой, однако, они взаимно соподчинены и образуют кафолическое единство. Поэтому участие Патриархов греческого Востока в суде над Патриархом Никоном, которое не являлось безусловно необходимым, но вполне допускалось с канонической точки зрения, нисколько не свидетельствует о неполноте автокефалии нашей Церкви.

Другое дело, что сами Восточные Патриархи, принимая челобитные от русских и творя суд по этим челобитным во время своего пребывания в

России, превышали принадлежащие им законные полномочия и, тем самым, обнаруживали свойственные им неосновательные, но традиционные притязания на исключительное, привилегированное положение Греческой Церкви. Такое церковное, государственно-правовое, историческое и этническое правосознание, характерное для греков, внутренне противоречиво. Если современные греки рассматриваются как ромеи, то, совершенно очевидно, что ромеи они вовсе не в этническом смысле: этнические ромеи (римляне) – это латиняне, а в том смысле, общепринятом в византийскую эпоху, в каком все православные христиане – ромеи. Противопоставляя себя славянам и другим негреческим православным народам, как варварам, они, в сущности, начинают мыслить о себе, как об эллинах в том сложившемся в первые века христианства смысле, когда эллины противопоставлялись христианам. В Церкви же нет места для национального превозношения, тщеславия и амбиций.

Святой Иона, первый автокефальный русский Первоиерарх, имея резиденцию в Москве, носил ещё и 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 XVII века она оставалась зависимой от Константинопольского Патриархата.

Права автокефальных Московских митрополитов относительно подчинённых им епархий соответствовали канонам (34-е, 16-е, 20-е Апостольские правила; 4-е, 6-е правила I Вселенского Собора; 9-е правило Антиохийского Собора; 9-е, 19-е правила IV Вселенского Собора). 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 освящённых Соборах принимали участие не только архиереи, но и

архимандриты, игумены, пресвитеры, носители светской власти: князья, цари, бояре.

Из Поместных Соборов Русской Церкви, когда она была автокефальной митрополией, особую историческую значимость имели следующие: 1491 года – о продолжении пасхалии на восьмую тысячу лет; 1503 года – против жидовствующих и о монастырском землевладении; 1547 и 1549 годов – о канонизации русских святых и 1551 года, издавший свод законов об устройении церковного порядка – «Стоглав». Соборы созывались также и для решения текущих дел: рукоположения епископов на вдовствующие кафедры, суда над архиереями.

30.3. Учреждение Патриаршества

В 1589 году, при царе Феодоре Иоанновиче, по хлопотам боярина Бориса Годунова, на Руси учреждено было Патриаршество. Первый Московский Патриарх святой Иов поставлен был 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».

«Уложенная грамота об учреждении Московского Патриархата» – это один из самых важных документов истории Русской Церкви, Российского государства, а также в сфере взаимоотношений между Поместными Православными Церквями. Отражение в его тексте идеи старца Филофея о Третьем Риме придаёт ему также характер памятника политической, юридической и богословской мысли.

При этом особое значение имеет и то обстоятельство, что под ним 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. Правда, с точки зрения создания этого текста, он – продукт царской канцелярии. Патриарх Иеремия и греческие архиереи поставили свои подписи под документом, мягко говоря, без энтузиазма. Митрополит Монеувасийский Иерофей долго не хотел подписывать «Уложенной грамоты». «Что это за грамота? – допрашивал он дьяка А. Щелкалова. – И что я должен в ней подписывать?» Щелкалов объяснил: «Тут написано, как вы поставили Патриарха и как пришли сюда». – «Тогда почему же не написать её по-гречески и почему не дать предварительно выслушать?..» Иерофей долго не подписывал, говоря, что он опасается, как бы не разделилась Церковь Божия и не явилась бы в ней другая глава и не произошла бы великая схизма. Иерофей признаёт, что, в конце концов, он подписал грамоту только из страха, чтобы его не утопили в Москва-реке. Видимо, царские приставы поугивали Иерофея, как ослушника царской воли. Иеремия должен был заступиться за него и даже, для успокоения совести друга совершил обряд заклęcia на русских, если бы они учинили ту схизму, какой опасался Иерофей²⁹⁰. Так выглядят обстоятельства

подписания «Грамоты» в представлении известного русского историка А. В. Карташева, очевидно, достаточно достоверном.

Эти курьёзные обстоятельства, связанные с поставлением подписей под документом, несомненно, говорят о колебаниях греческих епископов. Тем не менее, они всё-таки подписали «Уложенную грамоту», а значит, хотя в ней и могли быть неудобные для них выражения, но совершенно неприемлемых не было. Было бы всё-таки абсурдно предполагать, что само содержание «Уложенной грамоты» грекам не было известно. Во всяком случае, мы имеем основание при всех своеобразных обстоятельствах составления «Грамоты» рассматривать её, как согласованный документ.

В «Уложенной грамоте» есть место, в котором воспроизводится идея старца Филофея о Третьем Риме. Это место было в своё время предметом как текстологического, так и содержательного исследования Н. В. Сеницыной²⁹¹. И сделанные ею выводы, в целом, адекватны. Представляется, однако, уместным сделать особый акцент на богословском и каноническом аспектах проблемы. В уста Патриарха Нового Рима в «Уложенной грамоте» влагается следующая речь: «Во истину в тебе, благочестивом царе (имеется в виду занимавший тогда царский престол Феодор, сын Иоанна Грозного. – В. Ц.) Дух Святый пребывает, и от Бога сицевая мысль тобою в дело произведена будет (речь идёт 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 аполинариевою ересью, вторый же Рим, иже есть Константинополь, агарянским внуцы от безбожных турок обладаем, твое же, о благочестивый царю, великое Российское царство, третий Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивыя царствия в твое воедино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешися во всей вселенней, во всех христианах, и по Божию Промыслу и Пречистыя Богородицы милости и молитв ради новых чудотворцев великого Российского царства Петра, и Алексия, и Ионы, и по твоему царскому прошению у Бога, твоим царским советом, сие превеликое дело исполнитца»²⁹².

Сравним это место с собственными словами старца Филофея по наиболее аутентичному тексту, бесспорно, подлинного послания к государеву дьяку Михаилу Григорьевичу Мисюре-Мунехину: «Да веси, христолубче и боголюбче, яко вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческим книгам, то есть Ромейское царство. Два убо Рима падоша, а третий стоит,

а четвертому не быти»²⁹³.

Главное отличие формулы, содержащейся в «Уложенной грамоте», от соответствующего места из послания старца Филофея заключается, несомненно, в отсутствии в «Грамоте» пророческого утверждения о том, что четвертому Риму не бывать. Нам сейчас трудно сказать, каким образом в процессе составления документа эта мысль Филофея оказалась исключённой из «Уложенной грамоты»: было ли это сделано по требованию греческой стороны или это было решено в самой канцелярии, изготовившей документ, потому что предвиделось несогласие греков на включение в текст документа этой, столь притязательной и, на основании догматов и канонов, не доказуемой мысли старца, либо пророчество о том, что Москва – последний Рим и четвертому уже не бывать, самими составителями «Грамоты» в Москве сознавалась, как неуместная в официальном церковном документе, связанном с взаимоотношениями двух Поместных Церквей. Устранение этой формулы лишает рассматриваемый документ апокалиптической остроты и эсхатологической перспективы, столь важной для самого старца Филофея и, несомненно, приглушённой 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.

Как бы там ни было, но как раз отсутствие этого существенного элемента из идеологического построения старца Филофея в «Уложенной грамоте» свидетельствует о критическом подходе её составителей к заимствованным у Филофея идеям, и потому позволяет с большей основательностью принимать включённые в «Грамоту» слова, как выражение согласованной позиции, официально принятой иерархами не только Русской, но и Константинопольской Церкви.

Какой же смысл мог вкладываться издателями «Грамоты» в формулу о Москве – третьем Риме? Для ответа на этот вопрос следует внимательнее вчитаться в текст старца Филофея, чтобы предложить адекватную интерпретацию его утверждений о падении первого и нового Рима. Первый Рим, по Филофею, пал из-за ереси Аполлинария. Упоминания о ней нет в приведённой цитате, но о ней говорится в другом месте послания. Связывать эту ересь с особенностями римско-католического вероучения некорректно с историко-догматической точки зрения: Римская Церковь, несомненно, отвергает и всегда отвергала ересь Аполлинария, в изложении которой старец Филофей к тому же приводит суждения крайнего монофизита Евтихия, усваивая их Аполинару, к чему Римская

Церковь, конечно, никакого отношения никогда не имела. Аполлинария старец связывает с учением Римской Церкви через опресноки, употребление которых в Таинстве Евхаристии в Римской Церкви было предметом особенно острой полемики между христианским Востоком и христианским Западом, но, по преимуществу, в ту эпоху, когда сохранялось ещё каноническое общение между Ветхим и Новым Римом, затея богословски более существенный, вполне догматический вопрос о filioque. В нашем контексте историко-догматическая некорректность Филофея не относится к делу, ибо его тут интересует не догматический вопрос сам по себе, ему важно было только констатировать, что в вероучении Римской Церкви есть элемент ереси. Следовательно, Москва, в данном контексте Русская Церковь, сохранила в неповреждённой чистоте переданное от Апостолов и отцов православное учение.

Падение второго, Нового Рима объясняется у Филофея иным образом, без всякого отношения к догматической проблематике. Хотя после Флорентийского Собора и завоевания Константинополя турками в Москве существовали подозрения относительно чистоты Православия у греков, впоследствии явившиеся одной из главных, если не самой главной причиной старообрядческого раскола, в «Уложенной грамоте» эти подозрения, естественно, отразиться не могли. Н. В. Сеницына писала по этому поводу: «Самая существенная характерная черта концепции «Третьего Рима» в составе грамоты 1589 года – значительное ослабление её (то есть концепции антигреческой направленности), и это вполне понятно в контексте грамоты с её апелляцией к авторитету Освященного Собора «великого Российского и Греческого царства», «всего Собора Греческого» и Восточных Патриархов»²⁹⁴. Это утверждение верно только в том случае, если сопоставлять идею о Третьем Риме, как она представлена в «Уложенной грамоте», со всей полнотой смыслов, которые вкладывались в неё в разных русских памятниках более ранней эпохи, но такой вывод нельзя сделать на основании текста самого старца Филофея. В том, что он пишет о падении Константинополя, обнаружить антигреческой тенденции нельзя: «Аще убо великаго Рима стены и столпове и трекровныя полаты не пленены, но души их от диавола пленены быша опреснок ради. Аще убо Агарины внуци Греческое царство приаша, но веры не повредиша, ниже насильствуют греком от веры отступати»²⁹⁵. Антилиатинский пассаж налицо, но ничего антигреческого тут нет, более того, в этой фразе можно уловить и элемент некоей благосклонности к самим поработителям греков, которые не принуждают их «от веры отступати».

В послании, правда, есть и другое: «Девяťдесят лет, како Греческое царство разорися и не созиждется, сия вся случися грех ради наших, понеже они предаша православную греческую веру в латинство»²⁹⁶. Но, с одной стороны, это обвинение в предательстве веры, очевидно, относится всё-таки не ко всем грекам, а к униатским деятелям Ферраро-Флорентийского собора, а с другой – ссылка на грехи не одних только греков, но «грехи наши», то есть всех нас, говорит сама за себя. Речь идёт тут о всеобщей греховности, как исконной причине и личных бед, и общественных, исторических катастроф. Предателей православной веры на соборе во Флоренции осуждали и сами православные греки – последователи святого Марка Ефесского; не могли они отрицать и мысль о всеобщей греховности, поэтому греки не должны были усмотреть в процитированных словах ничего антигреческого. Таким образом, 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 православное независимое от иноверных властей государство.

Но это, конечно, не всё, что мы можем почерпнуть из идеи Третьего Рима, как она выражена и в посланиях старца и в «Уложенной грамоте» об учреждении патриаршества. Косвенным образом само именованье Москвы Третьим Римом содержит уже идею о том, что Рим непреходящ и в этом смысле вечен, ибо после падения одного Рима возникает другой, или, лучше сказать, тот же Рим, но уже на ином месте. В послании к Мисюре Мунехину Филофей приводит такое обоснованье идеи о вечности Рима: «Инако же Ромейское царство неразрушимо, яко Господь в римскую власть написася»²⁹⁷, – аргумент, приемлемый догматически только в том случае, если под Ромейским царством подразумевается Церковь Христова. Но в этих словах заключается, очевидно, и иной, более буквальный и историософский смысл, который, конечно, не может быть обоснован догматически приведённым библейским доводом.

Во взаимосвязи с идеей неразрушимости Римского царства стоит и мысль о принципиальной уникальности, единственности Рима. Старец Филофей пишет государеву дьяку: «Вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя»²⁹⁸, а в «Уложенной грамоте» находим, по существу, развёрнутый перифраз той же мысли: «Твое же, о благочестивый царю, великое Российское царствие, третий

Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивая царствия в твое воедино собрася, и ты един под небесем христьянский царь именуешися во всей вселенней»²⁹⁹.

Таким образом, резюмируя сказанное, можно сделать вывод: идея преемства Москвы Новому Риму, присутствующая в «Уложенной грамоте», включает в себя мысль о том, что Россия – это православное самодержавное государство и что политическим центром православного мира является Москва.

В мае 1590 года Патриарх Иеремия созвал в Константинополе Собор, в котором участвовали Антиохийский Патриарх Иоаким и Иерусалимский Софроний. Рассказав собравшимся иерархам о богатстве и величии московских церквей, щедрости и благочестии русского царя и о просьбе царя устроить Русское Патриаршество, он просил собор утвердить его «хрисовулл» – «Уложенную грамоту о поставлении в Москву Патриарха». Восточные Патриархи признали это дело «благодатным и благословенным» и приняли постановление: «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 Контстантинограда, 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 мая»³⁰⁰. «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. Московскому Патриарху было указано пятое место в диптихе, после Восточных Патриархов. Между тем, согласно 3-му правилу II 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 II 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. Этого сделать не пожелали, хотя в то же время соблюли уместную деликатность по отношению к Российскому царю – покровителю и защитнику православных на Востоке. Его признали единственным православным царём, но Москву Третьим Римом именовать не стали, чтобы поставить её Патриарший Престол после всех Восточных. В Москве таким решением о месте Русской Церкви в православном диптихе не были довольны, но с ним смирились.

30.4. Высшее управление в Русской Церкви в эпоху Патриаршества

От Восточных Патриархов Русский Первосвященитель отличался, прежде всего, тем, что при нём не было постоянного Собора, Синода, какой в то время уже состоял при Патриархах на Востоке; а также тем, что наш Патриарх не являлся третьей инстанцией, возвышающейся над 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.

Вопрос об образовании таких округов ставился у нас на Большом Московском Соборе в 1667 году Восточными Патриархами и на Соборе 1682 года царём Фёдором Алексеевичем, но в обоих случаях был отклонён. Русские архиереи подали челобитную царю Фёдору, умоляя его не делать архиепископов и епископов подвластными митрополитам, «дабы в архиерейском чине не было какого церковного разногласия и меж себя распри и высокости»³⁰¹. Единственным следствием предложения царя Фёдора явилось незначительное увеличение числа епархий. После возвращения Киевской митрополии в юрисдикцию Московской Патриархии, в канун синодальной реформы, на огромной территории нашей Церкви находилось 24 кафедры: одна Патриаршая, 14 митрополичьих, 7 архиепископских и 2 епископских.

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 настольные грамоты духовным лицам, получавшим рукоположение от Патриарха, благословенные грамоты на сооружение церквей, а также вершился суд над клириками и мирянами. Казённый 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. Казённым приказом заведовал архиерейский казначей, обыкновенно из монахов. В Дворцовом приказе сидели светские чиновники – Патриаршие бояре и дьяки.

Патриарший Разряд до Большого Московского Собора 1667 года тоже находился в ведении светских начальников – боярина с дьяками и подьячими. Однако, Собор счёл 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. Собор 1667 года своим постановлением напомнил о древнем каноническом правиле о двукратном созывании собора в течение года (37-е Апостольское правило). Самыми важными из Соборов XVII века были: Собор при Патриархе Филарете (1620 г.), подтвердивший сложившийся на Руси обычай перекрещивать латинян при их присоединении к Православной Церкви; Собор при Патриархе Никоне (1654 г.) об исправлении церковных книг; Собор 1656 года с клятвами на старообрядцев; Большой Московский Собор с участием Восточных Патриархов (1666 – 1667 гг.), подтвердивший клятвы на старые обряды и низложивший Патриарха Никона.

В XVII веке особую остроту приобрёл вопрос об участии царя в церковных делах. Во взаимоотношениях патриаршей и царской власти переломный момент наступил при царе Алексее Михайловиче и Патриархе Никоне, когда бояре сумели убедить царя в том, что Никон, именовавшийся, как и царь, Великим Государем, представляет серьёзную опасность для самодержавия. Результатом этого столкновения, в котором Восточные Патриархи взяли сторону Алексея Михайловича, было низложение Никона (1667 г.). Хрупкое равновесие нарушилось и сместилось в сторону усиления светской, царской власти. Важнейшим последствием этого кризисного момента в истории Русской Церкви явилось упразднение самого Патриаршества и учреждение новой, синодальной формы правления.

31. Высшее управление Русской Церковью в синодальную эпоху

31.1. Период Местоблюстительства

В 1700 году, 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.

Период Местоблюстительства можно, опираясь на формальные основания, рассматривать, как продолжение предыдущей, патриаршей эпохи, поскольку юридически, пока не был учреждён Святейший Синод, Патриаршество не было отменено. Но реальная церковная жизнь при Патриаршем Местоблюстителе митрополите Рязанском Стефане имела существенно иной характер, чем в XVII 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 изменилось значительно в сторону преобладания государства; в этом отношении знаменательным событием стало восстановление Монастырского приказа в 1701 году. 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 XVII столетия Адриан. Второе обстоятельство связано со значительным западным влиянием на церковную жизнь уже в начале XVIII века, чего в таких масштабах в XVII 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 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 XVIII столетия началом нового периода церковной истории, было то, что учреждение Синода не стало совершенно неожиданным событием; реформа обдумывалась, планировалась и готовилась с того момента, как решено было 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 следует всё-таки включить в синодальный период, как это и делается традиционно, но в нём он составляет, естественно, особую эпоху.

31.2. «Духовный регламент» и учреждение Святейшего Синода

В 1718 году митрополит Стефан подал царю жалобу на чрезмерное обременение делами, которые поступали из вдовствующих епархий, и прошение отпустить его из Петербурга в Москву для более удобного управления Патриаршей областью и своей Рязанской епархией. Царь наложил на прошение резолюцию с рядом укоризненных замечаний, а в конце добавил: «А для лучшего впредь управления мнится быть Духовной Коллегии, дабы удобнее такие великие дела исправлять было возможно»³⁰². Епископу Псковскому Феофану (Прокоповичу) Пётр велел составить проект создания новой коллегии.

Проект этот под названием «Духовный регламент» был написан к февралю 1720 года. После утверждения его Сенатом и Освященным Собором, после сбора подписей под ним епископов и степенных монастырей «архимандритов и игумнов», 14 февраля 1721 года состоялось открытие новой Коллегии. В неё вошли митрополит Стефан в должности Президента, два вице-президента – архиепископы Феофан и Феодосий, четыре советника из архимандритов, четыре асессора из пресвитеров и один – из «греческих чёрных 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 Правительствующий 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;

и, несомненно, главное для Петра и Феофана

6. 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 и больший его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство»³⁰³;

7. все члены Коллегии имеют равные голоса и все, не исключая и её президента, подлежат суду Коллегии, в то время, как Патриарх мог бы не захотеть судиться у подчинённых 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 Пётр 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 году 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»³⁰⁴. 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 её,

являясь как бы коллегиальным Патриархом. Равным образом 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 из них, и признавати его яко главу, и ничего превышающего 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.

Ещё одним печальным последствием реформы явилось подчинение церковного правительства светской верховной власти. Для членов Синода составлена была присяга: «Исповедую же с клятвою крайнего судию Духовной сей Коллегии быти самого Всероссийского монарха государя нашего всемилостивейшего»³⁰⁵. Эта присяга просуществовала до 1901 года, почти 200 лет. В «Духовном регламенте» недвусмысленно провозглашалось, что «Коллегиум правительственное под державным монархом есть и от монарха установлено»³⁰⁶. 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 года 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 всё-таки впадать в однобокий критицизм. От него смог удержаться в своей продуманной, взвешенной оценке митрополит Московский святой Филарет: «Духовную Коллегию, которую у протестанта перенял Пётр, Провидение Божие и Церковный Дух обратили

в Святейший Синод»³⁰⁷.

Реформа Петра Великого и архиепископа Феофана смутила церковную совесть иерархии, клира, народа. Тем не менее, она была принята и законопослушным духовенством, и верующим народом, а значит, несмотря на её каноническую ущербность, в ней не было усмотрено ничего такого, что извращало бы строй церковной жизни настолько, чтобы Русская Церковь выпала из католического единства Вселенского Православия. Принятая иерархией и народом, признанная Восточными Патриархами, новая синодальная власть стала законным церковным правительством. И, несмотря на то, что воля императора часто действительно навязываемая была послушному Синоду, эта воля, во-первых, никогда не посягала на чистоту православного вероучения, чего бы Церковь в лице своего Синода не потерпела, а во-вторых, церковный авторитет синодальным актам придавала подпись членов Синода – иерархов; штемпель же «По указу Его Императорского Величества», подобно подписям византийских императоров под определениями Вселенских Соборов, лишь придавал синодальным указам статус государственных законов.

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, канонизировать 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 Церкви, он являлся ещё 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 году, Синодальная область прекратила своё существование. В непосредственном ведении Синода от бывшей синодальной области остались лишь Кремлёвский Успенский собор и ставропигиальные монастыри.

31.3. Высшее церковное управление в синодальную эпоху

Состав Синода со времени его учреждения неоднократно подвергался основательным переменам. Уже при Екатерине I (1725 – 1727 гг.) он был разделён на два апартамента (1726 г.): духовный и экономический. Первый апартамент, в ведении которого оставлены были исключительно духовные дела, состоял из Перовоприсутствующего (после кончины митрополита Стефана в 1722 году новый президент Синода уже не назначался) и шести 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 восстановлено было 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, в результате секуляризации населённых церковных земель от управления ими не была окончательно устранена церковная власть.

При императрице Анне (1730 – 1740 гг) Синод состоял из трёх архиереев, двух архимандритов и двух протоиереев (настоятелей кремлёвских Успенского и Благовещенского соборов). По штатам 1764 года в Синоде положено было состоять трём архиереям, двум архимандритам и одному протоиерею.

По штатам, утверждённым в 1818 году, в Синоде присутствовали семь лиц, один из которых именовался «Первенствующим». При Николае I (1825 – 1855 гг.) места архимандритов в Синоде заняли главный священник гвардии и гренадерских корпусов (он же духовник царя) и главный священник армии и флота. Впоследствии Синод приобрёл исключительно архиерейский состав, что больше соответствовало церковным канонам. В него входили, как его постоянные члены, 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 года. Другие архиереи, которые вызывались в Синод (по его представлению) указами императора на неопределённый срок, именовались «присутствующими в

Синоде». В XX веке в Синод стали вызывать протопресвитеров.

В XVIII столетии Святейший Синод возглавляли такие выдающиеся архипастыри, как митрополит Новгородский Димитрий (Сеченов) и митрополит Новгородский и Петербургский Гавриил (Петров), в XIX – митрополиты Новгородские и Петербургские Михаил (Десницкий), Серафим (Глаголевский), Григорий (Постников), Исидор (Никольский) и митрополит Киевский Иоанникий (Руднев), в начале XX столетия – митрополит Петербургский и Ладожский Антоний (Вадковский) и священномученик Владимир (Богоявленский), митрополит Петербургский, а потом Киевский. В состав Святейшего Синода в качестве его членов в разное время входили такие крупные церковные деятели, как митрополиты Платон (Левшин), святитель Филарет (Дроздов), Филарет (Амфитеатров), святитель Инокентий (Вениаминов), Макарий (Булгаков); для присутствия в Синоде на несколько лет вызывались архиепископы Никанор (Бровкович), Арсений (Стадницкий) (позже митрополит), святой Тихон и Сергей (впоследствии Патриархи) и другие выдающиеся архипастыри.

31.4. Обер-прокуроры Святейшего Синода

В 1722 году указом императора учреждается должность синодального обер-прокурора. Первым обер-прокурором был И. В. Болтин, занимавший эту должность с 1722 по 1725 год.

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»³⁰⁸.

Для высшей церковной власти XIX века 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 приобрёл обер-прокурор.

В круг обязанностей обер-прокурора входило:

наблюдение за исполнением государственных законов по Духовному ведомству и контроль за своевременным исполнением дел;

просмотр протоколов Святейшего Синода, прежде чем они будут приведены в исполнение;

представление докладов Синода императору и объявление Синоду Высочайших повелений;

присутствие на заседаниях Государственного Совета и Комитета Министров по делам Православной Церкви;

через обер-прокурора осуществлялись все сношения Синода с министрами и другими высшими светскими начальниками;

к нему на предварительные заключения поступали все рассматриваемые в Сенате дела, которые касались церковной недвижимости;

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 году. Кроме канцелярии обер-прокурора, существовала ещё и канцелярия Святейшего Синода, но и она подчинялась обер-прокурору. В ней рассматривались и подготавливались дела, которые утверждались Синодом. Обер-прокурору были также подчинены секретари епархиальных духовных консисторий. Помимо трёх упомянутых выше обер-прокуроров, значительным влиянием пользовались также такие обер-прокуроры, как граф Д. А. Толстой в 70-е годы XIX века и В. К. Саблер – в начале XX века.

31.5. Синодальные учреждения

В 1839 году, по инициативе обер-прокурора графа Н. А. Протасова, было учреждено подчинённое обер-прокурору хозяйственное управление, в ведении которого находилось всё имущество и денежные средства Синода. В 1867 году при Святейшем Синоде был открыт Учебный Комитет. Его председатель и девять членов назначались Синодом: председатель – непременно из духовных лиц, а члены – из духовных и светских. Причём, 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 проживающих в Петербурге учёных 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 викария епархии, состояла из архиереев, находящихся на покое в московских монастырях, архимандрита одного из московских ставропигиальных монастырей и протопресвитера Успенского собора. Эти кандидатуры утверждались по представлению Святейшего Синода Высочайшими приказами. 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 под председательством экзарха Грузии состояла из четырёх членов: трёх архимандритов и одного протоиерея. Она имела гораздо более широкие полномочия, чем Московская, являясь своего рода синодальным отделением по управлению грузинскими епархиями. Синодальная контора во главе с экзархом избирала кандидатов на вакантные грузинские кафедры и представляла их для утверждения Синоду. Епископы Грузии, управляя своими епархиями, в своей деятельности находились в зависимости от экзарха и синодальной конторы. Должность экзарха в разное время исполнял ряд выдающихся иерархов – архиепископы, впоследствии митрополиты Феофилакт (Русанов), Исидор (Никольский), Иоанникий (Руднев), священномученик

Владимир (Богоявленский). В ведении Грузино-Имеретинской конторы в конце XIX века состояла также Умрийская духовная миссия, которая впоследствии переподчинена была непосредственно Святейшему Синоду, под прямым управлением которого состояли и другие миссии.

31.6. Проекты преобразования высшего управления Русской Православной Церкви.

Каноническая ущербность синодальной системы отягощала совесть архиереев, клириков и мирян. В царствование Александра II необходимость преобразования церковного строя начинает обсуждаться публично. Чрезвычайно характерна в этом отношении записка А. Н. Муравьёва «О состоянии Православной Церкви в России» (1856 г.), 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 – 1917 годов 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 жёсткой 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.

И сразу обнаружилось разногласия по поводу состава предстоящего Собора. В Петербурге образовалась «группа тридцати двух», провозглашавшая задачу обновления самых основ церковной жизни. Эта группа требовала широкого представительства клириков и мирян на Соборе, и чтобы они (клирики и миряне) получили равные права с епископами в решении всех вопросов церковной жизни. В данной тенденции откровенно проявились сословно-партийные интересы обновленцев, стремление закрепить побольше прав и привилегий за белым духовенством за счёт епископата и монашества; монашествующих не епископов представители «группы тридцати двух» вообще считали

нецелесообразным и неканоничным призывать на собор. «Не считая правильной мысль, что первый Собор, по встречающимся для совершенной организации его затруднениям, может состоять из одних только епископов, мы полагаем, что он-то, прежде всего, и должен обладать характером всецерковного представительства», – отмечалось в мае 1905 года в записке «группы тридцати двух» митрополиту Петербургскому Антонию (Вадковскому) – 200-летнее отсутствие Соборов и современное положение высшей иерархии, не избираемой, как встарь, самими Церквями, то есть клиром и народом самих вдовствующих Церквей, обязательно требует участия на соборах низшей иерархии и мирян»³⁰⁹.

Обновленцы пугают своих оппонентов церковным расколом, который произойдёт, если их требования о равноправном участии клириков и мирян в Соборе не будут приняты. «Епископы выработают и утвердят в Соборе проект устройства; но решение их не получит силы только от того, что оно будет единогласным желанием всех епископов. Церковь скажет или, по крайней мере, может сказать, что не одобряет такого устройства дел, не желает его и признаёт не соответствующим ни действительным её потребностям, ни хранимому ею преданию. Права или не права будет эта, невольно отрешённая от епископов Церковь, но раскол произойдёт»³¹⁰, – писал член «Союза церковного обновления» Н. П. Аксаков. Для Первоиерарха Русской Церкви авторы «Записки» предусматривали титул архиепископа столичного города или даже Патриарха, но не хотели наделить его никакими административными правами по отношению к другим епископам, предоставляя лишь первенство чести.

Совершенно противоположных убеждений о характере предстоявших преобразований высшей церковной власти придерживался епископ Антоний (Храповицкий). «Епископы, – писал он тогда, – имеют над собой не только Патриарха, но и изъявляют готовность подчиниться митрополитам. Власть Патриарха получит ведь только один, а остальные сделаются его послушниками: семеро (имеются в виду митрополиты, стоящие во главе митрополичьих округов) – непосредственными, а прочие 92 – послушниками митрополита. Это столько же похвально со стороны епископов, сколько полезно для Церкви, ибо при ослаблении общей церковной дисциплины необходима твёрдая власть и над всеми нами»³¹¹. Епископ Антоний выступал за исключительно епископский состав ожидаемого Собора.

С глубоким разбором вопроса о составе поместного собора выступил в печати архиепископ Финляндский Сергей (будущий Патриарх). Он

писал: «Можно ли, стоя на строго канонической точке зрения, утверждать, что клирики и миряне имеют право, наравне с епископами, участвовать с решающим голосом в областных Соборах... Ответ может быть только отрицательный. Что клир и миряне обязательно присутствовали на соборах и что некоторые из них принимали в рассуждениях Собора самое замечательное участие, это правда... Но сказать, чтобы таков был закон церковный, обязательный для всех, чтобы этого требовали правила Святых Апостол и Святых Вселенских и Поместных Соборов... невозможно. «Книга правил» не содержит никаких узаконений для участия клира и мирян в областных Соборах и, напротив, всюду, где говорит о Соборах, говорит только об епископах и никогда о пресвитерах, клириках и мирянах (19-е правило IV Вселенского Собора; 8-е правило Трулльского Собора; 6-е правило VII Вселенского Собора; 14-е, 27-е, 87-е, 141-е, 142-е правила Карфагенского Собора; 40-е правило Лаодикийского Собора и прочие)³¹².

Однако ради единства и мира церковного, архиепископ Сергей считал допустимым призвать для участия в Соборе клириков и мирян: «Но, – отмечал он, – нужно поставить это участие так, чтобы оно не разрушало... основного принципа канонического строя»³¹³. Для этого архиепископ Сергей предлагал ввести в положение о Соборе такое условие: «Всякое постановление общего Собора, достигнуто ли оно путём голосования или без него, получает силу закона, но может быть опротестовано с указанием мотивов и передано на рассмотрение Собора одних епископов. Если постановление имеет характер догматико-канонический, для протеста достаточно одного голоса, кому бы он ни принадлежал. Во всех остальных случаях необходимо, чтобы протест был заявлен или поддержан не менее как одной четвертью присутствующих»³¹⁴. Епископат, в целом, стоял на позициях, выраженных в выступлениях архиепископов Антония и Сегрия. В том же духе был составлен доклад Святейшего Синода, представленный государю в 1905 году.

Специально учреждённое Предсоборное Присутствие подготовило материалы для предстоящего Поместного Собора и было распущено указом святого императора Николая II. Работу присутствия продолжил Святейший Синод, который 5 апреля 1907 года 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 году 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 года имел статус главы Церкви, возникла 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 году Предсоборный Совет, работавший под председательством архиепископа Финляндского Сергия, подготовил «Положение о Всероссийском Поместном Соборе».

32. Определения Поместного Собора 1917 – 1918 годов о высшем церковном управлении

32.1. Созыв Поместного Собора 1917 – 1918 годов и его состав

Поместный Собор Российской Православной Церкви, состоявшийся в 1917 – 1918 годах, 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 её самоопределения в новых исторических условиях, сумела выправить деформации, которые она претерпела в синодальный период и, тем самым, обнаружила свою неотмирную природу.

Деяния Собора совершались в революционное время, когда стремительно менялся облик страны. Совершенно устранившись от общественной жизни собор не мог и не хотел. Хотя в своей реакции на происходящие события некоторые члены Собора, главным образом из мирян, обнаружили политическую ангажированность, в целом, однако, Поместный Собор сумел воздержаться от поверхностных политических оценок и «своим соборным разумом (вопреки отдельным репликам) избрал путь просвещения светом Евангельских истин всей христианской жизни, проявив заботу о том, чтобы частные вопросы и политические интересы не заслонили абсолютных нравственных ценностей»³¹⁵.

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 четырёх лавр, настоятели Соловецкого и Валаамского монастырей, Саровской и Оптиной пустыни, 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 трёхступенчатыми: 23 июля 1917 года 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 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 совещании 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 Собора³¹⁶.

Деяния Собора продолжались более года. Состоялось три сессии: первая заседала с 15 августа по 9 декабря 1917 года, до Рождественских каникул, вторая – с 20 января 1918 года по 7 (20) апреля, третья – с 19 июня (2 июля) по 7 (20) сентября.

Своим Почётным Председателем Собор утвердил старейшего иерарха Русской Церкви митрополита Киевского священномученика Владимира. Председателем Собора избран был митрополит Московский святой Тихон. Составлен был 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, причём в совершенно новых условиях, когда, вслед за падением самодержавия, распался прежний тесный союз Церкви и государства. Тематика соборных деяний носила поэтому, по преимуществу, церковно-устроительный канонический характер.

32.2. Учреждение Патриаршества

11 октября 1917 года Председатель Отдела высшего церковного управления епископ Астраханский святой Митрофан выступил на пленарном заседании с докладом, которым открывалось главное событие в деяниях Собора – восстановление Патриаршества. Предсоборный совет в своём проекте устройства высшего церковного управления не предусматривал Первосвятительского сана. При открытии Собора лишь немногие из его членов, главным образом епископы и монашествующие, являлись убеждёнными сторонниками восстановления Патриаршества. Но когда вопрос о первом епископе был поставлен в отделе высшего церковного управления, его восприняли там с большим пониманием. На каждом последующем его заседании мысль о Патриаршестве приобретала всё больше приверженцев, претворяясь в исповедание соборной воли и соборной веры Церкви. Но седьмом заседании отдел принимает решение не медлить с великим делом восстановления Первосвятительского престола и ещё до завершения обсуждения всех деталей структуры высшей церковной власти предложить Собору восстановить сан Патриарха.

Обосновывая это предложение, священномученик Митрофан напомнил в своём докладе, что Патриаршество известно на Руси с самого её Крещения, ибо в первые столетия своей истории Русская Церковь пребывала в юрисдикции Константинопольского Патриархата. При митрополите Ионе Русская Церковь стала автокефальной, но принцип первосвятительского возглавления остался в ней непоколебимым. Впоследствии, когда Русская Церковь выросла и окрепла, поставлен был первый Патриарх Московский и всея Руси.

Упразднение Патриаршества Петром I нарушило святые каноны. Русская Церковь лишилась своего главы. Синод оказался учреждением, лишённым твёрдой почвы на нашей земле. Но мысль о Патриаршестве продолжала теплиться в сознании русских людей, как «золотая мечта». «Во все опасные моменты русской жизни, – сказал епископ Митрофан, – когда кормило церковное начинало накреняться, мысль о Патриархе воскресала с особой силой... время повелительно требует подвига, дерзновения, и народ желает видеть во главе жизни Церкви живую личность, которая собрала бы живые народные силы...»³¹⁷

Обращаясь к канонам, епископ Митрофан напомнил, что 34-е Апостольское правило и 9-е правило Антиохийского Собора повелительно требуют: в каждом народе должен быть первый епископ, без рассуждения

которого другие епископы ничего не могут творить, как и он без рассуждения всех.

На пленарных заседаниях Собора вопрос о восстановлении Патриаршества обсуждался с необычайной остротой.

Главным аргументом сторонников сохранения синодальной системы было опасение, как бы учреждение Патриаршества не ущемило соборного начала в жизни Церкви. Без смущения повторяя софизмы архиепископа Феофана (Прокоповича), князь А. Г. Чагадаев говорил о преимуществах «коллегии», которая может соединять в себе различные дарования и таланты, в сравнении с единоличной властью. «Соборность не уживается с единовластием, единовластие несовместимо с соборностью»³¹⁸, – настаивал профессор Б. В. Титлинов вопреки бесспорному историческому факту: с упразднением Патриаршества перестали созываться Поместные Соборы, которые регулярно созывались в допетровские времена, при Патриархах.

Более остроумно возражал против Патриаршества протоиерей Н. П. Добронравов. Он воспользовался рискованным аргументом поборников Патриаршества, когда в пылу полемики они готовы были заподозрить синодальную систему управления не только в канонической ущербности, но и в неправославии. «Наш Святейший Синод признаётся всеми Восточными Патриархами и всем православным Востоком, – сказал он, – а здесь говорят, что он не канонический или еретический. Кому же нам верить? Скажите же нам, что Синод: Святейший или не Святейший?»³¹⁹ Речь на Соборе шла, однако, о деле слишком серьёзном, и от необходимости его решения не могла избавить даже самая искусная софистика.

В выступлениях сторонников восстановления Патриаршества, помимо канонических принципов, самым весомым доводом была история Церкви. Отметая наветы на Восточных Патриархов протоиерея Н. Г. Попова, профессор И. И. Соколов напомнил Собору о светлом облике святых предстоятелей Константинопольской Церкви; другие ораторы воскрешали в памяти участников Собора высокие подвиги святых Московских Первосвятителей.

И. Н. Сперанский в своей речи проследил глубокую внутреннюю связь между первосвятительским служением и духовным ликом допетровской Руси: «Пока у нас на святой Руси был верховный пастырь Святейший Патриарх, наша Православная Церковь была совестью государства; у неё не было каких-либо юридических прерогатив над государством, но вся жизнь последнего проходила как бы пред её глазами

и освящалась ею с её особенной, небесной точки зрения... Забывались заветы Христовы, и Церковь в лице Патриарха дерзновенно поднимала свой голос, кто бы ни были нарушители... В Москве идёт расправа со стрельцами. Патриарх Адриан – последний русский Патриарх, слабенький, старенький... берёт на себя дерзновение... «печаловаться», ходатайствовать за осуждённых»³²⁰

Многие ораторы говорили об упразднении Патриаршества, как о страшном бедствии для Церкви, но вдохновенней всех – архимандрит Иларион (Троицкий): «Зовут Москву сердцем России. Но где же в Москве бьётся русское сердце? На бирже? В торговых рядах? На Кузнецком мосту? Оно бьётся, конечно, в Кремле. Но где в Кремле? В Окружном суде? Или в солдатских казармах? Нет, в Успенском соборе. Там, у переднего правого столпа, должно биться русское православное сердце. Святотатственная рука нечестивого Петра свела Первосвятителя Российского с его векового места в Успенском соборе. Поместный Собор Церкви Российской от Бога данной ему властью поставит снова Московского Патриарха на его законное неотъемлемое место»³²¹.

В ходе соборного обсуждения вопрос о восстановлении сана Первоиерарха был освещён со всех сторон. Восстановление Патриаршества предстало перед членами Собора, как повелительное требование канонов, как необходимость исполнения религиозных чаяний православного народа, как веление времени.

28 октября 1917 года 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 определённые 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, подотчётен Собору»³²².

Профессором И. И. Соколовым был прочитан доклад о способах избрания Патриархов в Восточных Церквях. Опираясь на исторические прецеденты, Соборный Совет предложил такую процедуру избрания: соборяне должны подать записки с именами трёх кандидатов. Если ни один из кандидатов не получит абсолютного большинства, проводится

повторное голосование, и так до тех пор, пока три кандидата не получат большинства. Потом жребием из них будет избран Патриарх. Против избрания жребием возражал епископ Черниговский Пахомий: «Окончательное избрание... Патриарха... следовало бы предоставить одним епископам, которые и произвели бы это избрание тайной подачей голосов»³²³. Но Собор всё-таки принимает предложение Соборного Совета о жребии. Прерогативы епископата этим не ущемлялись, поскольку архиереи добровольно сообразовали предоставить великое дело избрания первосвященника на волю Божию. По предложению В. В. Богдановича решено было, что при первом голосовании каждый член собора подаст записку с именем одного кандидата и только при последующих голосованиях будут подаваться записки с тремя именами.

Возникали и такие вопросы: можно ли выбирать Патриарха из мирян? (на сей раз было решено выбирать из лиц священного сана); можно ли выбирать женатого? (на это профессор П. А. Прокошев резонно заметил: «Невозможно голосовать по таким вопросам, на которые ответ дан в канонах»³²⁴).

5 ноября 1918 года из трёх кандидатов, получивших большинство голосов, Патриархом избран был митрополит Московский святой Тихон.

32.3. Определения Поместного Собора 1917 – 1918 годов об органах высшего церковного управления

С восстановлением Патриаршества преобразование всей системы церковного управления не было завершено. Краткое Определение от 4 ноября 1917 года впоследствии было дополнено целым рядом развёрнутых 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 её 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 года устанавливается 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 чинов Синода и Высшего Церковного Совета. Ввиду опасного для Церкви развития политических событий 24 января 1918 года 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 в канун его кончины, послужив спасительным средством для сохранения канонического преемства Первосвятительского служения.

Поместный Собор 1917 – 1918 годов образовал два органа управления Церковью в период между Соборами: Священный Синод и Высший Церковный Совет. К компетенции Синода были отнесены дела иерархически-пастырского, вероучительного, канонического и литургического характера, а в ведение Высшего Церковного Совета – дела церковно-общественного порядка: административные, хозяйственные, школьно-просветительные. И, наконец, особо важные вопросы, связанные с защитой прав Русской Православной Церкви, подготовкой к предстоящему Собору, открытием новых епархий, подлежали решению совместного присутствия Синода и Высшего Церковного Совета.

На основании определения «О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете», в состав Синода входили (помимо его Председателя – Патриарха) ещё 12 членов: митрополит Киевский по должности, 6 архиереев по избранию Собором на три года и 5 епископов, призываемых по очереди сроком на один год. Из 15-ти членов Высшего Церковного Совета, возглавляемого, как и Синод, Патриархом, 3 архиерея делегировались Синодом, а один монах, пять клириков из белого духовенства и шесть мирян избирались Собором.

Хотя в канонах ничего не говорится об участии клириков и мирян в деятельности органов высшей церковной власти, в них нет запрета на такое участие. Привлечение клириков и мирян к церковному управлению обосновано примером самих апостолов, сказавших некогда: «Нехорошо нам, оставив слово Божие, пещись о столах» (Деян. 6, 2), – и передавших хозяйственные попечения семи мужам, традиционно именуемым диаконами, которые, однако, по авторитетному разъяснению отцов Трулльского Собора (правило 16-е), были не священнослужителями, а мирянами.

Поместный Собор принял также определение по проекту Положения о временном высшем управлении Православной Церкви на Украине, которым предусматривалась автономия Украинской Церкви в местных церковных делах.

33. Высшее управление Русской Православной Церковью в период с 1918 по 1988 годы

33.1. Высшее церковное управление с 1918 по 1945 год

Высший Церковный Совет просуществовал в Русской Церкви недолго. Уже в 1921 году в связи с истечением трёхлетнего межсоборного срока прекратились полномочия избранных на Соборе членов Синода и Высшего Церковного Совета, а новый состав этих органов был определён единоличным Указом Патриарха в 1923 году. Указом Патриарха Тихона от 18 июля 1924 года Синод и Высший Церковный Совет были распущены. Временный Патриарший Синод был образован Патриархом Тихоном в 1923 году и просуществовал до его кончины.

В мае 1927 года 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»³²⁵. 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 года Указом митрополита Сергия.

25 декабря 1924 года (7 января 1925 года) святитель Тихон составил следующее распоряжение: «В случае нашей кончины наши Патриаршие права и обязанности до законного выбора Патриарха предоставляем 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 в Высокопреосвященнейшему Петру, митрополиту Крутицкому»³²⁶.

На основании этого распоряжения сонм архипастырей, в составе 60 иерархов, собравшихся на погребение Патриарха Тихона, 30 марта (12 апреля) 1925 года 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 Пётр «не имеет права уклониться от возлагаемого на него послушания»³²⁷.

Священномученик митрополит Пётр (Полянский) возглавлял Русскую Церковь в качестве Местоблюстителя до 6 декабря 1925 года. Своим распоряжением от 23 ноября (6 декабря) на случай невозможности для него исполнять обязанности Местоблюстителя он поручил временное исполнение этих обязанностей митрополиту Сергию (Старгородскому), который и приступил к их отправлению 23 ноября (6 декабря) 1925 года в должности Заместителя Местоблюстителя. С 13 декабря 1926 года по 20 марта 1927 года 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 лишён был возможности управлять церковными делами. 20 мая 1927 года кормило высшей церковной власти вернулось к митрополиту Нижегородскому Сергию (с 1934 года митрополит Московский и Коломенский). 27 декабря 1937 года, после получения ложной информации о кончине митрополита Петра (в действительности митрополит Пётр был расстрелян позже, в 1937 году), он принял должность Патриаршего Местоблюстителя.

8 сентября 1943 года 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.

Святейший Патриарх Сергей почил в 1943 году. После его кончины Русскую Церковь возглавил, согласно завещанию почившего первосвятителя, в должности Местоблюстителя митрополит Ленинградский Алексей (Симанский).

33.2. Поместный Собор 1945 года и «Положение об управлении Русской Православной Церковью»

31 января 1945 года в Москве открылся Поместный Собор, в котором участвовали все епархиальные архиереи вместе с представителями от клира и мирян своих епархий. Среди почётных гостей на Соборе присутствовали: Патриархи Александрийский – Христофор, Антиохийский – Александр III, Грузинский – Каллистрат; представители Константинопольской, Иерусалимской, Сербской и Румынской Церквей. Всего на Соборе было 204 участника. Право голоса на нём 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 своём первом заседании Собор утвердил «Положение об управлении Русской Православной Церковью», которое включало в себя 48 статей. В отличие от документов собора 1917 – 1918 годов, в указанном «Положении» наша Церковь называется не Российской, а, как и в древности, Русской. В первой статье «Положения» повторена статья «Определения» от 4 ноября 1917 года о том, что высшая власть в Церкви (законодательная, административная и судебная) принадлежит Поместному Собору (ст. 1), при этом опущено только слово «контролирующая». Не говорится также о том, что Собор созывается «в определённые сроки»³²⁸, как это предусматривалось в «Определении» 1917 года. В статье 7-й «Положения» сказано: «Патриарх для решения созревших 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 созыву»³²⁹.

Шестнадцать статей «Положения об управлении Русской Православной Церковью» объединены в его 1-й отдел, озаглавленный «Патриарх». В статье 1-й, со ссылкой на 34-е Апостольское правило, говорится, что Русская Православная Церковь возглавляется Святейшим Патриархом Московским и всея Руси и управляется им совместно с Синодом. В этой статье, в отличие от «Определения» от 7 декабря 1917 года, нет упоминания о Высшем Церковном Совете, поскольку в новом «Положении» этот орган вовсе не предусмотрен. В статье 2-й

«Положения» речь идёт о возношении имени Патриарха во всех храмах Русской Православной Церкви в нашей стране и за рубежом. Дается и молитвенная формула возношения: «О Святейшем Отце нашем (имя) Патриархе Московском и всея Руси». Каноническое основание данной статьи 15-е правило Двукратного Собора: «Аще который пресвитер, или епископ, или митрополит, дерзнет отступить от общения со своим Патриархом и не будет возносить имя его... в Божественном тайнодействии... такому Святый Собор определил быти совершенно чужду всякого священства...» Статья 3-я «Положения» предоставляет Патриарху право обращаться с пастырскими посланиями по церковным вопросам к Полноте Русской Православной Церкви.

В статье 4-й говорится о том, что Патриарх от лица Русской Православной Церкви ведёт сношения по церковным делам с предстоятелями других автокефальных Православных Церквей. Согласно «Определению» от 8 декабря 1917 года, Патриарх должен был сноситься с автокефальными Церквями во исполнение постановлений Всероссийского Церковного Собора или Священного Синода, а равно и от своего имени. Церковная история и каноны знают как примеры обращения Первоиерархов к Предстоятелям автокефальной Церкви от своего имени (каноническое послание архиепископа Александрийского Кирилла Антиохийскому Патриарху Домну и послание Патриарха Константинопольского Тарасия папе Адриану), так и примеры обращения Первоиерархов от имени Собора (Окружное послание архиепископа Геннадия к митрополитам и папе Римскому отправлено Первоиерархом от имени своего и «с ним Святого Собора»).

Статья 5-я «Положения», соответствующая параграфу «М» статьи 2-й «Определения» Собора 1917 – 1918 годов, предоставляет Патриарху право «в случае нужды преподавать преосвященным архиереям братские советы и указания касательно их должности и управления»³³⁰. «Определение» Собора 1917 – 1918 годов не ограничивало преподавание братских советов «случаями нужды» и предоставляло Патриарху право давать советы епископам не только относительно исполнения ими их архиерейского долга, но и «относительно их личной жизни». В истории Древней Церкви примером советов Первоиерарха подчинённым ему архиереям служат канонические послания Первоиерарха Понтийской диоцезальной Церкви святителя Василия Великого епископу Тарсскому Диодору (правило 87-е), хореепископам (правило 89-е) и подчинённым ему епископам митрополии (правило 90-е).

Согласно статье 6-й «Положения», «Патриарху принадлежит право

награждать преосвященных архиереев установленными титулами и высшими церковными отличиями»³³¹. В статьях 8-й и 9-й «Положения» говорится о правах Патриарха, как епархиального архиерея. В отличие от статей 5-й и 7-й «Определения» Собора 1917 – 1918 годов, здесь ничего не сказано о ставропигиальных монастырях.

«Положение» 1945 года даёт Патриаршему наместнику более широкие права, чем «Определение» Собора 1917 – 1918 годов. Он носит другой титул – не Коломенский и Можайский, как ранее, а митрополит Крутицкий и Коломенский – и на основании статьи 19-й «Положения» является одним из постоянных членов Синода.

Статья 11-я «Положения» гласит: «По вопросам, требующим разрешения Правительства СССР, Патриарх сносится с Советом по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР»³³².

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 святого 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 года устанавливались на основании канонов, а также в соответствии с «Определениями» Поместного Собора 1917 – 1918 годов, которые сохраняли силу в части, не отменённой или не изменённой позднейшими законодательными актами и не утратившей значения в связи с новыми обстоятельствами, например, исчезновением самих институтов, о которых говорится в этих определениях.

В статьях 14-й и 15-й «Положения» речь идёт об избрании Патриарха. «Вопрос о созыве Собора (для избрания Патриарха) ставит Священный Синод под председательством Местоблюстителя и определяет время созыва не позднее шести месяцев по освобождении Патриаршего Престола»³³³. Местоблюститель председательствует на Соборе. Срок для избрания Патриарха не указан в самих канонах, но он определён в 1-й главе 123-й новеллы Юстиниана, которая включена в «Номоканон в XIV титулах» и в нашу «Кормчую книгу», и составляет шесть месяцев. В «Положении» ничего не говорится о составе Собора, созываемого для избрания Патриарха. Но на самом Соборе 1945 года, принявшем «Положение», и на Соборе 1971 года 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.

В «Положении» Собора 1945 года о Местоблюстителе говорится в статьях 12 – 15. Отличие этих статей от соответствующих положений, предусмотренных в «Определениях» Собора 1917 – 1918 годов, заключалось в том, что Местоблюститель не избирается: в эту должность должен вступить старейший по хиротонии постоянный член Священного Синода. Согласно «Положению», Местоблюститель назначается лишь после освобождения Патриаршего Престола, то есть, пока Патриарх жив и не оставил Престол, даже если он в отпуске, болен или находится под судебным следствием, Местоблюститель не назначается.

В статье 13-й говорится о правах Местоблюстителя. Как и сам Патриарх, он управляет Русской Церковью совместно с Синодом; имя его возносится за богослужением во всех храмах Русской Православной Церкви; он обращается с посланиями ко всей Русской Церкви и к Предстоятелям Поместных Церквей. Но, в отличие от Патриарха, Местоблюститель сам, когда найдёт это нужным, не может ставить вопрос о созыве Собора архиереев или Поместного Собора с участием клира и мирян. Данный вопрос ставит Синод под его председательством. Причём, речь может идти лишь о созыве Собора для избрания Патриарха и не позднее шести месяцев с момента освобождения Патриаршего Престола. «Положение» не предоставляет Местоблюстителю права награждать архиереев титулами и высшими церковными отличиями.

Священный Синод, согласно «Положению об управлении Русской Православной Церковью» 1945 года, отличался от Синода, образованного в 1918 году, тем, что он не делил свою власть с Высшим Церковным Советом и имел иной состав; а от Временного Синода при Заместителе Местоблюстителя он отличался наличием реальной власти, тем, что не являлся только совещательным органом при Патриархе.

Составу Синода посвящены статьи 17 – 21 «Положения». Священный Синод, согласно «Положению», состоял из Председателя (Патриарха) и постоянных членов: митрополитов Киевского, Минского и Крутицкого (Архиерейский Собор 1961 года 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 вызываются поочерёдно на полугодовую сессию, согласно списку архиереев – по старшинству (для этого все епархии разделены на три группы). Вызов архиерея в Синод не обусловлен двухлетним пребыванием его на кафедре. Синодальный год разделён на две сессии: с марта по август и с сентября по февраль.

В отличие от соответствующего «Определения» Поместного Собора

1917 – 1918 годов, в котором подробно регламентирована компетенция Синода, в «Положении» ничего не говорится о круге подведомственных ему дел. Однако, в статье 1-й «Положения» предусматривалось, что управление Русской Церковью осуществляется Патриархом совместно со Священным Синодом. Следовательно, все важные общецерковные дела решаются Патриархом не единолично, а в согласии с возглавляемым им Синодом.

**34. Высшее управление Русской Православной Церкви
с 1988 по 2000 год**

34.1. Высшее церковное управление по «Уставу об управлении Русской Православной Церкви» 1988 года³³⁴

В год тысячелетнего юбилея Крещения Руси, когда в условиях кризиса советского режима во взаимоотношениях Церкви и государства, а также Церкви и официально признанных общественных структур обозначились существенные перемены, с 6 по 9 июля 1988 года 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» ввёл 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 годов, 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 года, Священным Синодом.

На основании «Устава» 1988 года 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; канонизировать святых; избирать Святейшего Патриарха; утверждать постановления Архиерейского Собора – тем самым, Архиерейский Собор ставился в подчинённое положение по отношению к Поместному Собору. Поместному Собору «Устав» предоставил право оценивать деятельность Священного Синода и его учреждений; устанавливать процедуру для всех церковных судов; осуществлять церковный контроль за реализацией отношений между Церковью и государством; принимать решения по вопросам о взаимоотношениях с Православными Церквями и инославными исповеданиями; выражать озабоченность проблемами, волнующими

страну и всё человечество; учреждать общецерковные награды. Поместный Собор, в соответствии с «Уставом» 1988 года, являлся последней инстанцией, которой подсуден Патриарх, а также по всем делам, предварительно рассмотренным Архиерейским Собором и переданным ему.

Поместный Собор, по «Уставу» 1988 года, возглавляется Председателем – Патриархом или, в его отсутствие, Местоблюстителем Патриаршего Престола. Президиум Собора состоит из Председателя и его заместителей в составе восьми лиц в архиерейском сане. Секретариат собора возглавляется архиереем. Собор избирает председателей (в архиерейском сане), членов и секретарей своих рабочих органов. Президиум, секретарь и председатели рабочих органов составляют Соборный Совет, который является руководящим органом Собора.

Все архиереи, члены Собора, в соответствии с «Уставом» 1988 года, составляют Архиерейское Совецание, которое созывается Председателем Собора, Советом Собора или по предложению одной трети архиереев. В его задачу входит обсуждение тех постановлений, которые особенно важны и вызывают сомнение с догматической и канонической точки зрения. Если решение Собора отвергается двумя третями присутствующих архиереев, оно повторно выносится на соборное рассмотрение. После повторного отвержения двумя третями 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.

В предверии Поместного Собора Архиерейский Собор должен был, согласно «Уставу», вносить предложения, касающиеся повестки дня, программы и регламента заседаний Поместного Собора, а также процедуры избрания Патриарха. «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. Священный Синод, в соответствии с «Уставом», подотчётен Архиерейскому Собору. Архиерейский Собор, согласно «Уставу», является 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.

Председателем Архиерейского Собора, по «Уставу» 1988 года, является Святейший Патриарх или Местоблюститель Патриаршего Престола. Президиум Архиерейского Собора составляет Священный Синод: секретарь Собора избирается из числа членов Синода. Как и постановления Поместного Собора, решения Архиерейского Собора вступают в силу сразу после их принятия, но право окончательного их утверждения принадлежит Поместному Собору.

Предстоятель Русской Православной Церкви, Святейший Патриарх Московский и всея Руси, согласно «Уставу» 1988 года, управляет церковью вместе со Священным Синодом, при этом в «Уставе» делается ссылка на 34-е правило святых Апостолов и 9-е правило Антиохийского Собора.

Круг обязанностей Святейшего Патриарха «Устав» 1988 года определяет следующим образом: Патриарх созывает Поместные и Архиерейские Соборы, назначает заседания Синода и председательствует на них, несёт ответственность за исполнение постановлений Соборов и Синода, представляет Соборам отчёты о жизни Церкви в межсоборный период, осуществляет начальственное наблюдение за всеми синодальными учреждениями и духовными школами, обращается с посланиями к Полноте Русской Церкви, вступает в сношения с Предстоятелями Православных Церквей и главами иных исповеданий, представляет Русскую Церковь перед государственной властью, издаёт указы о назначении епархиальных и викарных архиереев, руководителей синодальных учреждений, ректоров духовных школ и других должностных лиц, назначаемых Синодом, заботится о своевременном замещении архиерейских кафедр, об исполнении архиереями своих архипастырских обязанностей, поручает архиереям временное управление епархиями, имеет право визитации всех епархий Русской Церкви, даёт архиереям братские советы, принимает жалобы на архиереев и даёт им надлежащий ход, награждает архиереев титулами и высшими церковными отличиями, а клириков и мирян – церковными наградами, утверждает присуждение учёных степеней и званий, имеет попечение о своевременном изготовлении святого мира.

Патриарх является епархиальным архиереем Московской епархии. По его указанию Московской епархией управляет на правах епархиального архиерея патриарший наместник, носящий титул митрополита Крутицкого

и Коломенского.

Сан Патриарха является пожизненным. 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. Согласно «Положению об управлении Русской Православной Церковью», изданному Поместным Собором 1945 года, местоблюститель не избирался, им становился старейший по хиротонии постоянный член Синода. В период междупатриаршества Русской Церковью управляет Священный Синод во главе с Местоблюстителем. Не позднее шести месяцев по освобождению Патриаршего Престола Местоблюститель и Священный Синод созывают Поместный Собор для избрания нового Патриарха.

Кандидат в Патриархи должен быть, согласно «Уставу» 1988 года, архиереем Русской Православной Церкви, иметь богословское образование, достаточный опыт в области церковного управления, отличаться приверженностью к каноническому правопорядку, пользоваться доброй репутацией и доверием со стороны епископата, духовенства и мирян, «иметь доброе свидетельство от внешних» (1Тим. 3, 2), быть не моложе сорока лет. В «Уставе», принятом в 1988 году, содержалось также положение о том, что кандидат в Патриархи должен являться гражданином СССР, которое утратило значение после распада Советского Союза.

В межсоборный период высшую законодательную, исполнительную и судебную власть, в соответствии с «Уставом» 1988 года, осуществляет Священный Синод во главе с Патриархом. Синод ответственен перед Поместным и Архиерейским Соборами. Он состоит из Председателя – Патриарха или Местоблюстителя, – а также пяти постоянных и пяти 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 вызываются 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 разделён на две сессии: летнюю (с марта по август) и зимнюю (с сентября по февраль).

Если Патриарх не может председательствовать на заседании Синода,

он замещается старейшим по хиротонии постоянным членом Синода. Секретарём Синода является управляющий делами Московской Патриархии.

В обязанности Священного Синода «Устав» 1988 года включил попечение о хранении и истолковании православной веры и норм христианской нравственности и благочестия, поддержание единства с братскими Православными Церквями, организацию внутренней и внешней деятельности Церкви, толкование канонических постановлений и разрешение затруднений, связанных с их применением, рассмотрение богослужебных вопросов, издание дисциплинарных постановлений, поддержание должных отношений между Церковью и государством, поддержание межцерковных связей, выражение озабоченности общественными проблемами, обращение с посланиями к Полноте Русской Церкви.

Священный Синод, в соответствии с «Уставом», избирает и назначает архиереев, перемещает их в исключительных случаях и увольняет на покой, вызывает архиереев на синодальные сессии, рассматривает отчёты правящих епископов. Синод назначает руководителей синодальных учреждений и их заместителей, ректоров духовных школ.

Священный Синод руководит деятельностью синодальных учреждений, рассматривает и одобряет центральный церковный бюджет, сметы синодальных учреждений, духовных школ и соответствующие отчёты. Синод вносит изменения в наименование епархий, одобряет создание епархиальных учреждений, одобряет уставы монастырей, по представлению Учебного комитета утверждает учреждение новых кафедр в духовных академиях, уставы и учебные планы духовных школ, программы семинарий.

«Устав» предоставил Синоду права 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» 1988 года, создаются и упраздняются Поместными и Архиерейскими Соборами или Священным Синодом и подотчётны им. Во главе синодальных учреждений должны были стоять лица в архиерейском сане, назначаемые Синодом. «Устав» 1988 года предусматривал существование следующих синодальных учреждений: Управление делами Московской Патриархии с канцеляриями Патриарха и Синода, синодальная библиотека и архивом; Отдел внешних церковных сношений; Издательский отдел; Хозяйственное управление;

Учебный комитет; Пенсионный комитет.

34.2. Высшее церковное управление от Поместного Собора 1988 года до Архиерейского Собора 2000 года

В связи с тем, что по постановлению Архиерейского Собора 1989 года был образован Белорусский Экзархат Московского Патриархата, состав членов Священного Синода был расширен, для чего Архиерейским Собором января 1990 года были внесены соответствующие изменения в «Устав об управлении Русской Православной Церкви». Постоянным членом Синода стал митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Белоруссии. Соответственно до шести лиц было увеличено и число временных членов Священного Синода.

3 мая 1990 года скончался Святейший Патриарх Пимен. 7 – 8 июля состоялся Поместный Собор, главным результатом которого явилось избрание нового Предстоятеля Русской Православной Церкви. Архиерейский Собор, созванный накануне Поместного Собора, избрал трёх 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). Интронизация Святейшего Патриарха Алексия II состоялась 10 июня 1990 года.

Впоследствии имели место изменения в титулатуре постоянных членов Священного Синода. Так, в связи с изменением статуса Украинской Православной Церкви, приобретшей внутреннюю самостоятельность в 1990 году на основании томоса Предстоятеля кириархиальной Церкви Святейшего Патриарха Алексия II, её глава стал именоваться Митрополитом Киевским и всея Украины. Титул «Блаженнейший», употреблявшийся первоначально лишь в пределах Украинской Церкви, в соответствии с решением Архиерейского Собора 1997 года стал употребляться во всех официальных случаях. В связи с отделением Новгородской епархии от Ленинградской и последующим переименованием города в Санкт-Петербург изменился титул правящего архиерея этой епархии, являющегося постоянным членом Синода. Ныне он именуется митрополитом Санкт-Петербургским и Ладожским.

В 1990-е годы произошла реорганизация системы синодальных учреждений. На основании Определения Священного Синода от 29 – 31 января 1991 года 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 вооружёнными силами и правоохранительными учреждениями. Издательский отдел неоднократно подвергался в 1990-е годы реорганизации и, соответственно, переименованиям и приобрёл, наконец, название «Издательский совет». Пенсионный комитет был упразднён 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.

35. Высшее управление в Русской Православной Церкви по ныне действующему «Уставу» 2000 года

35.1. Поместный Собор

В «Уставе Русской Православной Церкви», принятом Архиерейским Собором 2000 года, 2-я глава посвящена Поместному Собору.

«Устав» признаёт 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 Поместного 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 Церквями; 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 две трети его членов, включая две трети 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 несёт ответственность за обеспечение членов Собора рабочими материалами и за ведение протоколов заседаний. При этом протоколы подписываются Председателем, членами Президиума и секретарём. Собор избирает председателей (в архиерейском сане), членов и секретарей учреждённых 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 Совецание. Совецание созывается Председателем Собора по его инициативе, по решению Совета Собора или по предложению не менее одной трети архиереев. В задачу Совецания 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 (II, 13).

Подобное положение в «Уставе» 1988 года отличалось тем, что давало аналогичную власть Архиерейскому Совещанию лишь в случае голосования в нём за отмену принятого полным составом Собора решения квалифицированным большинством в две трети голосов, а не простым большинством. В результате этой новации епископат приобрёл 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 приглашённые 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» (II, 16). При этом избрание Патриарха Московского и всея Руси проводится на закрытом заседании.

Решения на Соборе принимаются большинством голосов, за исключением особых случаев, оговорённых регламентом. Если имеет место равенство голосов при открытом голосовании, перевес дат 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 секретарём. «Постановления Собора входят в силу сразу после их принятия» (II, 19).

35.2. 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 года, 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» (III, 1), – это те архиереи, которые, будучи по титулу викариями Московского Патриархата, управляют приходами Русской Церкви на канонической территории Американской Православной Церкви, где, естественно, не могут существовать епархии Русской Церкви, каковыми в настоящее время являются епископ Зарайский, управляющий приходами Московского Патриархата в Соединённых 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 предверии 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 6 месяцев после соответствующего синодального решения или обращения группы архиереев к Патриарху Московскому и всея Руси и Священному Синоду. Ответственность за подготовку Архиерейского Собора несёт 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 вопросов; 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, реорганизация и ликвидация самоуправляемых Церквей, экзархатов и епархий, а также определение границ и наименований; создание, реорганизация и ликвидация синодальных учреждений; утверждение порядка владения, пользования и распоряжения имуществом Русской Православной Церкви.

Согласно «Уставу», в предверии 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; суждение о 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 отчётов, 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: по разногласиям между двумя и более архиереями; по каноническим проступкам и вероучительным отступлениям архиереев; по всем делам, переданным ему общецерковным судом для окончательного решения» (III. 5).

Председателем Архиерейского Собора является Патриарх или Местоблюститель. Президиум Архиерейского Собора не избирается, его составляет Священный Синод. согласно «Уставу», предваряются совершением Божественной Литургии или другого Президиум несёт 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 несёт 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, 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 оговорённых 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 признаётся Собором уважительной» (III, 13). Кворум Собора составляют 2/3 иерархов – его членов. Постановления Архиерейского Собора входят в силу сразу после их принятия.

35.3. Соотношение полномочий Поместного и Архиерейского Собора

Главная новация положений «Устава» 2000 года относительно Поместных и Архиерейских Соборов заключается в таком перераспределении их полномочий, когда Архиерейский Собор, оставаясь ниже инстанцией, чем Поместный Собор, перестаёт быть во всём подчинённым ему органом, как это было ранее. Он становится высшей судебной властью в Русской Церкви, он один и окончательно принимает «Устав» и вносит в него изменения, только он полномочен принимать окончательные 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 подчинённое положение по отношению к Поместному Собору, несмотря на то, что канонически Архиерейскому Собору принадлежит ничем не умалённая полнота власти в Поместной Церкви.

Для такого перераспределения функций Поместного и Архиерейского Соборов были бесспорные канонические основания. Ведь каноны, по существу дела, знают исключительно собор епископов области, другими словами, Поместной Церкви. Так, 19-е правило IV Вселенского Собора гласит: «Посему определил Святый Собор, согласно правилам святых отец, чтобы в каждой области епископы дважды в году собирались воедино, 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 VII Вселенского Собора и в 14-м правиле Карфагенского Собора.

В 27-м правиле Карфагенского Собора речь идёт о том, чтобы на

Соборах Африканской Церкви, епископат которой был особенно многочисленным (насчитывал многие сотни архиереев), каждая митрополия была представлена не всеми епископами, но особыми представителями, при этом, конечно, в епископском сане: «Подтвердить подобает на сем Святом Соборе, чтобы по правилам Никейского Собора ради церковных дел, которые нередко отлагаются со вредом для народа, каждогодно был созываем собор, на который бы все, занимающие первья в области 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-е, 87-е, 141-е, 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 прочее. Аще же пренебрежет таковой, то сам себе обвинит, разве аще по болезни останется». Одним словом, всюду, где в канонах идёт речь о Соборе подразумевается Архиерейский Собор. Каноны не предусматривают Соборов, в которых бы участвовали пресвитеры, диаконы и миряне.

Вопрос о составе Собора обсуждался у нас в церковной печати в начале XX века, когда в 1905 году 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 Соборах³³⁵. Однако, 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»³³⁶.

Реальная конструкция Поместного Собора 1917 – 1918 годов в целом соответствовала проекту, обозначенному в брошюре архиепископа Сергея. На Собор были призваны и епископы, и клирики, и миряне, но принятие решений на нём было поставлено под контроль Епископского Сопещания.

Поскольку правомочность решений Поместного Собора обусловлена санкцией на них со стороны участвующего в Соборе епископата Поместной Церкви, в новом «Уставе» Архиерейское Сопещание 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 в один голос. Благодаря внесённому исправлению, епископат вернул себе канонически обоснованный контроль за исходом деяний Поместного Собора.

Здесь уместна будет и такая историческая справка. Хотя Поместный Собор 1917 – 1918 годов известен самым широким участием в обсуждении всех стоявших перед ним вопросов клириков и мирян, между тем ход соборных деяний поставлен был 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 годов были выше, чем полномочия полного состава Собора, и принцип полноты ответственности епископата за Церковь сохранялся в полной мере при том, что количественно на Соборе архиереи составляли менее 1/8 его участников.

35.4. 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 подотчётен 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» (IV, 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» (IV, 4). Отношения между Святейшим Патриархом и Священным Синодом, согласно уставной формулировке, «определяются 34-м правилом святых Апостолов и 9-м правилом Антиохийского Собора» (IV, 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 следующие: Патриарх несёт ответственность за исполнение постановлений Соборов и Священного Синода; представляет Соборам отчёты о состоянии Русской Церкви за межсоборный период; поддерживает единство иерархии Русской Православной Церкви; осуществляет исполнительно-распорядительные полномочия по управлению Московской Патриархией; сносятся с предстоятелями Православных Церквей во исполнение постановлений Соборов и 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 её пределами» (IV, 7) (новация по отношению к предыдущему «Уставу», заимствованная из соответствующего Определения Поместного Собора 1917 – 1918 годов. – В. Ц.); «утверждает уставы самоуправляемых Церквей, экзархатов и епархий; принимает апелляции от епархиальных архиереев

самоуправляемых Церквей» (IV, 7) – нововведения, связанные с тем, что предыдущий «Устав» не предусматривал такого института, как самоуправляемые Церкви; Патриарх также издаёт 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» (IV, 7); наблюдает за выполнением архиереями их архипастырского долга по окормлению епархий; имеет право посещения в необходимых случаях всех епархий Русской Православной Церкви; преподаёт 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» (IV, 7). Святейший Патриарх принимает жалобы на архиереев и даёт 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 учёных 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» (IV, 9). При этом административное разделение епархии на две части (город Москву и область), существующее на практике, сам «Устав» 2000 года, равно 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» (IV, 10).

Сан патриарха пожизненный. «Церковное имущество, которым обладает Патриарх Московский и всея Руси в силу своего положения в должности, является собственностью Русской Православной Церкви. Личное имущество Патриарха Московского и всея Руси наследуется в соответствии с законом» (IV, 14). Право суда, равно 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 из числа своих постоянных членов. Процедуру избрания при этом устанавливает сам Синод. В период междупатриаршества Русской Православной Церковью управляет сам 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 объёме, 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 определённого образовательного ценза), «достаточным опытом епархиального управления» (IV, 17) – в «Уставе» 1988 года 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 непреходящее гражданство СССР, при этом оно не заменено эквивалентом применительно к современной государственно-политической ситуации.

35.5. Священный Синод

Священный Синод, возглавляемый Патриархом или Местоблюстителем, является органом управления Русской Православной Церкви в период между Архиерейскими Соборами. Предыдущий «Устав» характеризовал его статус иначе – как органа «высшей законодательной, исполнительной и судебной власти» в межсоборный период. Но различие в формулировках не обозначает, что Синод совершенно утрачивает законодательную власть. Его судебные полномочия «Устав», действительно, в значительном объёме передаёт иному учреждению – общецерковному суду, сохраняя, однако, за Синодом право утверждения постановлений этого суда. Синод ответственен перед Архиерейским Собором (опущено, в сравнении с прежним «Уставом», упоминание ответственности также и перед Поместным Собором) и через Патриарха представляет ему отчёт о своей деятельности за межсоборный период.

Священный Синод состоит из Председателя (Патриарха или Местоблюстителя), семи постоянных членов и пяти временных – 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, Кишинёвский и всея Молдовы; по должности – Председатель Отдела внешних церковных связей и Управляющий делами Московской Патриархии» (V, 4). В сравнении с положением, существовавшим до принятия «Устава», Архиерейским Собором в число постоянных членов Синода дополнительно включен митрополит Кишинёвский, 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)» (V, 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 (V, 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» (V, 11 – 13). В случае, если Патриарх по какой-либо причине временно не может осуществлять свои 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. Секретарём Синода является Управляющий делами Московской Патриархии. Секретарь несёт ответственность за подготовку необходимых для Синода материалов и составление журнала заседаний. Дела в Синоде решаются общим согласием всех участвующих в заседании членов или большинством голосов. «При равенстве голосов голос Председателя является решающим» (V, 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 трёх дней со дня заседания. Отдельные мнения не останавливают принятого решения.

Председатель не вправе своею 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 принесёт пользы и блага Церкви, он заявляет протест. Протест должен быть сделан на том же заседании и затем изложен в письменном виде в 7-дневный срок. По истечении этого срока дело вновь рассматривается Священным Синодом. Если Патриарх Московский и всея Руси не найдёт возможным согласиться и с новым

решением дела, то оно приостанавливается и передаётся 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» (V, 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 передаёт председательствование старейшему по хиротонии постоянному члену Синода. Журналы и определения Святейшего 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» (V, 22). Таким образом, такая подпись имеет значение не голоса, поданного за принятое решение, а 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» (V, 23). Председатель Синода осуществляет высшее наблюдение за исполнением принятых постановлений.

В обязанности Священного Синода «Устав» включил: попечение о неповреждённом 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 её 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 её канонических подразделений, а также внесение в них изменений и дополнений; утверждение журналов Синода и Экзархата; решение вопросов, связанных с учреждением или упразднением подотчётных Синоду канонических подразделений Русской Православной Церкви с последующим утверждением на Архиерейском Соборе; установление порядка владения, пользования и распоряжения зданиями и иным церковным имуществом. В судебную компетенцию Синода входит, в связи с предусмотренным новым «Уставом» образованием 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 отчёты правящих архиереев о состоянии епархий и выносит по ним соответствующие постановления; инспектирует деятельность архиереев всякий раз, когда сочтёт 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 об их деятельности; утверждает годовые планы работ синодальных учреждений и принимает их отчёты; 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 отчёты. 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» (V, 32).

35.6. Синодальные учреждения

В отличие от предыдущего «Устава», в новом, в главу, посвящённую синодальным учреждениям, включены также положения, касающиеся Московской Патриархии, которая определяется в нём, 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 подотчётны 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.

Одним из синодальных учреждений Церкви является Отдел внешних церковных связей. Наименование отдела изменено, в сравнении с прежним: ранее он назывался Отделом внешних церковных сношений. Помимо иных компетенций отдела, XIV глава «Устава» возлагает на него обязанность быть органом высшей церковной власти в осуществлении ею юрисдикции над учреждениями Русской Православной Церкви в дальнем зарубежье.

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 своём управлении и деятельности руководствуются настоящим Уставом и своими собственными уставами,

которые должны быть утверждены Священным Синодом при уважении существующих в каждой стране законов» (XIV, 3). Заграничные учреждения создаются и упраздняются решением Синода. «Находящиеся за рубежом представительства и подворья являются ставропигиями. Заграничные учреждения осуществляют своё служение в соответствии с целями и задачами внешней деятельности Русской Православной Церкви под начальственным наблюдением председателя Отдела внешних церковных связей. Руководители и ответственные сотрудники заграничных учреждений назначаются Священным Синодом по представлению председателя Отдела внешних церковных связей» (XIV, 5 – 7).

Другими синодальными учреждениями, в соответствии с «Уставом», являются Издательский совет, Учебный комитет, Отдел катехизации и церковного образования, Отдел благотворительности и социального служения, Миссионерский отдел, Отдел по взаимодействию с вооружёнными силами и правоохранительными учреждениями, Отдел по делам молодёжи. «Устав» предусматривает 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» (VI, 9). Деятельность синодальных учреждений регулируется Положениями (Уставами), утверждёнными Патриархом с одобрения Синода.

36. Устройство высшего управления автокефальных Поместных Церквей

Предлагаемый очерк устройства высшей власти автокефальных Церквей носит выборочный характер. Речь пойдёт не о всех Православных Церквях, за исключением Константинопольского Патриархата, не о тех, которые занимают первые места в диптихе, а о самых малочисленных, паства которых исчисляется миллионами чад, о тех, которые являются национальными Церквями своих народов, их духовной колыбелью.

36.1. Константинопольский Патриархат

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 году при султанине Абдул-Азизе. В Избирательное собрание входят 12 митрополитов, образующих Патриарший Синод, а также клирики и миряне в числе 70 лиц. Причём, 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, при этом только из числа граждан Турции. 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 троих 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 Церквями, 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 нём вытекает из занятия кафедр, находящихся на территории Турции, причём, 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 за 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 XX столетия. Их статус определяется синодальным томосом Константинопольского Патриархата от 4 сентября 1928 года, 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 её собственных епархиях»³³⁷. В состав Константинопольского Патриархата входят также четыре епархии Додеканесского архипелага, который отошёл к Греции после Второй Мировой войны. Критская архиепископия с её 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 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, включающая всю Южную Америку, Панамы (Центральная Америка), Новой Зеландии, в которую включены также Южная Корея, Гонконг.

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 годы возглавлял митрополит Евлогий (Георгиевский), отчего его называют «евлогийским». В Канаде, Соединённых Штатах и Бразилии есть также украинские приходы, которые имеют своих собственных епископов, каноничность которых сомнительна. Они не имеют статус епархиальных архиереев и подчиняются вышестоящим инстанциям местной церковной власти Константинопольского Патриархата.

36.2. Грузинская Православная 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, причём 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, Финансово-экономический совет, Отдел миссии и евангелизации, Отдел взаимодействия с вооружёнными силами и правоохранительными органами, Отдел взаимодействия с заключёнными, Архитектурный отдел, Отдел поиска и охраны святынь, Отдел изучения неправославных религиозных направлений, Учебный комитет, Издательский отдел, радио Грузинской Патриархии «Иверия», паломническая служба, молодёжный центр «Дзлеваи» («Преодоление»). Отделы и службы Патриархии возглавляют как епископы, так и пресвитеры и миряне.

36.3. Сербская Православная Церковь³³⁸

Глава Сербской Церкви имеет титул архиепископа Печского, митрополита Белградско-Карловацкого, Святейшего Патриарха Сербского. Избирается он из числа сербских архиереев, не менее пяти лет управляющих епархией. Патриархом становится один из трёх 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, причём, 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 и 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 или двух кандидатов, получивших больше голосов. При равенстве голосов в первом туре предпочтение отдаётся 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 церковными канонами. Он представляет Сербскую Церковь перед другими автокефальными Церквями и перед государственной властью, лично или через своих представителей возглавляет хиротонии епископов, освящает святое 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. Как носитель высшей судебной власти, священный собор рассматривает дела, связанные с тяжбами между архиереями и синодом, между архиереями и Патриархом, а также с совершением канонических преступлений Патриархом; в качестве апелляционной инстанции, Собор пересматривает дела, решённые в первой инстанции Синодом.

Священный Архиерейский Синод составляют его Председатель – Патриарх – и четыре епархиальных архиерея, избираемые 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.

Высшая церковная судебная власть по делам священников, монахов и мирян, в частности, по брачно-семейным делам, принадлежит высшему церковному суду. Этот 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 части или не менее пятнадцати лет исполняли церковно-приходское или церковно-просветительское служение. Синод назначает также сроком на четыре года заместителей членов суда из числа священнослужителей. Высший церковный суд действует на постоянной основе.

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 монашествующих (из числа настоятелей монастырей), по одному священнослужителю из белого духовенства от каждой епархии, заместители председателей епархиальных советов и десять мирян. Причём 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.

36.4. Румынская Православная Церковь³³⁹

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 издаёт послания к Полноте Румынской Церкви, даёт 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 Ардял, 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 двенадцати 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 путём открытого или тайного голосования. При равенстве голосов перевес даёт 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 трёх членов каждая: митрополита, в качестве председателя, и двух епископов, один из которых – докладчик. Комиссии эти следующие:

- по внешним связям;
- по вопросам доктринальным и духовной жизни монастырей;
- по дисциплинарным, каноническим и юридическим вопросам;
- 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 её культурными, благотворительными и хозяйственными учреждениями, принимает решения относительно

изменения границ епархий и митрополичьих округов и открытия новых кафедр, распоряжается церковным имуществом, ревизует и утверждает общий бюджет и текущий счёт Патриархии. Национальное Церковное собрание образует бюро, состоящее из трёх секретарей (одного клирика и двух мирян). Один из секретарей объявляется Патриархом Генеральным секретарём. Кроме того, собрание образует постоянные комиссии из шести членов каждая (двое клириков и четверо мирян): организационную, церковную; культурную, финансово-экономическую, мандатную, бюджетную.

Решения Собрания принимаются путём голосования (голосовать можно аплодисментами или поднятием руки). В случае необходимости проводится поимённое или тайное голосование.

Высший административный орган по делам всей Румынской Церкви – Национальный Церковный Совет, являющийся одновременно исполнительным органом Священного Синода и Национального Собрания. Он состоит из Председателя – Патриарха (в случае отсутствия Патриарха его замещают митрополиты) и девяти членов: трёх 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. 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 путём открытого голосования Национальным Церковным Собранием из числа священников первого 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.

36.5. Болгарская Православная Церковь³⁴⁰

Главой Болгарской Церкви является Святейший Патриарх, который носит также титул митрополита Софийского. Патриарх, согласно уставу Болгарской Православной Церкви, должен быть не моложе 50-ти 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: три клирика и четыре мирянина (от Софийской епархии – шесть клириков и восемь 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 Священного Синода становится старейший по продолжительности управления епархией митрополит, входящий в малый состав Синода. Он возглавляет Церковь в течение семи дней до избрания наместника – Председателя Священного Синода. Избрание Патриарха должно состояться не позже чем через 4 месяца после освобождения Патриаршего Престола.

Патриарх Болгарский председательствует на заседаниях Священного 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 Церквями. Он пользуется преимуществом чести перед всеми болгарскими архиереями и носит титул «Святейшества». Вместе со Священным Синодом Патриарх рукополагает епископов на кафедры Болгарской Церкви. Он освящает святое 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 Священного Синода в полном составе.

Священный 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. Священному Синоду принадлежит высшая церковная власть. Он несёт 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 мира, канонизации святых. Священный 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 Священный Синод поминается за богослужением во всех храмах Болгарской Православной Церкви.

Священный Синод в малом составе включает в себя Патриарха и четырёх епархиальных митрополитов, избираемых полным составом Синода сроком на четыре года из числа архиереев, не менее двух лет управлявших своими епархиями. Священный 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 подотчётен Синоду в полном составе. Решения на заседаниях Синода как в полном, так и в малом составе принимаются большинством голосов. При равенстве голосов перевес даёт голос Председателя.

Церковно-народный Собор состоит из всех архиереев, находящихся на кафедрах, и из представителей епархий: от каждой по три приходских священника и по четыре мирянина; в него входят также представитель от ставропигиальных монастырей из числа настоятелей, по одному представителю 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 путём тайного голосования; по одному представителю от союзов братств священнослужителей и церковнослужителей, главный секретарь Священного Синода по должности. Председателем Церковно-народного Собора является Патриарх или его заместитель. Церковно-народный Собор должен заседать один раз в четыре 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 Священного

Синода или половины членов Собора. Собор принимает, изменяет и дополняет церковно-законодательные акты, заслушивает и утверждает отчёты Верховного Церковного Совета по хозяйственной, финансовой и благотворительной деятельности Церкви. Решения Церковно-народного 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 Церковно-народного Собора.

Верховный Церковный Совет при Священном Синоде возглавляет Патриарх или его заместитель. В него входят: один член Священного 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 Церковно-народный 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 Священным 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.

36.6. Элладская Церковь³⁴¹

Элладская Церковь имеет статус государственной. Статья 3-я Конституции Греческой Республики провозглашает: «Господствующей Церковью является религия Восточно-Православной Церкви Христовой. Православная Греческая Церковь, признающая своей Главой Господа нашего Иисуса Христа, неразрывно связана 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 года и акта Синода от 4 сентября 1928 года»³⁴².

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, Постоянному Святому Синоду и Генеральной Церковной Ассамблее. Высшими исполнительными органами являются Центральный Церковный Совет и Синодальная администрация. Возглавляет эти органы в качестве их Предстоятеля 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 известной мере, аналогичен статусу Первенствующего члена Синода Российской церкви в синодальную эпоху.

Архиепископа Афинского избирает из числа трёх кандидатов, предложенных Священным Архиерейским Синодом, глава государства про 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 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 трёх 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 удаётся 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 ещё на 10 дней требуется согласие 2/3 членов Синода.

Постоянный Синод состоит из Председателя – архиепископа Афинского – и 12-ти 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 трёх 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, издаёт официальные бюллетени.

Генеральная Церковная Ассамблея состоит из неперенных и избираемых членов. Её неперенными членами являются архиепископ Афинский (председатель), все епископы, находящиеся на кафедрах, секретари Постоянного Синода, генеральные директора церковных учреждений и секретари – директора постоянных синодальных комитетов. Избираемыми членами Ассамблеи являются представители от епархии: по одному члену и по одному заместителю из мирян. Генеральная Церковная Ассамблея созывается на одну сессию в год. Чрезвычайная сессия созывается по решению постоянного синодального комитета или по письменному заявлению 1/3 избираемых членов Ассамблеи. Генеральная Церковная Ассамблея решает финансовые и хозяйственные вопросы церковной жизни, обсуждает церковный бюджет, защищает материальные интересы Элладской Церкви; выносит на рассмотрение Архиерейского Синода предложения об изменении границ и названий епархий; обсуждает канонические способности кандидатов на архиерейские кафедры. В период между сессиями Генеральной Церковной Ассамблеи её полномочия принадлежат ответственному перед ней Центральному Церковному Совету. Центральный Церковный Совет состоит из председателя – архиепископа – и вице-председателя Постоянного Синода, а также генеральных директоров церковных учреждений в качестве его неперенных членов. Избираемыми членами Совета являются два пресвитера и четыре мирянина, вместе со своими заместителями, избираемыми на три года Генеральной Церковной Ассамблеей.

Синодальная администрация включает в себя:

Комитет секретариата Священного Синода, состоящий из трёх иерархов, избираемых Архиерейским Синодом;

Комитет по догматическим, нравственным, каноническим и церковно-законодательным вопросам;

Комитет по богослужебным вопросам и церковному искусству;

Комитет духовного образования;

Комитет внешних церковных связей;

Издательский комитет;

Комитет христианского воспитания молодёжи;

Пастырский комитет;

Финансовый комитет.

В связи с необходимостью образуются и иные синодальные комитеты. В каждый комитет, кроме Комитета секретариата Священного Синода, входят по три неперенных члена в епископском сане, избираемых Священным Синодом по предложению Постоянного Синода сроком на три

года. Избираемые члены назначаются Архиерейским Синодом по предложению постоянных членов. Постоянными 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.

36.7. 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 Церквями, объединяющими подавляющее большинство верующих своих народов; во-вторых, матерью всех их является Константинопольская Церковь; а в-третьих, свою автокефалию они либо впервые обрели (Румынская и Элладская Церкви), либо восстановили (Сербская Церковь), либо получили фактически, хотя и без согласия кириархиальной Церкви (Болгарская Церковь) в одну и ту же эпоху – в XX веке.

Сходство в устройстве их управления заключается в том, что органы высшей церковной власти во всех этих Церквях, несмотря на то, что называются они по-разному, в сущности, одни и те же: глава и первый епископ Церкви – Патриарх – 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 Румынской Церкви, Священный 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; Священный Синод в малом составе – в Болгарской Церкви; Постоянный Святой Синод – в Элладской Церкви.

Административные, хозяйственные и финансовые вопросы решаются в этих Церквях Соборами, включающими в свой состав представителей всех сословий: архиереев, клириков и мирян. Это Патриарший Совет – в Сербской Церкви, Национальное Церковное Собрание – в Болгарской Церкви, Генеральная Церковная Ассамблея – в Элладской 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, Центральный Церковный Совет – в Греческой Церкви. Особенностью устройства высшей власти Элладской Церкви является ограниченность полномочий её 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. В Сербской Церкви судебная власть, помимо Архиерейского Собора и Синода, осуществляется также постоянно действующим судебным учреждением – Высшим церковным судом.

Устройство высшей власти Константинопольского Патриархата и Грузинской Церкви имеет существенные особенности, вытекающие из особенностей их истории и их современного статуса и положения.

**37. Высшее управление Римско-католической
Церковью³⁴³**

37.1. Статус Римско-католической Церкви

Католическая Церковь, по её собственному самосознанию, является Церковью вселенской, тождественной Церкви Символа веры. Но, исторически, Римско-католическая Церковь – это отделившийся от Вселенского Православия в 1054 году Западный Патриархат, в прошлом – одна из Поместных Православных Церквей. Поэтому, представляется уместным очерк об устройстве высшей церковной власти в Католической Церкви поместить именно здесь, вслед за характеристикой высшего церковного управления отдельных Поместных Православных Церквей. Материалом для изложения данной темы, естественным образом, служит Кодекс канонического права Католической Церкви в ныне действующей редакции 1983 года.

37.2. Папа

Раздел «Кодекса» о высшей церковной власти начинается с преамбулы, в которой говорится, что, подобно тому, как по установлению Спасителя святой Пётр 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, Патриарх Запада, примас Италии, архиепископ и митрополит Римской провинции, глава государства града Ватикана, раб рабов Божиих³⁴⁴. 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 года, папами избирались только кардиналы. Если Верховным Первосвященником избирается епископ, то он становится таковым после того, как выразит своё согласие, а если не епископ, то он должен быть тотчас посвящён 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 года 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*» (Об избрании Римского Первосвященника) (1975 г.), избирательное собрание, конклав, открывается на 16-й день после начала вакансии на папском престоле, во всяком случае, 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 судьёй. 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 производится, 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. Её 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 епископатом.

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.

37.2. 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 всём мире. Этот институт был утверждён папой Павлом VI в 1965 году.

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 подчинён 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 секретарём; 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.

37.4. Кардиналы

В Римской Церкви кардиналы составляют коллегию, которой принадлежит право избрания Римского Первосвященника. Кардиналы также помогают Римскому 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 трёх степеней: епископской, пресвитерской и диаконской. Кардиналы-епископы носят титулы семи субурбиканских (пригородных) церквей Рима: Остии, Фраскати, Палестрины, Порто ди Санта-Руфина, Сабины и Поджо Митреето, Веллетрии); к их числу принадлежат также латинские и униатские Патриархи с титулами их Патриарших кафедр. Кардиналы-пресвитеры и кардиналы-диаконы также являются епископами. Возведение в кардинальское достоинство является исключительно полномочием папы. Кардиналов Римский епископ избирает из числа епископов и пресвитеров: при этом пресвитеры после возведения в степень кардиналов посвящаются в епископы.

Кардинал-декан (старейшина кардиналов) носит титул «Остийский епископ», 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.

37.5. 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 девять конгрегаций: вероучения, по делам Восточных Церквей, богослужения и Таинств; канонизации святых, по делам епископов, евангелизации народов, по делам духовенства, по делам институтов посвящённой жизни и обществ апостольской жизни; католического образования (семинарий и учебных заведений). В каждую из конгрегаций входят кардиналы, один из которых является её 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 культуры, по средствам массовой информации, комиссия по религиозным отношениям с иудаизмом и ряд других советов, комиссий, комитетов и служб.

37.6. Легаты

Римский Первосвященник назначает легатов и направляет их в Церкви разных государств и регионов мира, а также аккредитовывает 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 надёжную связь между Апостолическим Престолом и Поместными Церквями. Легат информирует папу о состоянии и жизни Церкви; помогает её епископам своими советами; оказывает помощь епископским конференциям в назначении епископов, в установлении приемлемых взаимоотношений между Католической Церковью и другими Церквями и церковным общинами, а также с 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, в особенности тех, что касаются разработки и соблюдения 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).

37.7. Православная каноническая оценка системы управления Католической Церковью

Рассматривая вопрос о структуре высшей власти в Римско-католической Церкви, с характерным для неё безграничным абсолютизмом папской власти, мы сталкиваемся с иной экклезиологией, чем та, которая лежит в основе древнего церковного строя, который сохранился в Православной Церкви. Но предыстория папизма начинается ещё тогда, когда Римская Церковь оставалась в лоне Православия, а что касается догматов веры, то она была тогда их твёрдой хранительницей и защитницей. 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.

38. Самоуправляемые Церкви и Экзархаты

38.1. 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 её истории ставился вопрос об образовании подобных округов. Так, Большой Московский Собор 1666 – 1667 годов и потом Освящённый Собор 1682 года обсуждали эту тему, но положительного решения тогда не было принято. На третьей сессии Поместного Собора 1917 – 1918 годов было вынесено «Определение о церковных округах». Собор постановил «учредить в Российской Церкви церковные округа, а установление числа их и распределение по ним епархий»³⁴⁵ 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 её составе в XX веке возникли такие образования, как автономные и самоуправляемые Церкви, а также Экзархаты. Первой, в 1918 году, была образована Украинская Автономная Церковь. Впоследствии, в связи с развитием церковной смуты на Украине, святым Патриархом Тихоном её автономный статус был упразднён, заменён статусом Экзархата, которым Украинская Церковь обладала до 1990 года, 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» (VIII, 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 утверждается её Предстоятелем и одобряется Патриархом Московским и всея Руси» (VIII, 17).

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 регламентируется VIII главой «Устава Русской Православной Церкви» 2000 года.

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 её территориальных границ, принимается Архиерейским Собором» (VIII, 1).

Органами её власти и управления «Устав» называет Собор или Синод во главе с Предстоятелем в сане митрополита или архиепископа. При этом Предстоятель избирается Собором «из числа кандидатов, утверждённых Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом» (VIII, 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 принимается Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом по представлению Синода самоуправляемой Церкви» (VIII, 8). Епископы самоуправляемой Церкви избираются её Синодом из кандидатов, утверждённых Патриархом и Священным Синодом Русской Церкви. Они являются членами Поместного и Архиерейского Соборов и участвуют в заседаниях Священного Синода. Решения высших органов церковной власти и управления Московского Патриархата являются обязательными для самоуправляемой Церкви. «Общецерковный суд и суд Архиерейского Собора являются церковными судами высшей инстанции самоуправляемой церкви» (VIII, 15).

Устав самоуправляемой Церкви, регламентирующий управление этой Церковью в пределах, предоставляемых Патриаршим Томосом, принимается её Собором и подлежит одобрению Священным Синодом и утверждению Патриархом. «Самоуправляемая Церковь получает святое миро от Патриарха Московского и всея Руси» (VIII. 12).

Положения VIII главы «Устава» 2000 года не распространяются на Украинскую Православную Церковь.

38.2. Экзархаты

В 1989 году в составе Московского Патриархата были упразднены зарубежные Экзархаты и образован Белорусский Экзархат. «Устав об управлении Русской Православной Церкви» на Архиерейском Соборе, состоявшемся в январе 1990 года, был дополнен главой VIII (Экзархаты). В 1990 году статус Украинской Церкви изменился на основании Патриаршего Томоса. И с тех пор положения главы касались только Белорусского Экзархата. В «Уставе» 2000 года статусу Экзархатов посвящена IX 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» (IX, 3).

Высшая законодательная, исполнительная и судебная власть в Экзархате принадлежит его Синоду во главе с Экзархом. Синод Экзархата подотчётен 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» (IX, 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. «Решения об образовании или упразднении епархий, входящих в Экзархат, и об определении их территориальных границ принимаются Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом по представлению Синода Экзархата. Святое миро Экзархат получает от Патриарха Московского и всея Руси» (IX, 13)?

В настоящее время с состав Русской Православной Церкви входит единственный Экзархат – Белорусский, который находится на территории Белоруссии. «Белорусская Православная Церковь» – другое официальное наименование Белорусского Экзархата» (IX, 15).

39. Епархиальное управление. Канонические основания

39.1. Епархия

Часть Вселенской и Поместной Церкви, управляемая епископом, – епархия – на Западе называется диоцезом. Оба эти термина не совпадают по своему значению с аналогичными, существовавшими в древности. В древности диоцезом называли огромные области Римской империи, каждая из которых включала в себя несколько провинций. Из соответствующих гражданским диоцезам церковных областей выросли впоследствии Экзархаты и Патриархаты. А «епархия» – это греческий синоним слова «провинция», то есть, согласно церковно-административному делению, область, во главе которой стоял епископ митрополии – столицы епархии – митрополит. В каждой из таких провинций – епархий – было несколько епископий.

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. Впоследствии от этого слова произошло слово «парохия», означающее «приход». Всё это надо иметь в виду, чтобы не запутаться в древних терминах, не совпадающих по значению, но этимологически связанных с принятыми ныне.

В древности церковная жизнь сосредоточивалась в городах, поэтому границы между перифериями епископий были не особенно чёткими, 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 два епископа»³⁴⁶.

Лишь после прекращения гонений (313 г.) церковная власть смогла установить точные границы между церковными областями. Второй Вселенский Собор провозгласил общий принцип: «Областные епископы да не простирают своя власти на церкви, за пределами своя области, и да не смешивают церквей» (2-е правило). А Халкидонский Собор постановил: «По каждой епархии, в селах, или предградиях, сущие приходы должны неизменно пребывати под властью заведывающих оными епископов» (17-е правило).

39.2. Епархиальный епископ и его избрание

В пределах епархии епископ действует со властью, которая вверена ему Богом, как преемнику Апостолов. В апостольский век первые епископы избирались и поставлялись самими Апостолами. Святой Климент пишет в первом послании к коринфянам: «Апостолы были посланы проповедовать нам Евангелие 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»³⁴⁷.

Со временем, в послеапостольскую эпоху, было установлено, что в избрании епископов участвуют епископы ближайших общин, а также клир и народ, как свидетели добропорядочности ставленника. Святой Киприан Карфагенский, живший в III веке, пишет об избрании и поставлении епископа: «Должно усердно хранить и соблюдать Божественное Предание и апостольское постановление, сохраняющееся у нас почти во всех областях, по которому для законного поставления известному народу предстоятеля должны собраться епископы ближайших областей и произвести избрание в присутствии народа, которому вполне известна жизнь избираемых лиц и который видел все их деяния»³⁴⁸.

После издания Миланского эдикта (313 г.) установился следующий порядок избрания епископов. В город с вдовствующей кафедрой собирались все епископы области по приглашению митрополита. Первый Никейский 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» (4-е правило).

Первый Вселенский Собор с особой категоричностью подтверждает, что избрание епископа не может состояться без согласия митрополита (6-е правило). В этом же каноне предусматривается 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».

Вальсамон в своём толковании на 4-е правило I 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 поэтому они определили, чтобы епископ был избираем областными епископами каждой области». Из истории, однако, известно: до Никейского Собора и после него клир и народ собирались для избрания архиерея; клирикам и народу предоставлялось право выставять своих кандидатов; а главное, они должны были свидетельствовать о достоинствах ставленника. Но решающее значение при избрании епископа и в эпоху гонений, и после I Никейского Собора имели 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 собратися для оправдания имеющаго рукоположиться; но к вышереченному числу да присоединится един или два епископа; и, при народе, к которому избираемый имеет быти поставлен, во-первых, будет изследование о лицах прекословящих; потом да присовокупится к изследованию объявленное ими, и когда явится чистым пред лицом народа, тогда уже да рукоположится».

Народ участвовал в избрании епископа как свидетель. Но уже в IV веке действительно обнаружилась тенденция устранять от участия в выборах «толпу» (οχλος). 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 всё-таки не о народе (λαος), а о толпе, черни – οχλος. Поэтому более точным представляется толкование Зонары: «Не только избрание епископов производить запрещено сборищу черни, но не дозволено избирать и священников».

История 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.

Седьмой Вселенский Собор счёл необходимым заново рассмотреть вопрос об избрании архиереев. Подтверждая прежние каноны (30-е Апостольское правило; 4-е правило I Вселенского Собора), отцы Собора в 3-м правиле постановили: «Всякое избрание во епископа, или пресвитера, или диакона, делаемое мирскими начальниками, да будет не действительно по правилу (30-е Апостольское правило), 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...»

В древности перемещение епископов с кафедры на кафедру, в принципе, не допускалось. Епископ – жених Церкви, в которую поставлен. Согласно 14-му Апостольскому правилу, «не позволительно 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. На епископскую кафедру чаще и почти во всех случаях избирался пресвитер. Поэтому ставленник после избрания посвящался 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 равны между собой, 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 церковно-правительственный орган»³⁴⁹.

Зонара в толковании на 4-е правило I Никейского Собора, согласуя этот канон с 1-м Апостольским правилом, писал: «По-видимому, настоящее правило противоречит первому правилу святых Апостолов; ибо то предписывает, чтобы епископ был рукополагаем двумя или тремя епископами, а настоящее – тремя... Но они не противоречат одно другому. Ибо правило святых Апостолов рукоположением (χειροτονία) называет посвящение и возложение рук, а правило сего Собора поставлением и рукоположением называет избрание... А после избрания утверждение

оного, 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 продолжении трех месяцев, разве неизбежная нужда заставит продлить время отлагательства» (25-е правило Халкидонского Собора).

Права и обязанности архиерея определяются тем, что он является верховным учителем веры в своей епархии, первосвященником своей Церкви и главным правителем её дел. Епископу, как учителю, вверено проповедание Евангелия и распространение христианского учения в народе. 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 сказано весьма внушительно: «Епископ, или пресвитер, нерадящий о причте и о людех и не учащий их благочестию, 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; 2-е Апостольское правило; 33-е правило Трулльского Собора; 14-е правило VII Вселенского Собора; 26-е правило Лаодикийского Собора), освящения антиминов. В 31-м правиле Трулльского Собора сказано: «Определяем, чтобы священнослужители, священнодействующие и крещающие в молитвенных храмах, находящиеся 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 угощаются 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 доски 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, зарев своего епископа, прежде соборного изследования 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» (13-е правило Двукратного Собора).

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, человеколюбствовать или большее время покаяния приложить» (5-е правило Анкирского Собора).

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 неё 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 (три седмицы) и огорчати вверенный ему народ» (11-е правило Сардикийского Собора).

Что касается высшей церковной власти, то на архиерея возложена обязанность поминать за богослужением имя своего митрополита или Патриарха (14-е правило Двукратного Собора), не предпринимать ничего, превышающего его власть, без ведома первого епископа (34-е Апостольское правило), 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 всякого необходимого и неотложного занятия, братолюбно сказати слово прещения» (19-е правило IV Вселенского Собора). Это положение повторено в 8-м каноне Трулльского Собора. Для разграничения прав архиереев, управляющих разными епархиями, каноны запрещают епископам проповедовать в чужой епархии (20-е правило VI Вселенского Собора), совершать там рукоположения без согласия епархиального архиерея (13-е правило Анкирского Собора) или рукополагать чужого клирика без увольнения его от своего епископа (15-е правило Сардикийского Собора), присваивать себе приходы, принадлежащие другой епархии (17-е правило IV Вселенского Собора).

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 прияти быти иным, но точию отлучившим его, разве когда случится умереть 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-м (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».

39.3. Органы епархиального управления

Для оказания помощи епархиальному архиерею в управлении обширными и многолюдными епархиями учреждены особые кафедры – викарных архиереев. В IV веке хорепископы, зависящие от епархиального архиерея, были почти в каждой епископии (в малых городах или даже в сёлах). В 10-м каноне Антиохийского Собора права хорепископов определены так: «Святый Собор за благо рассуждал, чтобы состоящие в малых градах или селах предстоятели, или так называемые хорепископы, знали свою меру... чтобы они управляли токмо подчиненными им церквями и ограничивали ими свое попечение и распоряжения, чтобы поставляли чтецов, иподиаконов и заклинателей... а поставляли пресвитера или диакона не дерзали без воли сущаго во граде епископа, которому подчинен хорепископ и его округ».

Но уже в середине IV столетия институт хорепископства стал исчезать из жизни Церкви. В 57-м правиле Лаодикийского Собора запрещалось ставить новых хорепископов: «Не подобает в малых градах и селах поставляти епископов, но периодевтов; а поставленным уже прежде ничего не творити без воли епископа града». Но и после того, как прекратилась практика поставления хорепископов, в некоторых епархиях в помощь правящему епископу посвящались епископы-помощники с титулами ранее существовавших и упразднённых епархий – титулярные епископы, которые впоследствии послужили прообразом викарных епископских кафедр. Древние хорепископы, в отличие от викарных епископов нового времени, управляли своей малой областью, составляющей часть епархии.

Помощниками епископа в управлении епархией были и пресвитеры, особенно те, которые служили в кафедральном храме. В III веке при кафедрах везде почти существовали пресвитериумы – пресвитерские советы. В IV – V веках обязанности отдельных членов пресвитериума находят своё закрепление в канонах (7-й, 8-й каноны Гангрского Собора; 10-й канон Феоф. Собора; 2-й, 3-й, 23-й, 25-й, 26-й каноны IV Вселенского Собора). Особенно часто в этих канонах упоминается должность эконома.

Как институт, наиболее полное развитие пресвитериум получил в Константинопольской Церкви, по примеру которой устраивались пресвитерские советы и в других Церквях Византии. Среди должностных лиц Константинопольского пресвитериума были: эконом; сакеларий, заведовавший монастырскими делами; скевофилакс – ризничий;

хартофилакс – хранитель официальных документов; сакелий, на попечении которого находились приходские церкви и приходское духовенство; протэкдик – 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 протэкдика и хартофилакса; ипомниматограф – помощник хартофилакса, заведовавший нотариальными делами. За исключением протопресвитера, все эти должностные лица могли быть и не пресвитерами, а диаконами.

После упразднения института хорепископов отдельные части епархии стали управляться пресвитерами, так называемыми периодевтами, назначенными епархиальными архиереями (57-е правило Лаодикийского Собора). Позднее из должности периодевта возникла должность протопопа (протопладеc). Должности периодевтов и протопопов не являлись пожизненными и не были связаны с особой церковной степенью. 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 храмов, и где поэтому епархиальному архиерею трудно осуществлять постоянный надзор за всеми приходами.

40. Епархиальное управление в Русской Православной Церкви. Исторический очерк

40.1. Епархиальное управление до учреждения Святейшего Синода

Русская Православная Церковь основана как митрополия Константинопольского Патриархата. Аналогично византийским митрополиям она была разделена на епископии – епархии. Епархии эти обширнее византийских митрополичьих округов, тем не менее, Русская Церковь и в древности, и в синодальную эпоху, и в наше время не имела и не имеет двухступенчатого деления.

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, являвшийся первосвященником отдельного полусамостоятельного княжества, являлся часто главным советником князя и в государственных делах, поэтому епископский сан окружён был несравненно большим почётом 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 епархией. Святой Алексей 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 митрополией, а потом Патриаршей областью. В 1698 году Патриархом Адрианом и царём Петром разрешено Киевскому митрополиту Варлааму (Ясинскому) иметь своего викария.

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», где обсуждали важнейшие церковные и пастырские дела. Постоянными помощниками архиерея являлись клирики (крылошане) соборной Церкви. Для ведения судебных и административных дел епископ привлекал и светских чиновников: бояр, дворян, дьяков, подьячих. В патриаршую эпоху по образу Патриарших приказов в епархиях открывались приказы духовных дел, казённые приказы. 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.

40.2. Епархиальное управление в синодальную эпоху

В «Духовном регламенте», составленном архиепископом Феофаном, 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 нём первое место. Члены Синода в этом случае представляли Собор епископов, предусматриваемый древними канонами при избрании епископа, а монарх выражал совокупный голос мирян.

В 1716 году, ещё до издания «Духовного регламента», составлена была 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, священные 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:

никого не предавать анафеме и не отлучать от Церкви по личным побуждениям;

с отпадшими поступать миролюбиво, кротко и благоразумно;

монахов держать во всей строгости монашеских уставов;

не строить церквей без надобности и не ставить церковнослужителей сверх потребности;

ежегодно, или по крайней мере, один раз в два года обозревать свою епархию;

мёртвых тел, формально не освидетельствованных, не выдавать за святые мощи;

притворно беснующихся (кликуш) наказывать духовными мерами и предавать светской власти;

не допускать вымышленных чудес от икон и источников;

не вмешиваться в мирские дела.

К клятвенному обещанию присоединялась общая государственная присяга на верноподданническое служение самодержцу и повиновение исходящим от него законам.

На епархиального архиерея, как на главного учителя веры, в

синодальную эпоху возлагался надзор над всеми духовными школами епархии: академиями (там, где они были), семинариями и духовными училищами, а также контроль за преподаванием Закона Божия в светских школах. Ему же подчинены были и церковно-приходские школы. Как первосвященник местной церкви, епархиальный архиерей имел все права, принадлежащие ему согласно канонам. Однако, освящение мира совершалось в России не всеми архиереями, а лишь в Москве и Киеве. Обычай запрещал епископу, как монаху, совершать Таинство брака.

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»³⁵⁰. 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 и почти все бракоразводные дела. Без предварительного разрешения синода епархиальный архиерей не мог никого публично отлучить от Церкви.

Как высшие духовные сановники, архиереи имели и высокие государственные отличия. По табели о рангах митрополиты, архиепископы и епископы приравнивались к трём первым классам военных и гражданских начальников. Со времён императора Павла (1796 – 1801 гг.) архиереи сопричислялись к высшим орденам, за исключением тех, которые перешли к Российской короне от Речи Посполитой. Знаки этих орденов архиереи могли носить на рясах, вне храма, но не на священных облачениях.

В синодальную эпоху получает широкое распространение институт викариев, главных помощников епархиального архиерея в епископском сане. Уже в 1708 году при Новгородском архиепископе была учреждена должность викария с титулом епископа Карельского и Ладожского. При Екатерине II синод дозволил своим членам иметь викариев. Викариатства стали открываться и в тех епархиях, где в этом была необходимость: при старейших архиереях-митрополитах и в особо крупных епархиях. Однако, до середины XIX века викариатские кафедры были открыты в немногих епархиях. Лишь во второй половине этого столетия викариатства были учреждены почти во всех епархиях.

Викарии титуловались по одному из уездных городов епархии. Они 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 года, викарии не имели ни своих кафедральных соборов, ни консисторий. Предсоборное присутствие 1906 года 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 управлениями.

Указом от 9 июля 1744 года все коллегиальные учреждения по управлению епархиями получили одинаковое наименование – «Духовная консистория». Согласно «Уставу Духовных консисторий», изданному 27 марта 1841 года и пересмотренному в 1883 году, консистория – это присутственное место, через которое архиерей управляет епархией и вершит в ней духовный суд. Вместе с архиереем консистория получала указы от Синода. Консистории состояли из 5 – 7 (а иногда и более) членов, избравшихся из числа архимандритов, игуменов, иеромонахов, протоиереев, священников и утверждавшихся по представлению правящего архиерея Синодом. В таком же порядке члены консистории увольнялись. Для производства дел при консистории состояла особая канцелярия. Её возглавлял светский чиновник – секретарь, назначаемый и увольняемый Синодом по предложению обер-прокурора. Секретарь консистории подчинялся как епархиальному архиерею, так и обер-прокурору Синода, все предписания которого он обязан был неукоснительно исполнять.

Консистории составляли предварительные решения по всем церковным делам епархии и представляли свои протоколы на утверждение архиерея (при этом он не обязан был сам присутствовать в консистории). В случае несогласия архиерея с мнением консистории в исполнение приводилась резолюция архиерея, но материалы по делу, вызвавшему разногласие, высылались в Святейший Синод, который и принимал по нему окончательное решение.

В управлении отдельными частями епархии епархиальному архиерею помогали благочинные. До XVIII века местный надзор над духовенством по отдельным округам, на которые делилась епархия, осуществляли наместники, заказчики, десятильники, протопопы и поповские старосты. Термин «благочинный» входит в канцелярское употребление постепенно. Впервые он употреблён по отношению к поповским старостам в «Наказе

поповским старостам» Патриарха Адриана (1698 г.).

«Духовный регламент» требовал, чтобы протопопы, или благочинные, как духовные фискалы, наблюдали за вверенными им попечению приходами и обо всём противозаконном доносили архиерею, угрожая за сокрытие преступлений извержением из сана. Начиная с Елизаветы заказчики, должность которых заключалась в том, что они были ответственны за сбор податей с духовенства десятильниками в подчинённых им более мелких округах – десятинах, стали повсеместно именоваться благочинными. При этом должность поповских старост была окончательно упразднена в 1764 году. 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 году в Воронежской епархии. В 1751 году аналогичную инструкцию составил архиепископ Московский Платон (Левшин), позже митрополит, издал «Инструкцию благочинным приходских церквей», которую Синод объявил обязательной для всех епархий. Основанием для неё послужил «Наказ поповским старостам» Патриарха Адриана. В 1857 году эта «Инструкция» была исправлена и дополнена. В 1892 году вышло новое её издание.

В соответствии с «Уставом Духовных консисторий» в редакции 1841 года, 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.

Обязанности благочинного заключались, в соответствии с «Инструкцией благочинным приходских церквей» в следующем:

через благочинного епархиальное начальство осуществляло надзор над церквями и духовенством округа, для чего он обязан был не реже двух раз в году посетить все приходы своего округа;

через благочинного приводятся в исполнение распоряжения епархиального начальства;

благочинный мог разрешать священникам отлучаться из прихода на расстояние не далее 25 вёрст;

он разрешал недоразумения между священнослужителями, причетниками, мирянами и клириками, давал советы священнослужителям, разъяснял распоряжения епархиальных властей;

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 обязан был 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 отчёт – так называемые клировые ведомости.

В эпоху реформ 1860-х годов в отдельных епархиях были образованы благочиннические советы, в которые, помимо председателя – благочинного, входило два его помощника по выбору духовенства. В эти же годы кандидатов на должность благочинных стало также избирать духовенство округа путём баллотирования с последующим утверждением избранного правящим архиереем. Но выборность благочинных была отменена указом Святейшего Синода от 1881 года.

В 1865 году епископ Минский Михаил (Голубович) впервые созвал собрание благочинных своей епархии. Его примеру последовали правящие архиереи других епархий. В повестку дня таких собраний ставились, помимо церковно-административных вопросов, также учебные дела, в частности, выбор делегатов на окружные и епархиальные училищные съезды, изыскание средств для духовных школ. В 1880-е годы, при обер-прокуроре К. П. Победоносцеве, такие собрания были либо прекращены, либо ограничивались уже обсуждением административных дел.

Для надзора за монастырями архиерей из числа монастырских настоятелей назначал одного, двух или более монастырских благочинных. Надзор за женскими монастырями поручался благочинному мужских монастырей, а в отдельных случаях – смотрительницам благочиния из числа игумений.

40.3. Епархиальное управление по определениям Поместного Собора 1917 – 1918 годов.

Собор 1917 – 1918 годов, на котором обсуждались важнейшие церковные дела, рассмотрел и вопрос о епархиальном управлении.

Доклад на эту тему от имени епархиального управления сделал профессор А. И. Покровский. Проект организации епархиального управления, предложенный данным отделом, явился, по словам докладчика, «посильной попыткой возратить Церковь к идеалу епископально-общинного управления, к тому порядку, который для Церкви является идеалом на все времена»³⁵¹.

Серьёзные 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 богоучреждённую власть преемников апостолов (архиепископ Тамбовский священномученик Кирилл предлагал включить в «Определение о епархиальном управлении» слова о единоличном управлении епископа, осуществляемом лишь «при помощи епархиальных органов управления и суда»³⁵², а архиепископ Тверской священномученик Серафим (Чичагов) говорил даже о недопустимости привлечения мирян к управлению епархией), 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, предложенного отделом епархиального управления: «Епархиальный архиерей, по преемству власти от святых Апостолов, есть предстоятель местной Церкви, управляющий епархией при соборном содействии клира и мирян»³⁵³.

Разногласия обнаружились и относительно вопроса о замещении вдовствующих кафедр. Архиепископ Тверской святой Серафим высказался за то, чтобы избрание нового епископа было делом самих архиереев. Его оппоненты предлагали предоставить это клирикам и мирянам. Восторжествовал компромиссный вариант: «Архиереи округа или, при отсутствии округов, Священный Синод составляют списки кандидатов, в которые после канонического одобрения включаются и кандидаты, указанные епархией»³⁵⁴. 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.

Правило 4-е I Вселенского Собора предусматривает избрание ставленника на вдовствующую кафедру епископами митрополичьего округа: «Епископа поставляти наиболее прилично всем тоя области епископам». В древности народ участвовал в избрании епископа только как свидетель его добропорядочности и правой веры. Правило 3-е Лаодикийского Собора гласит: «Да не будет позволяемо соборищу народа избирати имеющаго произвести во священство».

Собор установил 35-летний возрастной ценз для кандидатов в архиереи. Согласно «Определению», епископы должны избираться «из монашествующих или не обязанных браком лиц белого духовства и мирян, причём для тех и других обязательно облачение в рясофор, если они не принимают пострижения в монашество»³⁵⁵. Это условие точно соответствует требованию 12-го правила Трулльского Собора, хотя оно и расходится с многовековой практикой Русской Церкви поставлять во епископы исключительно монахов мантии. Рукоположение во епископы рясофорных монахов не укоренилось в нашей Церкви и после Собора 1917 – 1918 годов.

В соответствии с соборным «Определением», высшим органом, при содействии которого архиерей управляет епархией, является Епархиальное собрание, избираемое из клириков и мирян на трёхлетний срок. Епархиальные собрания образуют свои постоянные исполнительные органы: Епархиальный совет и Епархиальный суд. Принимая это «Определение», Собор руководствовался стремлением привлечь клир и мирян к широкому участию в церковном управлении. Но каноническая власть епархиального архиерея оставалась неприкосновенной. В статье 23-й «Определения» было предусмотрено: «Без согласия архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь»³⁵⁶.

В соответствии с «Определением» Собора, границы благочиннических округов должны были устанавливаться Епархиальным собранием. Собор ввёл новые коллегиальные органы управления в благочиннических округах: пастырские и общие 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 по усмотрению, по заявлению 1/3 священников округа и по распоряжению епархиального архиерея. Руководит собраниями в качестве председателя благочинный, а за отсутствием благочинного председатель (в пресвитерском сане) избирается собранием. Общие благочиннические собрания состоят:

из всех наличных штатных членов причтов округа приходских, домовых и монастырских церквей и священников, приписанных к церквям округа сверх штата;

из мирян – членов приходских советов, по избранию 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»³⁵⁷. Предусматривалась также возможность созыва экстренных общих благочиннических собраний. «Постановления благочиннического собрания, требующие утверждения епархиальной властью, представляются на утверждение архиерея, а о прочих доводится до его сведения»³⁵⁸.

Согласно «Определению» Собора, исполнительным органом благочиннического собрания являются 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»³⁵⁹.

Таким образом, Поместный Собор 1917 – 1918 годов 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.

Собор вынес особое «Определение о викарных епископах». Его принципиальная новизна заключалась в том, что к ведению викарных епископов предполагалось отнести не только круг дел, касающихся епархиального управления, как это имело место и в синодальный период, но и управление отдельными частями епархии. Викарные епископы должны были управлять своими частями епархии «под общим руководством епархиального архиерея на правах самостоятельных епископов»³⁶⁰ и иметь пребывание в городах, по которым титулуются. Издание данного «Определения» было продиктовано насущной

потребностью в увеличении числа епархий и мыслилось как первый шаг в этом направлении³⁶¹. В 1920-е годы в нашей Церкви насчитывалось не менее 200 архиереев, но, ввиду многочисленных арестов, заточений и ссылок архиереев, оставшимся на свободе викарным епископам приходилось, обыкновенно, замещать правящих архиереев, и в нашей Церкви не сложилось устройство епархиального управления с разделением епархии на округа во главе с викариями.

40.4. Епархиальное управление по «Положению об управлении Русской Православной Церкви» 1945 года

Учитывая реальные обстоятельства церковной жизни, сложившиеся в 1940-е годы, Поместный Собор 1945 года в своём «Положении об управлении Русской Православной Церкви» пересмотрел «Определение о епархиальном управлении», принятое в 1918 году. Отдел 3-й «Положения» озаглавлен «Епархия». «Русская Православная Церковь, – говорится в статье 13-й, – разделяется на епархии, границы которых должны совпадать с гражданскими границами – областными, краевыми, республиканскими»³⁶². Принцип соответствия церковных границ гражданским отвечает канонам (17-е правило II Вселенского Собора; 38-е правило IV Вселенского Собора; 9-е правило Антиохийского Собора), практике Древней Церкви и традициям Русской Церкви. В древности на Руси епархиальные границы соотносились с границами удельных княжеств; в синодальную эпоху – с административным делением страны на губернии.

Согласно «Положению» 1945 года, епархиальный архиерей носит титул по своему кафедральному городу. Ещё при заместителе местоблюстителя Патриаршего Престола митрополите Сергии, в 1927 году, вынесено было 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 I Вселенского Собора; в нём епископ города, в древности именовавшегося Иерусалимом, носит уже новый титул – по названию города, данному ему языческим императором Адрианом, – Элия. Лишь после того, как город 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, например, митрополит Екатеринодарский и Кубанский (город по-прежнему остаётся Краснодаром).

На основании статьи 24-й «Положения» 1945 года, епархиальный архиерей назначается указом Святейшего Патриарха. В статье говорится об одном моменте поставления епископа – об утверждении его избрания.

Само же избрание осуществлялось и тогда Синодом под председательством Патриарха. Правило 4-е I Вселенского Собора для избрания епископа предполагает Собор, по крайней мере, трёх епископов митрополии и согласие всех остальных, изъявленное посредством издания грамот. В практике нашей Церкви отсутствующих епископов представляют члены синода, вызываемые поочередно.

В «Положении» определяются права и обязанности епархиальных архиереев относительно своих епархий, высшей церковной и государственной власти. Епархиальный архиерей стоит во главе епархии; он «является ответственным главою вверенной ему епархии»³⁶³. В епархии ему принадлежит вся полнота власти, в частности, право обращаться с пастырскими посланиями к своей пастве; он назначает должностных лиц епархии и настоятелей храмов, даёт им указания, получает от них отчёты за каждое полугодие, награждает этих должностных лиц и клириков; наблюдает за целесообразным распределением храмов и приходов на территории епархии.

Епархиальный архиерей является полноправным членом высших учреждений Русской Церкви – Поместного Собора, Архиерейского Собора и Священного Синода в порядке очереди. В то же время епископ подотчётен всем этим органам и возглавляющему их Патриарху. На епархиальных архиереев «Положение» возлагало обязанность предоставлять Патриарху ежегодный отчёт по епархии, согласно установленной формы.

Епархиальный архиерей, в соответствии с «Положением», является 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 (ст. 32-я). Как единственный представитель епархии перед гражданской властью, он имеет должностные штамп и печать, зарегистрированные надлежащей гражданской властью. Благодаря этому, его акты получают публично-правовое значение.

Вместо Епархиальных собраний и Епархиальных советов, предусмотренных «Определением о епархиальном управлении» 1918 года, в «Положении» предусмотрено, что при епархиальном архиерее состоит лишь один коллегиальный орган – Епархиальный совет. Но учреждение его не было необходимым, а зависело от воли самого архиерея, ибо совет существует там, где, как сказано в «Положении», «таковой будет архиереем образован»³⁶⁴. Это не значило, однако, будто существование

совета зависело от архиерейского произвола: как гласила статья 26-я, архиерей может управлять епархией единолично «по местным условиям» и, таким образом, быть или не быть Епархиальному совету, определялось исходя из местных условий той или иной епархии, а не личных мотивов архиерея. Епархиальный совет, в соответствии с «Положением», лишь содействует архиерею в управлении епархией, но не ограничивает его власти. Статья 27-я гласит: «Задача Епархиального совета подготавливать к архиерейскому решению дела, направляемые в Епархиальный совет для этой цели епархиальным архиереем»³⁶⁵. Таким образом, совет не имел решающего голоса и являлся только совещательным и вспомогательным учреждением. Согласно «Положению» 1945 года, Епархиальный совет состоял из трёх – пяти лиц, назначаемых архиереем. Миряне не допускались к членству в Епархиальном совете. Кроме Епархиального совета, при архиерее должна была состоять канцелярия во главе с секретарём, обеспечивающая исполнение распоряжений архиерея.

Что касается управления отдельными частями епархии, то Поместный Собор в 1945 году, в сущности, вернулся к практике, существовавшей до Поместного Собора 1917 – 1918 годов. В «Положении» ничего не говорится ни о благочиннических собраниях, ни о благочиннических советах, введённых Поместным Собором 1917 – 1918 годов. Отменяется в «Положении» и выборность благочинных. Согласно статье 79-й, благочинные назначаются епархиальным архиереем. Круг обязанностей благочинного описан в статье 30-й «Положения». По ней, благочинный является надзорным и исполнительным органом архиерея. Он наблюдает за деятельностью и поведением приходского духовенства, посещает приходы не менее двух раз в год и каждое полугодие представляет архиерею отчёт о состоянии вверенного ему округа, а в особо важных случаях доносит архиерею безотлагательно. Благочинный ходатайствует о награждении подведомственных ему клириков и мирян. В случае необходимости он делает братские увещания приходским настоятелям и другим клирикам, заботится о том, чтобы миряне приходов, временно оставшихся без священнослужителей, не лишены были духовного окормления.

40.5. Епархиальное управление по «Уставу об управлении Русской Православной Церкви» 1988 года

В «Уставе» 1988 года епархия определяется как «местная церковь, возглавляемая архиереем и состоящая из приходов, объединённых в благочиния и находящихся на данной территории монастырей»³⁶⁶. О границах епархий в «Уставе» сказано, что внутри СССР они определяются с учётом административно-территориального деления областей, краёв и республик, а за рубежом устанавливается особым решением Священного Синода.

Епархиальный архиерей, в соответствии с «Уставом», избирается и назначается синодом. При необходимости в помощь ему назначается викарный епископ. В епархии архиерей пользуется полнотой власти в делах вероучения, христианской нравственности, священнодействия и пастырства. Осуществляя надзор за соблюдением церковной дисциплины, архиерей имеет право налагать наказания на клириков (выговоры, епитимии, отстранение от должности, временное запрещение в священнослужении), а также на мирян, вплоть до временного отлучения от церковного общения. Правящий архиерей, в соответствии с канонами, решает вопросы церковных браков и разводов.

В «Устав» 1988 года 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 года, в отличие от ранее действовавшего «Положения» 1945 года, ввёл такой коллегиальный орган епархиального управления, как Епархиальное собрание. А Епархиальный совет, который ранее мог образовываться или нет по усмотрению правящего архиерея, «Уставом» 1988 года предусматривался уже, как непременный орган. Председательство в обоих органах епархиального управления было предоставлено правящему архиерею. Епархиальное собрание, по «Уставу», должно было состоять из равного числа клириков и мирян и созываться правящим архиереем не реже одного раза в год. В обязанности собрания «Устав» включил избрание членов Поместного Собора, членов Епархиального совета, создание епархиальных учреждений и заботу об их финансировании, наблюдение за течением епархиальных дел и заслушивание сообщений епархиального начальства о различных сторонах

епархиальной жизни.

Епархиальный совет, в соответствии с «Уставом», должен состоять не менее чем из четырёх лиц в пресвитерском сане, половина из которых назначается архиереем, а остальные избираются Епархиальным собранием на один год. В круг обязанностей Епархиального совета «Устав» включил исполнение решений Епархиального собрания, предоставление ему годовых отчётов, заботу об изыскании средств на нужды епархии и приходов, определение границ благочиний и приходов, рассмотрение отчётов благочинных, наблюдение за деятельностью приходских советов, проведение ревизий епархиальных учреждений, ознакомление с проектами строительства, ремонта и реставрации храмов, заботу об обеспечении заштатного духовенства и заштатных церковных работников.

Епархиальный совет «Устав» наделил судебной властью, сообщив ему статус суда первой инстанции по делам, связанным с обвинением клириков и мирян в неправославной вере, нарушении 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. На благочинных «Устав» возложил обязанность не реже одного раза в год посещать все приходы своего округа и предоставил им право проводить заседания приходского собрания по указанию архиерея, по просьбе настоятеля, а также приходского собрания и приходского совета. По благословию архиерея благочинный, в соответствии с «Уставом» 1988 года, мог созывать священников своего округа на братские совещания.

**41.Епархиальное управление по ныне действующему
«Уставу»**

41.1. Епархия

Епархии, согласно формулировке «Устава» 2000 года, – это «местные церкви, возглавляемые архиереем и объединяющие епархиальные учреждения, благочиния, приходы, монастыри, подворья, духовные образовательные учреждения, братства, сестричества, миссии» (X, 1). Они учреждаются Священным Синодом, с последующим утверждением Архиерейским Собором. Границы епархий определяются Синодом.

41.2. Епархиальный архиерей

Предстоятелем местной Церкви (епархии) является епархиальный архиерей, который, по преемству власти от святых Апостолов, канонически управляет ею при соборном содействии клириков и мирян. Они избирается Синодом, получая затем указ Патриарха. При необходимости в помощь епархиальному архиерею синодом назначаются викарные епископы, круг обязанностей которых устанавливается правящим архиереем. Титул архиерея включает наименование кафедрального города. Архиерейские титулы определяются 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» (X, 10). Кандидат «должен соответствовать высокому званию епископа по нравственным качествам и иметь богословское образование» (X, 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» (X, 14). Правящий архиерей может обращаться с архипастырскими посланиями к клиру и мирянам своей епархии. В его обязанности входит представление Патриарху ежегодных отчётов 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» (X, 17).

Архиерей в своей епархии заботится о хранении веры, христианской нравственности и благочестия; наблюдает за правильным отправление 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» (X, 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 ректоров духовных учебных заведений, настоятелей или настоятельниц и наместников епархиальных монастырей; утверждает состав приходских собраний, внося в него, при необходимости, изменения; принимает решения 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 отчёты 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» (X, 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, постройку и ремонт храмов, молитвенных домов и часовен и заботится о соответствии их внешнего вида и внутреннего убранства в православной традиции; освящает храмы; несёт 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 её финансовыми средствами; осуществляет контроль за деятельностью приходов, монастырей, учебных заведений и других учреждений епархии; издаёт 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» (X, 19). Тяжкие проступки он передаёт на рассмотрения церковного суда. Архиерей утверждает постановления церковного суда, 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» (X, 20). В случае вдовства епархии, перевода правящего архиерея или его ухода на покой Епархиальный совет создаёт 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» (X, 22). Вдовство епархии не может продолжаться более 40 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 длительный 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 подаёт на имя Патриарха прошение об уходе на покой. При этом решение о времени удовлетворения такого прошения принимает Синод.

41. 3. Епархиальное собрание

Епархиальное собрание во главе с правящим архиереем является органом управления епархией и состоит из клириков, монашествующих и мирян, проживающих на территории епархии и представляющих канонические подразделения, входящие в состав епархии. В новом «Уставе» не содержится оказавшегося неисполненным положения прежнего «Устава о том, что в Епархиальном собрании клирики и миряне должны быть представлены 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» (X, 28). В соответствующем месте «Устава» 1988 года 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; создаёт епархиальные учреждения и заботится об их финансировании; вырабатывает общепархиальные правила и предписания, наблюдает за течением епархиальной жизни; заслушивает сообщения о состоянии епархии и её канонических подразделений и принимает по ним решения.

Председателем Епархиального собрания является правящий архиерей. Епархиальное собрание избирает заместителя председателя и секретаря. Заместитель может руководить собранием по указанию председателя. Секретарь ответственен за подготовку журналов заседаний собрания. Кворум собрания составляет более половины его членов. Решения принимаются большинством голосов. В случае равенства преобладает голос председателя. Собрание работает в соответствии с регламентом. Журналы заседаний подписывают председатель, заместитель, секретарь и, избранные для этого, два члена собрания.

41.4. Епархиальный совет

Епархиальный совет во главе с епархиальным архиереем является органом управления епархией. Епархиальный совет образуется по благословию архиерея и состоит не менее чем из четырёх 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 трёх 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 ответственен за подготовку необходимых для совета материалов и составление журналов заседаний». В случае разногласия между членами совета, дело решается большинством голосов; при равенстве голосов перевес даёт 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, представляет Епархиальному собранию годовые отчёты; «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» (X, 44); рассматривает отчёты благочинных; наблюдает за деятельностью приходских советов; рассматривает планы строительства, капитального ремонта и реставрации храмов; ведёт учёт имущества епархии и принимает меры по его

сохранности; 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 по решению Епархиального совета» (X, 44). Епархиальный совет осуществляет ревизию епархиальных учреждений; заботится об обеспечении штатного духовенства и церковных работников; решает любые иные дела, которые направляет ему архиерей; рассматривает вопросы богослужебной практики и церковной дисциплины.

В тех епархиях, где ещё не образованы Епархиальные суды, Епархиальные советы продолжают осуществлять судебные функции, которые на них были возложены «Уставом» 1988 года.

41.5. Епархиальное управление и иные епархиальные учреждения

Епархиальное управление является исполнительно-распорядительным органом, находящимся под руководством архиерея, призванным помогать архиерею в осуществлении его исполнительной власти. «Архиерей осуществляет высшее начальственное наблюдение за работой Епархиального управления и всех епархиальных учреждений и назначает их сотрудников, согласно штатному расписанию» (X, 46). Епархиальное управление должно иметь канцелярию, бухгалтерию, архив и иные отделы, «обеспечивающие миссионерскую, издательскую, социально-благотворительную, воспитательно-образовательную, реставрационно-строительную, хозяйственную и прочие виды епархиальной деятельности» (X, 48). Секретарь Епархиального управления несёт ответственность за делопроизводство епархии и помогает архиерею в управлении епархией и в руководстве Епархиальным управлением.

41.6. Благочиния

Епархия разделяется на благочиннические округа во главе с благочинными, назначаемыми правящим архиереем. Их границы и наименования определяются Епархиальным советом.

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, та и относительно их личной жизни» (X, 52); устранение недоразумений между клириками, а также между духовенством и мирянами «без формального судопроизводства и с докладом о наиболее значительных инцидентах правящему архиерею» (X, 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 зданий в пределах округа, 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, приходского совета или приходского собрания, 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» (X, 57).

42. Приходское управление. Канонические основания

42.1. Образование приходов

В первые два века истории Христианской Церкви не было приходов в современном смысле слова. Всё 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 *paganus*, 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 III века в таких крупнейших городах империи, как Рим, Александрия, Антиохия, Ефес, Коринф, кроме главной кафедральной церкви, устраиваются и другие храмы, около которых для молитвы собираются верующие, живущие поблизости. Епископы назначили 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 IV веке, особенно после издания Миланского эдикта, повсеместно появляются христианские храмы в сельской местности. Увеличение числа таких храмов вызвано было 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, освящённых мученической кровью и святыми мощами. Во всех таких храмах совершались богослужения, преподавались Святые Таинства, а значит, служили клирики во главе с пресвитерами. Община верующих, молящихся в одном храме, составляла приход (по-гречески – *παροικία*). Правда, сначала этим словом обозначалась городская община во главе с епископом, то есть епископия (епархия), хотя по числу верующих такие епископии были, действительно, ближе к современным приходам, чем к епархиям. Поэтому словом *παροικία* в канонах обозначаются как общины, возглавляемые епископами, так и 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 VI веке впервые на Западе слово *παροικία* 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 – *ενορία*. Когда речь идёт как о епископской общине, так и о приходе, в канонах употребляется также слово *εκκλησία* – церковь. Во многих случаях, как и в русском языке, это слово означает «храм» (*κυροιοικον*).

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 определённое место служения. Абсолютное рукоположение, безусловно, воспрещается 6-м канонем Халкидонского Собора: «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 Святый Собор определит: поставление их почитати недействительным, и нигде не допускати их до служения, к посрамлению поставившего 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 впередь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел». Спор о границах приходов может возникнуть в том случае, когда отсутствуют соответствующие письменные документы. Однако, тридцатилетний срок давности существования границ признаётся достаточным основанием для признания их законности и без наличия документов подтверждает права прихода на ту или иную территорию (17-е правило IV Вселенского Собора). Согласно толкованию Вальсамона на 1-й титул 30-й главы «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-го (33-го) канона Карфагенского Собора, 11-го канона VII Вселенского Собора. Правило 42-е (33-е) Карфагенского Собора гласит: «Определено такожде, чтобы пресвитеры, без соизволения своих епископов, не продавали вещей церкви, в которой посвящены. Равно и епископам не позволительно продавати церковныя земли, без ведома Собора или своих пресвитеров. Того ради, кроме нужды, и епископу не позволительно расточати вещи, находящиеся в церковной описи».

42.2. 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 перешёл вначале к «первым гражданам» прихода, а, затем, в XI веке, к представителям государственной власти. В XII веке в Константинопольской Церкви народ практически был устранён от всякого участия в избрании ставленников на церковные степени. И канонисты этого столетия (Аристин, Зонара, Вальсамон) пытаются найти канонические аргументы в обоснование новой практики; правда, профессор Н. А. Заозерский полагал, что эти попытки «были... крайне неудачны»³⁶⁷.

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 сушании 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» (ακροωμῆνοι). Из 11-го, 12-го, 14-го правил I Вселенского Собора, 4-го, 6-го, 9-го правил Анкирского Собора, 8-го, 9-го, 12-го правил Григория Неокесарийского, 5-го правила Неокесарийского Собора видно, что это слово на языке канонов обозначает (особый) класс кающихся – проходящих епитимии, которые, подобно оглашенным, не выходили из храма перед совершением Евхаристического Таинства. Правило 11-е I Вселенского Собора гласит: «Которые истинно покаются, те три лета проведут между слушающими чтение писаний»³⁶⁸. Вывод вполне убедительный.

И всё-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 всё-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.

42.3. Канонические обязанности приходских клириков

Пресвитер, назначенный в приход, не вправе самовольно покинуть его. В 16-м правиле I 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, удаляться от собственной церкви, таковые однудь не должны быть 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 церквях, чрез сие они оказываются непокоривыми; того ради определяем, дабы от месяца яннуария четвертаго минувшего 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 постыжающий 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 неё, особенно если в приходе вспыхивает моровая язва (эпидемическая болезнь) или какая-нибудь иная грозящая народу опасность (62-е Апостольское правило; 11-е правило I Вселенского Собора; 3-е, 10-е правила Петра Александрийского). Пастырь и всякий клирик обязан строго следить за своим поведением и в обществе, и у себя дома, должен носить одежду, приличную сану. 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 определённые для состоящих в клире. Аще же кто учинит сие, на едину седмицу да будет отлучен от священнослужения».

Под неприличной одеждой Зонара понимает следующее: «светлые, пёстрые 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 и 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».

Клирик обязан устраниваться от мирских занятий (6-е, 81-е Апостольские правила; 10-е правило VII Вселенского Собора; 16-е правило Карфагенского Собора), не посещать общественных увеселений, неприличных сану (54-е Апостольское правило; 1-е, 62-е правила Трулльского Собора) и не оставаться в домах своих прихожан на увеселение долее, 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 (8-е Апостольское правило; 52-е, 80-е правила Трулльского Собора; 49-е правило Лаодикийского Собора; 3-е правило Карфагенского Собора; архиерейские поучения). К обязанностям приходского священника относится также постоянное проповедание в храме (1Тим. 2, 3, 5, 17; 2Тим. 3, 4; 58-е Апостольское правило; 19-е правило Трулльского Собора). 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 (73-е Апостольское правило; 10-е правило Двукратного Собора; 8-е правило Григория Нисского). Пастырь обязан следить за тем, чтобы никто не вводил в церкви чего-либо нового и неуместного в пении, чтении и обрядах: «Желаем, – изрек 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». Приходской священник обязан в своём приходе крестить (50-е Апостольское правило), исповедовать (52-е Апостольское правило), венчать, погребать (50-е правило Карфагенского Собора).

Помощниками приходских священников служат диаконы и церковнослужители.

43. Приходское управление в Русской Православной Церкви. Исторический очерк

43.1. Приходы в досинодальную эпоху

В Русской Православной Церкви, с самого начала её истории, когда она ещё составляла митрополию Константинопольского Патриархата, ввиду обширности её епархий, существовали приходы.

Внутреннее устройство приходов, их связь с епархиальным архиереем мало чем отличались от византийских. Однако, из-за многочисленности приходов в каждой епархии епархиальному архиерею почти невозможно было хорошо знать всех клириков епархии, поэтому в Русской Церкви, как и в христианской древности, 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.

43.2. Приходское управление в синодальную эпоху

В синодальную эпоху положение радикальным образом меняется. Значение выборного начала при замещении вакантных церковных мест постоянно снижалось на протяжении XVIII 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 XIX веке устройство приходов было урегулировано «Уставом Духовных консисторий», изданным в 1841 году (переиздан с дополнениями и изменениями в 1883 году), а также такими документами, как «Инструкция благочинным церквей» в редакции митрополита Платона, исправленной синодом в 1857 году; «Инструкцией церковным старостам» 1888 года, переизданной в 1890 году; «Инструкцией настоятелям церквей», утверждённой синодом в 1901 году, 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 обязан 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 обязан был обращаться за совершением треб к своему приходскому священнику.

По определению, содержащемуся в Консисторском Уставе, 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.

Богослужение священник совершает на престоле или антиминсе, освящённом архиереем; проповедь слова Божия он ведёт под цензурой местного благочинного или особо назначенного цензора. В случаях возникновения недоразумений, священник для их разрешения обращался к архиерею (прежде всего в случаях присоединения к Православию

раскольников и инославных или иноверцев, а также заключения браков между православными и инославными, наложения епитимий). В отчёте епископу приходской священник должен был представить сведения об исповедниках и причастниках, особо указывая тех лиц, которые и после увещевания не исполняли своего долга исповеди и причастия в течение двух или трёх лет.

Перемещение священников с прихода на приход допускалось лишь при весьма уважительных обстоятельствах, а без согласия самого священника – в исключительных случаях. 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. В чужом приходе священник мог совершать требу лишь по распоряжению епископа или по просьбе местного настоятеля (в случае его болезни или отсутствия).

Помощниками приходского священника являлись диакон и низшие клирики. По штатам 1885 года во всех епархиях, кроме западных и кавказских, в приходах с менее чем 700 душами мужского пола состояли священник и псаломщик. Если при приходской церкви состояло два или три пресвитера, то в причет входило столько же диаконов и псаломщиков.

Неотъемлемую принадлежность прихода составляет приходской храм. В случае его разрушения или ветшания благочинный обязан был внушить прихожанам, чтобы они немедленно приступили 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 отдалённых местах, откуда трудно добраться до приходского храма) и часовни. Домовые церкви разрешалось устраивать в домах особо почётных 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 года 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 года. 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 определённый 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 году, вопрос о приходах вызвал особенно острую дискуссию. Он обсуждался и в Предсоборном Присутствии, и в церковной печати. Непростым делом оказалось даже сформулировать само определение прихода. Известный канонист профессор И. С. Бердиков предлагал такую формулу: «Церковным приходом в Православной Церкви называется община, имеющая особый храм для богослужебных собраний и состоящая под духовным управлением приходского священника. Приход составляет нераздельную часть епископии и подчинён епископу, как высшему своему пастырю. Ближайшее же пастырское руководство им принадлежит, по поручению епископа, местному священнику»³⁶⁹. Профессор А. И. Алмазов так определял приход: «Православный приход есть церковное учреждение, состоящее в ведении епископа, для удовлетворения религиозно-нравственных нужд определённого числа собрания верующих под пастырским руководством священника и при назначенном для того церковной властью храме»³⁷⁰. По формуле А. А. Папкова, «приход в составе клира и мирян есть особая церковная в зависимости от епархиального епископа община с правами юридического лица»³⁷¹.

Профессор П. В. Знаменский предложил такое определение: «Православный приход представляет собою территориальную церковную общину, соединённую около своего храма и имеющую для удовлетворения своих религиозных потребностей своих собственных священно-церковнослужителей»³⁷².

В результате дискуссии в Предсоборном Присутствии было дано следующее определение прихода: «Православный приход есть церковное учреждение, состоящее в ведении епископа, для удовлетворения религиозно-нравственных нужд определённого собрания православных христиан, под пастырским руководством священника и при назначенном для того церковной властью храме»³⁷³. Принято было особое положение и относительно имущества православного прихода: «Православная Российская Церковь является собственником всего церковного, причтового и приходского имущества. В приходах же заведование местным приходским имуществом вверяется приходу, как юридическому лицу, состоящему из причта и прихожан местного храма, находящихся в канонической зависимости от местного епископа»³⁷⁴. Вынесение этих двух определений явилось главным результатом обсуждения приходского вопроса в Предсоборном Присутствии. В 1908 году по приходскому вопросу созывается особое присутствие, в котором разрабатывается новое положение о приходе.

43.3. Приходской устав Поместного Собора 1917 – 1918 годов

Самое обширное по объёму из постановлений Собора 1917 – 1918 годов – это «Определение о православном приходе», по-другому названное «Приходским уставом». По поручению Собора введение к «Уставу» составили архиепископы Тверской святой Серафим и Пермский святой Андроник, Л. К. Артамонов и П. И. Асторв. Во «Введении» дан краткий очерк истории прихода в Древней Церкви и у нас в России. В нём говорится также о месте прихода в структуре Церкви: «Свою Церковь вверил Спаситель руководству Апостолов и их преемников епископов, а от них эти последние, при невозможности одному объять всю епархию, вверяют некоторые части её – приходы – пресвитерам, как исполнителям епископских предначертаний для христиан»³⁷⁵.

В основе приходской жизни должен лежать принцип служения: «Под руководством преемственно богопоставленных пастырей все прихожане, составляя единую духовную семью во Христе, принимают живое участие во всей жизни прихода, кто как может своими силами и дарованиями»³⁷⁶.

В «Уставе» дано определение прихода: «Приходом в Православной Церкви называется общество православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определённой местности и объединённых при храме, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального архиерея, под руководством поставленного последним священника-настоятеля»³⁷⁷.

Священной обязанностью прихода Собор провозгласил заботу о благоустройении его святыни – храма. В «Уставе» определён 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 производится епархиальными архиереями, которые, однако, могут 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 году созывать приходские собрания, постоянно действующими органами которых

являются 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 открыл 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.

В этом «Определении» Собор, не нарушая незыблемых догматических и канонических оснований, которые не смешивают мужское и женское служение в Церкви, в то же время выразил насущные потребности церковной жизни. Постановление оказалось своевременным и благотворным для судьбы Русской Церкви. Христианки, составлявшие во второй половине XX века большую часть православного верующего народа, стали у нас оплотом церковности.

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 (3-е правило Трулльского Собора и др.), Собор подтвердил недопустимость второбрачия для вдовых и разведённых священнослужителей. Вторым определением подтверждалась невозможность восстановления в сане лиц, которые лишены его на основании приговоров церковных 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 нравственный закон и святые каноны.

Определением от 18 (31) июля 1918 года Собор снизил возрастной ценз для безбрачных кандидатов священства, не состоящих в монашестве: с 40 лет, как было установлено ранее в Русской еркви, до 30 лет.

По обстоятельствам времени далеко не все положения Приходского устава удалось провести в жизнь.

43.4. Приходское управление по «Положению об управлении Русской Православной Церкви» Поместного Собора 1945 года

Поместный Собор 1945 года, сообразуясь с государственным законодательством и учитывая реальные условия жизни, сложившиеся в 1940-е годы, разработал новые нормы церковно-приходского устройства. Они изложены в IV отделе «Положения».

Согласно «Положению», приходская община, состоящая не менее чем из двадцати человек, по её заявлению регистрируется гражданской властью, которая предоставляет ей храм. Это делается по соглашению с епархиальным архиереем. В «Положении» предусмотрено существование четырёх органов управления общиной: распорядительный орган – двадцатка, заменённая 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 храма в качестве председателя совета и избираемые собранием староста, его помощник и казначей. Всё приходское хозяйство находится на попечении церковного совета. Церковный совет заботится о содержании, ремонте, освещении и отоплении, о снабжении храма богослужебной утварью и книгами, нательными крестиками, ладаном и другими необходимыми вещами. Церковный совет распоряжается средствами прихода и ведёт их учёт. Он обязан делать отчисления из этих средств в Патриархию и Епархиальное управление. В «Положении» говорится и об источниках приходских доходов, которые складываются из тарелочного сбора, взносов на просфоры, свечи и из пожертвований на нужды храма. По этому «Положению» обязанности старосты, его помощника и казначея приблизительно соответствовали обязанностям старосты синодальной эпохи.

Ревизионная комиссия, согласно «Положению», состояла из четырёх членов прихода; в её обязанности входило постоянное наблюдение за церковным имуществом и проведение епархиальных ревизий имущества, денежных сумм и произведённых расходов.

Настоятель храма является лицом, подчинённым архиерею и ответственным перед ним. Он назначается архиереем и обязан точно

исполнять его указания. Подчиняется он и местному благочинному, поставленному архиереем. По «Положению» Поместного Собора 1945 года, настоятель возглавлял приходскую общину и её 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.

43.5. Изменения в устройстве приходского управления, внесённые Архиерейским Собором 1961 года

Архиерейский Собор, состоявшийся 18 июля 1961 года, внёс существенные изменения в IV главу «Положения об управлении Русской Православной Церкви», которая называется «Приходы», установив новую организацию приходского управления. Настоятель вместе с клириками устранились от участия в приходском собрании и приходском совете. «Настоятель храма, – говорилось в новой редакции «Положения», – памятуя слова Апостола: «А мы постоянно пребудем в молитве и служении слова» (Деян. 6, 4), осуществляет духовное руководство прихожан, наблюдает за благолепием и уставностью богослужений, за своевременным и тщательным удовлетворением религиозных нужд прихожан»³⁷⁸. Хозяйственные и финансовые попечения о приходе и храме возложены были на исключительно мирянские по своему составу приходское собрание и приходской совет во главе с председателем – старостой.

Реформа приходского управления – вынужденная мера. Проводилась она в тяжёлые для Церкви дни, когда давление на неё резко усилилось. Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Карпов, исполняя волю Хрущёва, 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»³⁷⁹.

Отделённая от государства Церковь не обязана была 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 этих органов 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 – 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 строго соответствие с постановлением ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 1929 года «О религиозных объединениях», по которому священнослужители, как лица, лишённые избирательного права, устранялись от участия в хозяйственных делах религиозных общин, хотя это постановление находилось в грубом противоречии с Конституцией СССР 1936 года, предоставившей всем гражданам одинаковые права.

Изменения в устройстве приходского управления, которые внёс Архиерейский Собор 1961 года, были утверждены Поместным Собором Русской Православной Церкви 1971 года. Тем не менее, их негативное влияние на приходскую жизнь сказывалось очевидным образом. Духовенство и церковный народ сознавали необходимость участия настоятелей и клириков в управлении приходскими делами, включая и административно-хозяйственные.

43.6. Приходское управление по «Уставу об управлении Русской Православной Церкви»³⁸⁰ 1988 года

«Устав об управлении Русской Православной Церкви», изданный Поместным Собором 1988 года, в значительной мере, но не вполне, возвратил то положение, которое существовало на приходах до 1961 года.

Приходскую общину, в соответствии с «Уставом» 1988 года, могли образовать не менее двадцати верующих православных граждан. Указание на минимальное число прихожан соответствовало действовавшему в то время законодательству. В «Уставе» предусматривалось существование трёх коллегиальных органов приходского управления: приходского собрания во главе с настоятелем, приходского совета и ревизионной комиссии.

Настоятель назначается архиереем и призван нести ответственность за исправное, согласное с церковным уставом, совершение богослужений, за церковную проповедь, религиозно-нравственное состояние и воспитание прихода. Он должен добросовестно выполнять все богослужебные, пастырские и административные обязанности, определяемые его должностью, согласно установлениям церковных канонов и «Устава».

В круг его обязанностей было включено руководство причтом, наблюдение за состоянием храма и богослужебной утвари, соблюдением требований богослужебного устава; ответственность за исполнение указаний правящего архиерея, представление благочинному или непосредственно архиерею ежегодных отчётов о состоянии прихода, ведение официальной переписки, хранение приходского архива, выдача удостоверений о крещении и венчании брака.

Членами приходского собрания, по «Уставу» 1988 года, могли быть клирики и совершеннолетние миряне, не находящиеся под церковным или гражданским судом. Председателем собрания по своему положению является настоятель прихода. 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 со стороны приходского собрания, которое своим решением это назначение подтверждает. Решения принимаются приходским собранием большинством голосов, а в случае равенства голосов перевес даёт голос

председателя. В круг обязанностей приходского собрания входят хранение внутреннего единства прихода и содействие его духовно-нравственному возрастанию, ответственность за сохранность имущества прихода, забота о состоянии храмового пения, утверждение годового бюджета прихода, изыскание средств на нужды прихода.

Приходской совет, согласно «Уставу», избирается приходским собранием из числа его членов и является исполнительным органом собрания, подотчётным ему. Он 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 несёт ответственность за сохранность храма и церковного имущества, распоряжается денежными средствами прихода, исполняет решения приходского собрания. Официальные бумаги прихода, в соответствии с «Уставом» 1988 года, подписываются настоятелем и председателем приходского совета, а если это одно и то же лицо, то бумаги подписывает ещё и казначей. Банковские счета и вообще все финансовые документы подписываются председателем приходского совета и казначеем.

В состав ревизионной комиссии, избираемой приходским собранием на три года, входят председатель и два члена. Обязанности комиссии, согласно «Уставу», следующие: проведение ревизий наличия денежных средств, контроль за законностью расходов, правильностью ведения приходно-расходных книг, за снятием кружек с пожертвованиями, наблюдение за состоянием церковного имущества, ежегодная инвентаризация этого имущества.

**44. Приходское управление по ныне действующему
«Уставу»**

44.1. Приход

«Приходом, – по определению «Устава Русской Православной Церкви, принятого Архиерейским Собором 2000 года, – является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединённых при храме. Приход является каноническим подразделением Русской Православной Церкви, находится под начальственным наблюдением своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля» (XI, 1). Приход образуется по согласию 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» (XI, 2).

«Границы приходов устанавливаются Епархиальным советом» (XI, 2). Упоминание границ прихода представляет собой важную новацию. В «Уставе» 1988 года не было аналогичного положения. Между тем, Поместный Собор 1917 – 1918 годов включил указание на пребывание клириков и мирян прихода на определённой местности в само определение прихода, содержащееся в принятом Собором «Приходском уставе». Чётко обозначенные границы приходов существовали и в синодальную эпоху.

Конечно, и в синодальный период всякий православный мог молиться и причащаться в любом, а не только в своём приходе, и в любом 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 серьёзной мотивации. Разрушение структуры приходских границ происходило у нас по трём основным причинам. Устранение приходов от ведения метрических книг, имевшее место на заре советской истории, фактически устранило прежде поддерживаемый государственными властями порядок совершения треб, связанных с актами гражданского состояния. Кроме того, гонения на Церковь в советскую эпоху побуждали малодушных или, деликатнее сказать, осторожных христиан «заметать 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, с тем, что место службы у большинства его жителей расположено далеко от

места проживания, делают храм не всегда самым доступным. В суммирующем результате все эти обстоятельства выветрили из сознания многих современных христиан саму необходимость принадлежать к определённой приходской общине, либо, при сохранении сознания такой необходимости, позволять себе в этом отношении полную свободу выбора, мотивируемую часто субъективными пристрастиями.

Конечно, нет ни необходимости, ни реальной возможности эту свободу выбора упразднить либо существенно ограничить, приписав всех православных к определённым приходам, как это было в синодальную эпоху. Но, помимо принципиальных канонических соображений, есть и вызываемая пастырскими соображениями реальная нужда в том, чтобы границы между приходами были обозначены даже в больших городах. Острота такой необходимости становится особенно очевидной, когда мы рассматриваем ситуацию 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 требой в свой приходской храм и не успеет застать священника в своём приходе потому, что он отъехал в чужой. Первый шаг в восстановлении правильной территориальной структуры приходов заложен в содержащемся в новом «Уставе» упоминании приходских границ.

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 размерах, установленных епархиальной властью. В своей деятельности приход подчинён и подотчётен правящему архиерею, он исполняет решения Епархиального собрания и Епархиального совета и распоряжения архиерея.

Охраняя незыблемость прав Русской Православной Церкви и защищая её от расколов, Архиерейский Собор 2000 года 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

влечёт 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» (XI, 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, утверждаемые архиереем, могут быть представлены для государственной регистрации. К своей деятельности братства и сестричества приступают после благословения архиерея. 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, установленными 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 или сестрическое имущество и средства. Если общим собранием братства или сестричества выносится решение о выходе из юрисдикции Русской Православной Церкви, таковые 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».

44.2. Настоятель прихода и приходской причт

Настоятель храма назначается правящим архиереем для духовного руководства верующими и управления причтом и приходом. В своей деятельности он подотчётен архиерею.

Настоятель несёт ответственность за совершение богослужений и проповедь, за религиозно-нравственное состояние прихожан. В его обязанности входит руководство причтом в исполнении им своих богослужебных и пастырских обязанностей; наблюдение за состоянием храма и наличием всего необходимого для совершения богослужений; забота о правильном и благоговейном чтении и пении в храме; выполнение указаний правящего архиерея; организация катехизаторской, благотворительной, церковно-общественной, образовательной и просветительской деятельности прихода; созыв заседаний 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 отчёты о состоянии прихода и его деятельности; осуществляет официальную переписку от лица прихода; ведёт богослужебный журнал и хранит приходской архив; выдаёт 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, во всяком случае, причт должен состоять не менее, чем из двух лиц – священника и псаломщика» (XI, 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; достаточная богословская подготовка; 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 несёт ответственность за духовно-нравственное 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» (XI, 29). В соответствии с 13-м правилом Халкидонского Собора, священнослужитель может быть принят в другую епархию только при наличии отпускной грамоты.

44.3. 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 года 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 светски судом. Приём в члены Приходского собрания и выход из него осуществляются на основании прошения (заявления) решением Приходского собрания. В случае признания члена Приходского собрания не соответствующим занимаемому им положению, он может быть выведен из Приходского собрания решением Приходского собрания» (XI, 34). Данное положение «Устава» допускает две интерпретации: о членстве в собрании всех клириков и канонически правоспособных прихожан, но также и о членстве в нём 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 изменён частично либо полностью» (XI, 35). Данное положение гарантирует подчинённость 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 нём не менее половины членов. Постановления собрания принимаются простым большинством; при равенстве голосов перевес даёт голос председателя. Для ведения протокола заседания, приходское собрание избирает из числа своих членов секретаря. Протоколы подписываются председателем, секретарём 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 нём, 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 преумножении; «принятие планов расходов, включая размеры отчислений на благотворительность и религиозно-просветительские 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 отчётов приходского совета и докладов ревизионной комиссии; утверждение штатного расписания и определение содержания членам причта и приходского совета; определения 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, подотчётный настоятелю и Приходскому собранию. Совет состоит из председателя – церковного

старосты, его помощника и казначея. Традиционное наименование председателя Приходского совета «старостой» не предусматривалось «Уставом» 1988 года. 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 трёхлетний 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 право 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 года, исполняет решения Приходского собрания; представляет на утверждение Приходского собрания планы хозяйственной деятельности, планы расходов и финансовые отчёты; 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, ведёт его учёт; приобретает имущество для прихода, ведёт инвентарные книги; решает текущие хозяйственные вопросы; распоряжается денежными средствами прихода с ведома и под контролем настоятеля; предоставляет, в случае нужды, жильё 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» (XI, 46).

Председатель Приходского совета представляет совет в деловых, финансово-хозяйственных и административных вопросах, а также в суде; в необходимых случаях выдаёт 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 учёт и хранение денежных средств, пожертвований и других поступлений, составляет годовой финансовый отчёт» (XI, 51). В случае изменения состава Приходского совета, а также в случае замены старосты, Приходское собрание образует комиссию из трёх 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 Ревизионную комиссию сроком на три года, которая состоит из председателя и двух членов. Члены приходского совета и ревизионной комиссии не могут состоять в близком родстве. Комиссия подотчётна 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» (XI, 55). В обязанности Ревизионной комиссии входит также контроль за снятием кружечек и пожертвованиями. Акты о проведённых проверках комиссия представляет на очередное или внеочередное заседание Приходского собрания, которое, при наличии злоупотреблений, нехватки 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.

IV. Виды церковной власти

45. Власть учения

45.1. Власть учения – один из трёх видов церковной власти

Подобно тому, как подвиг Основателя Церкви Христа Спасителя явился исполнением трёх высших служений: пророческого, первосвященнического и царского, так и церковную власть, производную от воли Главы Церкви, духовную по своей природе, по содержанию её принято разделять на три вида: власть религиозного учения (*potestas magisterii*), власть религиозного освящения (*potestas ministerii*) и собственно правительственную власть, или власть управления (*potestas jurisdictionis*). Власть и право управления 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 должны быть рассмотрены и в канонике.

Власть учения, осуществляемая во образ Христа-Пророка, составляет, таким образом, один из трёх основных видов церковной власти.

45.2. 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 неповреждённой чистоте несёт ответственность вразумляемый Святым Духом вселенский епископат и всё 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 недоумённые вопросы в свете непреложных и неизменных Истин Откровения, в духе Священного Писания и Предания и формирует своё 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 влечёт за собой отторжение заблуждающегося и упорствующего в заблуждении невидимым судом Божиим от Церковного Тела; а будучи обличённым, такое противление карается отлучением со стороны законной церковной власти.

Для охранения чистоты и неповреждённости православного вероучения, Церковь, с самого начала своего бытия, прибегала к его кратким изложениям – символам. Да нас дошло несколько древних символов, и среди них – символ Григория Неокесарийского, так называемый Апостольский Символ, и символ, приписываемый Афанасию Великому. Общецерковное признание приобрёл 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 (Могила) и митрополита Филарета, и «Послание Патриархов Православной Кафолической Церкви о православной вере», составленное на Иерусалимском соборе в 1672 году.

Относительно неприкосновенности догматических истин, данных в Откровении по вдохновению Святого Духа на Вселенских Соборах, Ефесский Собор в 7-м каноне изрёк своё определение: «По прочтении сего, Святейший Собор определил: да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определенных от святых отец, в Никеи граде со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнут слагать иную веру, или представлять, или предлагать хотящим обратиться к познанию истины, или от язычества, или от иудейства, или от какой бы то ни было ереси, таковые, аще суть епископы, или принадлежат 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 мудтствующими 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. Начиная с Флорентийского Собора, это правило использовалось православными полемистами против добавления *filioque*, внесённого Западной Церковью в Никео-Цареградский символ. Епископ Пётр (Л'Юилье) считает, однако, что вычитывать в 7-м каноне запрещение всякого вообще нового изложения догматов веры – значит расширительно толковать содержание правила³⁸¹.

Канонисты XII века, уже заставшие *filioque*, не находят в этом правиле оснований для его отвержения. Однако, не столь очевидным и формальным образом, как это, может быть, представлялось православным полемистам прошлого, внесение в символ *filioque* всё-таки осуждается правилом, поскольку оно, действительно, явилось искажением той веры, которую изначально содержала и содержит Вселенская Церковь, а значит, и «изложением иной веры».

45.3. 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 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: «Проповедующий слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай, увещивай со всяким долготерпением и назиданием» (2Тим. 4, 2).

Правило 58-е святых Апостолов возлагает на епископов и пресвитеров долг «учить причт и людей благочестию» и угрожает извержением нерадящим о том: «Епископ, или пресвитер, не радящий о причте и о людех и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Аще же останется в сем нерадении и лености, да будет извержен». Правило 19-е Трулльского Собора требует от предстоятелей Церквей регулярно проповедовать Слово Божие: «Предстоятели Церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественного Писания разумения и разсуждения 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 подобающего...»

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 ступень, непременно знати Псалтырь, да тако и весь свой клир вразумляет поучатися из оныя. Такожде тщательнo испытывати 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» (2-е правило VIII Вселенского Собора).

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 VII 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 Псалтырь и дающих обещание позаботится об изучении прочих? Решение: знание Псалтыри, 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 чтением, и для тех, которые не удостоились ещё 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 произнёс 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 годов вынес определение «О церковном проповедничестве». В соборном определении проповедь была

названа «одной из главнейших обязанностей пастырского служения»³⁸². 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»³⁸³.

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 ныне на церковную кафедру для проповеди лишь в исключительных случаях.

45.4. 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 неё, религиозное обучение детей в школьной форме было, на основании «Декрета» 1918 года об отделении Церкви от государства и школы от Церкви, запрещено, а подобные опыты, предпринимавшиеся нелегально, карались самыми суровыми репрессиями.

В 1990-х годах, 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 её 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 года. 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 советскую школу и готова строить 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 XX веке, когда государственные школы были инструментом воинственно-атеистического воспитания. Церковь призывает к устранению 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» (XIV, 3).

Церковную ответственность за религиозное образование в Русской Православной Церкви несёт учреждённый в 1990 году Отдел катехизации и религиозного образования при Священном Синоде.

45. 5. 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 всё, 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 твёрдыми правилами, необходимым образом вытекающими из характера учения Христова: 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 новообращённых 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, совершённые до обращения. Но льготы эти предоставлялись, естественно, не Церковью, а светской властью.

В XIX веке 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 и 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 среди 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.

45.6. Духовная цензура

Существование символов веры и так называемых символических книг не может, конечно, исключить появление вероисповедных недоумений, богословских заблуждений и лжеучений. В весьма просторном 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» и «вымышленное им языческое инобожие... осужденное на Соборе трехсот осьмнадцати святых и блаженных отец», ересь нечестивого Македония, отвергнутая «сто пятидесятью 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 «суемудрого Евтихия... Феодора Мопсуестского, Несториева учителя, и Оригена, и Дидима, и Евагрия... также написанное Феодоритом противу правья веры и противу дванадцати глав блаженнаго Кирилла, и так называемое письмо Ивы... и.. тех, которые... единую волю и едино действо в Едином Господе Боге нашем Иисусе Христе, людям проповедовали... Феодора (епископа) Фаранского, Кира Александрийского, Онория Римского, Сергия, Пирра, Павла, Петра, бывших в сем богоспасаемом граде предстоятелями, Макария Антиохийского епископа, ученика его Стефана и безумнаго Полихрония... Кратко рещи, постановляем, да вера всех в Церкви Божией прославившихся мужей, которые были светилами в мире, содержа 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 (85-е Апостольское правило; 60-е правило Лаодикийского Собора; 24-е правило Карфагенского Собора; правила Афанасия Великого, Григория Богослова, Амф. Икон.). В 1672 году 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»³⁸⁴. 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 одна 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 IV века повелел уничтожить книги евномиан и монтанистов. В Александрии, по настоянию архиепископа Феофила, в начале V века сожжены были книги Оригена, Нестория и мессалиан. В 496 году на Римском Соборе при папе Геласии издан был список запрещённых книг – «Декрет Геласия о книгах, принимаемых и не принимаемых». 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 церквях, но предавать оныя огню. Приемлющих же оныя, или внимающих оным как истинным, анафематствуем». Большая часть антихристианских и еретических книг истреблялась.

Но VII 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 лживые писания, сочиняемые 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, однако, «запрещенные» и «отреченные» книги имели всё-таки хождение в народе, иерархией составлялись списки «отреченных книг». На Западе эта практика стала общим правилом и была централизована, списки запрещённых книг *Index librorum prohibitorum* стали издаваться курией. Первый индекс был составлен инквизицией по приказанию папы Павла IV в 1559 году.

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 первее презентовать в коллегийум (то есть в Синод), а коллегийум 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 в России в 1905 году 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, несёт 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 книжной торговли.

46. Власть священнодействия

46.1. 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 XVIII века 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 с 116-м правилом Карфагенского Собора, произвол в богослужении запрещается: «Постановлено и сие: да совершаются всеми утвержденныя на Соборе молитвы, как предначинательныя, так и окончательныя, 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 ею 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 могут совершать 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 певцев, состоящих в клире, на амвон входящих и по книге поющих, не должно некоторым петь в Церкви». Зонара в толковании на это правило писал: «Отцы Собора желают, чтобы в церквях было соблюдено благочиние, почему и сказали, что не должно в церквях петь каждому, кто хочет, но каноническим

певцам, то есть определённым в клир, рукоположенным в каждую церковь, поющим по книгам». О том, что только посвящённым лицам дозволяется читать с амвона, говорится и в 14-м правиле VII Вселенского Собора: «Понеже видим, яко некие, без руковожложения, в детстве прияв 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.

«Всякое священнодействие, правильно совершённое со стороны действующего обряда, – пишет епископ Никодим (Милаш), – имеет значение само по себе, независимо от того, достоин ли священник по своим качествам или не достоин совершать это священнодействие», ибо «священник или епископ является при этом ничем иным, как орудием, точнее сказать, здесь действует Сам Бог, и благодать даётся людям не священниками, а через них Самим Богом»³⁸⁵.

Богослужение должно совершаться благообразно, благоговейно и в тишине, с соблюдением ясности и внятности в чтении и пении (75-е правило Трулльского Собора; 17-е правило Лаодикийского Собора). Молящиеся в храме обязаны вести себя прилично святости храма, приходиться 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» (9-е Апостольское правило).

В воскресные и праздничные дни при общественном служении должны присутствовать все верующие. На основании 80-го правила Трулльского Собора прещением 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 настоятельной нужды, или препятствия, которым бы надолго устранен был от своего церкви, но пребывая во граде, в три воскресные дни в продолжении трех седмиц не придет 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 клирика и мирянам, без нужды пропускающим церковные богослужения, о тяжести 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 – Божественной Литургии. Местом её совершения может быть только освящённый 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 шёлковый 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 идею Единой Голгофской Жертвы, во образ которой совершается Евхаристия.

46.2. Церковный календарь

Богослужения совершаются в предусмотренное богослужебным уставом время; общественное богослужение включает в себя особые последования, связанные с временем суток, днём недели, календарным днём. В пределах года есть праздники и посты. Праздники различаются по степеням. С годовым и недельным церковным кругом связано 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 (13-е правило I Вселенского Собора).

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 XX столетия, перешли на так называемый Новоюлианский стиль, который, в сущности, совпадает с Григорианским календарём. Постановление о переходе на Новоюлианский календарь было вынесено на Константинопольском совещании 1923 года.

При введении Григорианского календаря в 1582 году, осуществлённого ради того, чтобы возвратить неподвижные праздники на то астрономическое календарное время, в которое они праздновались в эпоху I Никейского Собора, из церковного года было исключено десять дней, и, чтобы предотвратить в дальнейшем «сползание» праздников относительно астрономического календаря, решено было пропускать три раза в четырёхста лет один високосный год, а именно, пропускать его в трёх столетиях, порядковое число которых не делится на четыре без остатка. В результате разница между Юлианским и Григорианским календарями составила в конце XVI и в XVII веке 10 дней, в XVIII – 11 дней, в XIX – 12 дней, в XX и XXI – 13 дней и составит в XXII столетии 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 календарём – 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»³⁸⁶. 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 её, 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»³⁸⁷. Уже в наши дни математик и астроном А. Н. Зелинский отмечал: «Пусть 400-летие григорианской реформы, исполнившееся в октябре 1982 года, реформы, создавшей «календарный вопрос» в христианском мире, послужит серьёзным напоминанием о том, что время не может служить оправданием решения, принятого без соборного волеизъявления всех христианских Церквей»³⁸⁸.

Самый главный недостаток так называемого Новоюлианского календаря, введённого несколькими Поместными Православными Церквями, состоит в том, что в литургическом отношении он, безусловно, уступает традиционному Юлианскому календарю. 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 календарём и который поэтому заканчивается в наше столетие в Церквях с Новоюлианским календарём на 13 дней ранее, чем в Церквях, живущих по традиционному Юлианскому календарю, в случае поздней Пасхи совершенно исчезает. Причём, 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 II 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 расчёт принималась дата иудейского празднования. Но на рубеже II и III веков иудеи разработали новую систему для вычисления празднования Пасхи, в которой не учитывалось весеннее равноденствие. Многие христианские общины сочли эту систему неприемлемой. В Риме разработан был свой 16-летний цикл для вычисления празднования Пасхи. В Александрии его усовершенствовали. В IV веке иудеи ещё 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 её 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 было вынесено 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 святой день Пасхи прежде весеннего 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 боголюбнейшаго 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 Святой Собор отныне уже осуждает быти чуждым Церкви, яко соделавшагося не токмо виною греха для самого 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 совершать 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»³⁸⁹.

В 1-м послании отцов Никейского Собора к Александрийской Церкви говорится: «Все наши восточные братья, которые до сих пор не были в согласии с римлянами, с вами и всеми теми, кто изначально поступает, как вы, будут отныне совершать Пасху в то же время, что и вы»³⁹⁰.

Итак, после I 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, воскресение³⁹¹. Трудным для истолкования остаётся 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 мнение и Вальсамона. Этому правилу вполне соответствует Александрийская Пасхалия. Такое толкование считал правильным епископ Никодим (Милаш)³⁹². Аналогичной точки зрения придерживался и профессор Н. Н. Глубоковский³⁹³. На превосходстве Александрийской Пасхалии перед всеми другими настаивал и профессор В. В. Болотов³⁹⁴.

Однако, в наше время, некоторые православные авторы, и среди них видный канонист епископ Пётр (Л'Юилье), а также профессор протоиерей Л. Воронов, профессор Д. Огницкий, в истолковании канонов о праздновании Пасхи делают иной вывод. Епископ Пётр (Л'Юилье) пишет: «Канонический запрет совершать Пасху μετὰ τῶν τούθων 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»³⁹⁵.

По мнению профессора Д. Огницкого, «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»³⁹⁶. Позиция епископа Петра (Л'Юилье), протоиерея Л. Воронова, Д. Огницкого санкционирует допустимость отступления от Александрийской Пасхалии. Епископ Пётр (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»³⁹⁷. Практически сказанное им означает отказ от Александрийской Пасхалии. Например, в 1978 году 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 года 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 календарём, 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 году вынес постановление: «Имея в виду практику Древней Церкви, когда Восток и Запад (Рим и азиатские 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»³⁹⁸.

47. Христианская смерть

47.1. Напутствие умирающим

По христианскому учению, человеческие души бессмертны; в разлучении с телом они продолжают жить. Христианство эсхатологично. В Символе мы исповедуем воскресение Христа Спасителя из мёртвых 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 причастится 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 епитимией, невозбранно удостоивался причащения Святых Тайн. Поэтому священник, по небрежности которого христианин умер без напутствия, подвергается строгим прещениям. В своём толковании Зонара делает акцент на том, что умирающий может быть «допущен с рассуждением, то есть с ведома и рассуждения епископа». Говоря о епископе, отцы I Никейского Собора исходили из церковного устройства в IV веке, когда епископии были невелики, а епископ – легко доступен. Соблюдение же этой оговорки, в её 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 отлучённого от общения церковного, говорится также в 7-м правиле Карфагенского Собора, во 2-м и 5-м правилах Григория Нисского.

Согласно предписаниям «Требника», умирающего можно причащать во всякое время по сокращённому 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 беспмятстве, 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 отошёл 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-й (18-й) канон Карфагенского Собора, который содержит ещё 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».

47.2. Погребение усопших и их молитвенное поминовение

Умерших Церковь напутствует молитвами, над ними совершается чин отпевания. Церковь может, конечно, отпевать лишь тех, кто принадлежит к ней. Нераскаянных грешников, не пожелавших перед кончиной примириться с Церковью, воспрещается отпевать. Но, ввиду длительного господства в нашей стране официального атеизма и массового отпадения людей крещёных (иногда и по причине религиозного невежества), Церковь проявляла в советскую эпоху и проявляет ныне, когда сохраняются духовно пагубные плоды этой эпохи, в подобных случаях снисхождение, действуя по закону икономии. Во всяком случае, если священник не находит возможным совершить отпевание крещёного 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 беспомыслии, совершили суицид. При этом основанием для неприменения запрета на церковное погребение самоубийц к умалишённым 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 нём своей властью, а должен представить дело на усмотрение правящего архиерея. В досинодальную и синодальную эпоху 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 казнённых, 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»³⁹⁹. 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. Поминовение 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.

47.3. Кладбища

Христиан погребают в особо освящённом 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 царствующей фамилии, о чём говорится в 329-й главе сочинения Симеона Солунского «О святых священнодействиях».

Кладбища являются «священными местами». «Священными» они признавались и в нормах римского права. В первом веке истории христианской Церкви, во время гонений, христиан погребали в катакомбах или же в особо отгороженных местах, которые и называются кладбищами (κοιμητήρια – греч., coemeteria – лат.).

При учреждении кладбища совершается определённый 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 своё распространение уже в XIX веке. Например, епископ Никодим (Милаш) применительно к условиям Австро-Венгрии писал, что «кладбища в настоящее время большей частью бывают собственностью гражданских общин, причём на них разрешается хоронить умерших всех вероисповеданий. Впрочем, всякое вероисповедание обносит стеною назначенное место и, поставив на нём часовню или высокий крест, считает его священным»⁴⁰⁰.

В настоящее время приходы и монастыри в России имеют юридическую 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 года 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»⁴⁰¹.

48. Канонизация и почитание святых

48.1. 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» (1Тим 3, 15), открывается, что некоторые из усопших угодили Богу своим святым житием, достигли вечного блаженства и предстательствуют за нас перед Его Перстолом. Признание Церковью того или иного из её усопших членов состоящим в сонме угодников Божиих называется канонизацией. В область церковного права канонизация входит постольку, поскольку она подразумевает, как писал Е. Темниковский, «допущение или предписание чествовать в Церкви умершего её члена... иначе говоря, установление его культа»⁴⁰².

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 ещё два чуда и непременно свидетельскими показаниями *de visu*.

Хотя и без такой жёсткой регламентации, но и в Православной Церкви не на уровне строгих правовых определений, а в обычае, существуют всё-таки определённые условия канонизации. Иерусалимский Патриарх Нектарий писал: «Три вещи признаются свидетельствующими об истинной святости в людях:

- православие безукоризненное;
- совершение всех добродетелей, за которыми следует противостояние за веру даже до крови;
- и, наконец, проявление Богом сверхъестественных знамений и чудес.

Весьма необходимо ввиду того, что в наше время недобросовестные люди подделывают чудеса и вымышляют добродетели, и потому свидетельством святости признаётся также нетление мощей и благоухание костей»⁴⁰³.

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)»⁴⁰⁴. 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 годы, не были прославлены только 18 еретиков и 7 православных, причём только о трёх 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 годы, 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 XI века 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 года признаны святыми; а из 52 пап с 535 по 867 год признаны святыми только 21. После 867 года Католическая Церковь канонизировала и беатифицировала только несколько пап, все остальные остались не прославленными.

Относительно канонизации подвижников, то есть третьего разряда святых, Е. Е. Голубинский писал, что Церковь признавала и признаёт их святыми «на основании сверхъестественного свидетельства о них Самого Бога, Который тех или других между ними удостоивал дара чудотворений ещё при жизни или по смерти. Не предполагая этого единственного твёрдого 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 ещё при жизни; а эта общая принадлежность дара чудотворений подвижникам, признанным Церковью святыми, и даёт полное основание предполагать, что сей именно дар и был причиной их причтения к лику святых»⁴⁰⁵.

Полемизируя с профессором Е. Е. Голубинским, профессор Е. 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 в роде 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 не менее, единственного основания почитания святых, исходным моментом и основанием его, хотя, быть может, не единственным, было убеждение в святости жизни подвижников»⁴⁰⁶.

Профессор Е. Е. Голубинский, основательно изучив вопрос почитания мощей, пришёл к выводу, что мощами святых не всегда признавались совершенно нетронутые 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 решительного толкования того, что следует называть мощами святых, нельзя утверждать, будто совершенное нетление останков святого является неперменным условием его канонизации. Такое мнение, распространённое некоторое время в церковном народе, не имеет ни исторических, ни канонических оснований. Нетление мощей может быть лишь одним из свидетельств святости.

48.2. Общечтимые и местночтимые святые

Святые Православной Церкви разделяются на общечтимых и местночтимых. Местные святые почитаются только в отдельной части Церкви. По мнению 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 идёт о Русской Церкви, и общечтимыми он называет святых, почитаемых всей Русской Церковью.

По этому поводу 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, совершённая 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: почитаемых во всех ерквах Восточного Православия и почитаемых только в Русской Церкви»⁴⁰⁷.

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, из изображения почитаются как иконы; почитаются также их мощи.

«В области культа святых, – отмечает 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»⁴⁰⁸.

48.3. 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 Ольги, преподобного Феодосия Печерского, князя Ярославского Феодора Чёрного 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»⁴⁰⁹. В отдельных случаях поводом для 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 XVI века было установлено общецерковное или местное почитание 68 святых.

В истории канонизации святых особую эпоху составили Соборы 1547 и 1549 годов. Плодом деятельности этих Соборов, созванных по инициативе царя Иоанна Грозного и святого митрополита Макария, явилась канонизация 39 русских святых; из прежних местночтимых святых причислены к лику общечтимых 23, сразу канонизировано 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 её 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»⁴¹⁰.

Во второй половине XVI столетия и в течение XVII века в святцы было внесено до 150 имён новопрославленных святых для общецерковного и местного почитания. Почти половину всех канонизированных 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 монастырём житие и службу сему святому»⁴¹¹. При таком порядке канонизации акцент смещался с чудотворений на заслуги перед Церковью и на личные подвиги.

48.4. Канонизация святых в синодальную эпоху

В синодальную эпоху сам акт канонизации, по характеристике Е. 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 своё мнение по нему. Доклад утверждается резолюцией государя; при этом, иногда, назначается и особый день для церковного торжества, соединяемого с открытием мощей угодника... своё действие и силу канонизационный акт получает только с момента торжества»⁴¹².

Синодальный период в Русской Православной Церкви характеризуется значительно меньшим количеством актов канонизаций. Так, от собора 1549 года до учреждения Святейшего Синода в 1721 году было канонизировано 146 святых, а от учреждения Синода до восстановления патриаршества в 1917 году канонизировали 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 Великого до Александра III, канонизировано было для общероссийского почитания 4 общечтимых святых, а за годы последнего царствования к лику святых было причислено 6 угодников Божиих.

Большим торжеством Православной Церкви и благочестивого русского народа стало прославление преподобного Серафима Саровского. В 1916 году 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 святой 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 года 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 году в связи с тем, что последователи старообрядческого раскола использовали в своих полемических целях двуперстие десницы святых мощей княгини Анны.

48.5. Канонизация святых в советскую эпоху

Поместный собор Православной Российской Церкви, состоявшийся в революционные 1917 – 1918 годы, 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 году. Нетленные мощи святителя Софрония 18 апреля 1917 года сгорели при пожаре в Богоявленском соборе Иркутска, где они почивали. От святых мощей остались 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 года, когда Священный Синод принял деяние о причислении к лику святых в чине равноапостольных просветителя Японии архиепископа Николая (Касаткина). Семь лет спустя, 6 октября 1977 года, 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 года Священный Синод принял решение: «Службу и акафист святителю Мелетию, архиепископу Харьковскому, утвердить и благословить их к употреблению во всех церквях Московского Патриархата»⁴¹³. 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 XX столетия внесены были имена русских по происхождению угодников Божиих, которые были канонизированы иными Поместными Церквями. Так, 19 июня 1962 года 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 года 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 году было внесено в святцы Русской Церкви. Уже в ближайшее к нам время, в 1993 году, имя канонизированного в 1988 году 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 XVIII веке. Архиерейский Собор 1989 года прославил двух предстоятелей Русской Церкви – Патриархов Иова и Тихона.

48.6. Канонизация святых при патриархе Алексии II

Поместный Собор 1990 года, избравший новым предстоятелем Русской Церкви Патриарха Алексея II, канонизировал святого праведного Иоанна Кронштадского.

Со времени обретения Церковью свободы в результате событий, имевших место в конце 1980-х – 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 1930-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 серьёзное исследование обстоятельств и смерти, и жизни пострадавших. Такое исследование и осуществляется Синодальной комиссией по канонизации святых, которой 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 священнослужителей сохраняли под пытками безукоризненную стойкость и подвергались в большинстве случаев смертной казни. 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 1920 – 1940-х годов могли некоторых пострадавших, отделившихся от законного священноначалия, выводить за границы Церкви, тем самым устранив 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 эkkлезиологического 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 I и II Вселенскими Соборами Церковь, получившая мир от врагов внешних, переживала тяжёлый внутренний кризис. Защитникам православного Никейского тринитарного догмата противостояли носители разных версий арианских и полуарианских еретических учений. Но ситуация осложнена была ещё 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 Кирилл Иерусалимский, святой 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 со святым Василием Великим и другими новоникейцами, и Павлин, который имел общение со святым Афанасием, папой Дамасом и всею Западной Церковью. Святой Мелетий, на стороне которого было большинство антиохийцев, был принят в общение с папой Дамасом и православным Западом, а также последователями святого Афанасия в Александрийской Церкви в 379 году на Антиохийском Соборе уже после кончины святых Афанасия и Василия. И вот Церковь почитает как святых Афанасия Великого и Мелетия Антиохийского, между которыми канонический разрыв оставался до самой кончины святого 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 IV века, 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 1920-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 году, когда, захватив канцелярию Патриархии во время пребывания Предстоятеля Русской Церкви под арестом, группа священников, никем не уполномоченных, 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 (многожёнство священнослужителей, так называемый «белый» епископат). Всё 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 1930-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 таких лиц 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 покаянию 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 церковно-политической линией назначенного святым митрополитом Петром Заместителем 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 был Алексей I, большинство из оставшихся в живых правых оппозиционеров (почти все они погибли в 30-е годы) воссоединились со священноначалием Русской Церкви.

С учётом этих соображений был сделан вывод о возможности канонизации тех архиереев и клириков, кто пал жертвой репрессий, находясь в отделении от Заместителя Местоблюстителя, но не переставая признавать главой Церкви заточённого Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра и не пытаясь образовать иной, параллельный церковный центр.

Архиерейскими Соборами 1992 и 1994 годов были прославлены девять новых мучеников и среди них священномученик Владимир, митрополит Киевский, и Вениамин, митрополит Петроградский, преподобномученица великая княгиня Елисавета. Архиерейский Собор 1997 года канонизировал трёх священномучеников, включая Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра. Кроме того, ещё несколько мучеников и исповедников были прославлены в 1990-е годы как местночтимые святые в отдельных епархиях Русской Церкви.

Особую сложность и важность приобрёл 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 года, принял решение прославить для общецерковного почитания в лике святых новомучеников и исповедников российских XX века 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, Татьяна, 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, перенесённых царской семьёй в заточении с кротостью, терпением и смирением, в их мученической кончине в Екатеринбурге в ночь на 4 (17) июля 1918 года, был явлен побеждающий зло свет Христовой веры подобно тому, как он воссиял в жизни и смерти миллионов православных христиан, претерпевших гонения за Христа в XX веке»⁴¹⁴.

Архиерейским Собором 2000 года было также канонизировано ещё 57 святых, послуживших Богу и Церкви в разные исторические периоды.

Таким образом, на Архиерейском Соборе совершён был акт беспрецедентный в истории Церкви. Сонм новопрославленных русских святых, по меньшей мере, втроекратно превзошёл 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.

48.7. Почитание подвижников благочестия

Помимо канонизированных святых есть ещё один 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, ещё 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 изображением 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, разведённой супруги Великого князя Василия III, не только панихиды, но и молебны. Святой Анне Кашинской после её деканонизации и до восстановления чествования её памяти пели панихиды, а затем читали молитвы с обращением к ней, как к угоднице Божией. В XIX веке преподобному Максиму Греку в Троице-Сергиевой Лавре пели панихиды с тропарём ему, как святому. Писали и иконы неканонизированных подвижников. Перед этими иконами возжигали свечи, их лобызали; иногда такие иконы помещали в Церквях.

В большинстве случаев канонизации святого предшествует его народное почитание, как подвижника благочестия.

49. Церковное законодательство

49.1. Законодательная церковная власть

Власть церковную принято, как это было сказано выше, разделять на власть учения, священнодейственную и правительственную. Правительственная власть Церкви с формальной стороны имеет больше всего сходства с светской государственной властью; поэтому по своим функциям она, как и государственная власть, делится по принятой в публичном праве классификации на учредительную и законодательную; исполнительную, или административную, вместе с контрольной; 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 счёте и всё церковное законодательство – законы, уже изданные и издаваемые различными церковными учреждениями: от самых высоких и непогрешимых – Вселенских Соборов – до монастырей и братств, издающих законоположения на основе статутного права. Вопросы, касающиеся церковного законодательства, на котором строится всё церковное право, рассматривались в начале нашего курса. Поэтому остановимся здесь лишь на отдельных вопросах, связанных с ним.

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: «Высшей церковной, следовательно, и законодательной 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 укрепить 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»⁴¹⁵.

Н. С. Суворов признавал, 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»⁴¹⁶. Несомненно, однако, что в этом споре правы всё-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 своём всегда одна и та же; и все основные элементы её 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 от ереси, отпадали от Церкви. После разгрома Константинополя в 1452 году русские государи, единственные тогда православные монархи, весьма далеки были на притязания 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 вовсе не к цезарепапистским византийским устремлениям, а к западно-европейскому 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 богоучреждённый епископат: Православная Церковь немыслима без епископата во главе её. И её: 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 даёт 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 ненадёжны: это принципы 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 по 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 не выходила за границы представительства совокупного голоса православных мирян.

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 VII Вселенского Собора, в котором упоминаются предметы «канонические и евангельские»: «Когда же будет

Собор о предметах канонических и евангельских, тогда собравшиеся епископы должны прилежати и пецися 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 развёрнутые 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.

49.2. Статус и применение канонов

Среди церковных законов совершенно особый статус имеют святые каноны. Не все те инстанции, которые осуществляют суверенное церковное законодательство, непогрешимы. Однако, непогрешимые Вселенские Соборы, издавшие каноны, и авторитет этих канонов, непоколебленный 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, причём одинаково во всех Поместных Православных Церквях во все века церковной истории. Со времени, когда окончательно сложился канонический корпус Церкви, с 833 года (это год издания «Номоканона» патриарха Фотия в XIV 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, заключённые 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 включён 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 XVIII веке 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 запрещённые к практическому употреблению в церковно-судебной практике санкции.

Ситуация парадоксальная, побуждающая нас к углублённому размышлению о статусе канонов в Церкви. Радикально простые решения – либо объявить всякое неприменение буквальных 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 неразумными, нецерковными и неприемлемыми подходами 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 укоренённость в неизменном догматическом учении Церкви, а с другой – тот факт, что 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, в идее всякого канона содержится неизменный, догматически обусловленный момент, но в своём коренном 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 ещё реже, это не было отступлением от канонических принципов, ибо принципиальная и неизменная эkkлезиологическая идея 37-го Апостольского правила и 8-го правила Трулльского Собора заключается в соборности, а конкретная периодичность в созыве соборов может, если руководствоваться примером отцов Трулльского Собора, устанавливаться с учётом 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 нём упомянут. Так, в 15-м правиле Халкидонского Собора определён возрастной ценз для определения в дьякониссы – 40 лет. С исчезновением чина дьяконисс 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 идёт речь. Например, оно может служить отправной точкой в рассуждении церковной власти о 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 неприменимы ни в каких других случаях кроме тех, по которым были изданы. Так, 4-е правило II Вселенского Собора гласит: «О Максиме Кинике и о произведенном им безчинии в Константинополе: ниже Максим был, или есть епископ, ниже и поставленные им на какую бы то ни было степень клира, и соделанное для него и соделанное им, все ничтожно». По своему буквальному смыслу этот канон неприменим 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 учётом 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 II 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 Пётр (Л'Юилье) справедливо находит, что ныне «первенство чести архиепископа Константинопольского основано на расширительном применении к его кафедре аксиомы, высказанной отцами I Никейского Собора в отношении привилегий Церквей Римской, Александрийской, Антиохийской: «Да хранятся древние обычаи» (6-е правило)⁴¹⁷.

Исходя из приведённых 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 своё значение критерия церковного законодательства и фундаментальной основы церковного правосознания. Каноны всегда дают ключ к правильной ориентации в актуальных проблемах церковной жизни.

49.3. Применение церковных законов и их обязательная сила

Для того, чтобы церковный закон был применён, он должен соответствовать определённым условиям: что касается его внутренней стороны, необходимы его издание законной властью и соответствие предписываемого им основным законам Церкви – 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 путём 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 нём 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 определённых правил. Изъятие из общей обязательности правовой нормы называется привилегией (прономией), если некоторое лицо наделяется теми или иными преимуществами, или диспесацией, если лицо освобождается от какой-либо общественной 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, являющихся, согласно церковным канонам, препятствием 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 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 составленныя некими людьми, дерзнувшими корчемствовати истиною». Отцы VII Вселенского Собора, ссылаясь на это правило, в своём 1-м каноне постановили: «Божественныя правила со услаждением приемлем, и 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. Ибо все они, от единого и того же Духа быв просвещены, полезное указали». После VII Вселенского Собора общецерковным сознанием общеобязательная сила признана также за канонами двух Константинопольских Соборов IX века, а также за Окружным посланием Патриарха Тарасия против симонии.

50. Церковное управление и надзор

50.1. Церковное управление

В область церковного управления, второго вида правительственной власти Церкви, входят такие функции, как учреждение и упразднение церковных должностей, их замещение, текущее администрирование, а также церковный надзор.

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 путём слияния, когда, например, две епархии соединяются в одну, либо путём личного соединения двух однородных должностей в одном их носителе (так долгое время в XVIII и в XIX веках две отдельные епархии – Новгородская и Петербургская – имели одного иерарха – митрополита Новгородского и Петербургского) и, наконец, путём 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 XIX веке превращение женской обители 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 Священным Синодом. При этом архиереи, избираемые Синодом, 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 путём письменных распоряжений, включая окружные послания, а также в форме устных распоряжений. Распоряжения вышестоящей церковной власти обязательны для подчинённых инстанций.

50.2. Церковный надзор

Особым видом исполнительной (административной) церковной власти является надзор. Органы надзора те же, что и органы управления. Средствами надзора являются: получение письменных отчётов 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 отчёты составляются по указанной форме. Такие отчёты подают, например, благочинные своему епархиальному архиерею. Личный доклад предполагает явку подчинённого 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. Впервые обязанность обходить подчинённые округа возлагается на епископов законом императора Алексея Комнина, изданным в 1107 году.

«Духовный регламент» обязал каждого епархиального архиерея один раз в году 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 регулярно, а по мере необходимости, зачастую, но не всегда, ввиду неблагополучного состояния дел в учреждении, и проводятся лицами, назначенными законной церковной властью.

51. Церковный суд

51.1. Экклезиологические основания церковного суда

Судебная власть составляет часть церковной правительственной власти. Земная воинствующая Церковь представляет собой человеческое общество, в котором, как и во всяком общественном организме, 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 ею самой судебной власти над своими чадами. Судебная деятельность Церкви многогранна. Грехи, открываемые на исповеди, подлежат тайному суду духовника; преступления клириков, связанные с нарушениям 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 уголовные дела, 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 приобрёл ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собой ещё одного или двух, дабы устами двух или трёх 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, поставляете 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).

51.2. 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, подверглась бы в глазах христианской общины нареканиям в поругании святыни и в кощунстве.

В эпоху гонений приговоры епископов, недействительные в государственном праве, не имевшие исполнительной силы в гражданском обществе, опирались исключительно на их духовный авторитет.

51.3. 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 все тяжёлые дела на суд епископов, приговор которых признавался окончательным. Причём для такого переноса достаточно было желания одной стороны. Безапелляционный епископский суд, наделённый официально-государственным статусом, по мере христианизации империи стал конкурировать с юрисдикцией гражданских магистратов. Это привело к тому, что епископы оказались перегруженными массой дел, весьма далёких 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 имел характер полюбовного разбирательства, 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 у 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 по характеру своему 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 характер 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 учинить иск клирику и в светском, гражданском суде. Но Юстиниан предоставил клирикам привилегию отвечать по гражданским искам только перед 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 апелляций и пересмотр дела у митрополита, Патриарха или на Соборе. В 629 году император Ираклий издал новый закон, по которому «истец следует подсудности ответчика», то есть мирянин подаёт 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 своём толковании не 15-е правило Карфагенского Собора сообщает, что даже и епископы в его время привлекаемы были к гражданскому суду»⁴¹⁸. Что касается брачных дел, то вопросы о действительности заключённых браков, о расторжении браков в поздневизантийскую эпоху подлежали духовному суду, а определение гражданских, имущественных последствий брака или его расторжения входило в компетенцию суда светского.

51.4. Церковный суд в Древней Руси

На Руси, в эпоху её Крещения, действующее гражданское право не вышло ещё 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 своё исключительное ведение все дела, связанные с супружескими союзами. Святительскому суду подлежали и дела, касающиеся 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»⁴¹⁹.

Дела по наследству тоже были подсудны Церкви. В первые века христианской истории Руси такие дела случались часто, поскольку весьма много было «невенчаных», 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 XVII веке 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 года, перечислены такие гражданские дела, как:

споры по действительности духовных завещаний;

тяжбы о разделе наследства, оставленного без завещания;
о неустойках по брачным сговорам;
споры между женой и мужем о приданом;
споры о рождении детей от законного брака;
дела об усыновлениях и о праве наследования усыновлённых;
дела о душеприказчиках, которые женились на вдовах умерших;
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 епископ Симеон в 1416 году запретил монахам обращаться к светским судьям, а судьям принимать такие дела на рассмотрение – тем и другим под страхом отлучения от Церкви⁴²⁰. 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 тяжёлым делам, и князья 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 года отменил несудимые грамоты, как противоречащие канонам. Царь Михаил Феодорович в 1625 году 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 учреждённого в 1649 году 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

упразднён.

Своеобразие церковного судопроизводства на Руси в допетровскую эпоху заключалось ещё и в том, что в ведение святительских судов входили и некоторые уголовные дела⁴²¹. 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 запрещённых степенях родства, самовольный развод, жестокое обращение мужа с женой или родителей с детьми, неуважение детьми родительской власти. Святительскому суду подлежали 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 самих дел, сколько сословным характером лиц: лица духовные, как по преимуществу церковные, и судились у церковной иерархии»⁴²². В Судебниках Иоанна III и Иоанна IV так прямо и сказано: «... а попа, и диакона, и чернеца, и черницу, и старую вдовицу, которые питаются от Церкви Божией, то судит святитель»⁴²³.

51.5. 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 Великого на доклады Святейшего Синода в ведомстве церковного суда оставлены были только дела бракоразводные и о признании браков недействительными. Положение это в основных чертах сохранилось до конца синодальной системы.

Сокращена была и компетенция церковных судов по гражданским делам духовенства. Практически весь этот разряд дел отошёл 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 церковного наказания за них. А светская власть производила 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 новообращёнными инородцами прежних иноверных обычаев, покушение на самоубийство, отказ в помощи погибающему, принуждение родителями своих детей к вступлению в брак или постригу. Хотя деяния эти значились в уголовном кодексе, но государство всё-таки признавало, что тут речь идёт не об уголовных преступлениях в собственном смысле этого 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 оставлено было лишь за преступлениями клириков против своих служебных обязанностей и благочиния и за делами 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, заключается в том, что такого рода преступления оскорбляют самый священный сан. Апостольское правило 27-е 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».

51.6. Церковный суд в новейший период истории Русской Православной Церкви

После издания декрета об отделении Церкви от государства в 1918 году компетенция церковного суда по гражданским и тяжбым делам была совершенно упразднена. Духовенство с тех пор подлежит общей со всеми гражданами подсудности по уголовным и гражданским делам судам светским. Лишь преступления клириков против их служебных обязанностей по самому их характеру остаются 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 светским судам, 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.

51.7. Церковно-судебные инстанции. 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, сосредотачивается в лице её 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, ведёт 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 (14-е правило Сардикийского Собора; 9-е правило Халкидонского Собора). Собор митрополичьего округа – не только апелляционная инстанция. Он ещё 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 I Никейского Собора после ссылки на 32-е Апостольское правило, говорящее о том, что отлучённые 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. И так, 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 жалобы и на митрополита. Отцы Халкидонского Собора в заключении 9-го правила изрекли: «Аще же на митрополита области епископ, или клирик, имеет неудовольствие, да обращается или к екзарху великия области, или к престолу цаствуящего Константинополя, и пред ним да судится».

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. Исключения 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 жён 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 нецерковный характер, о чём 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, причём 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, четвёртую, высшую инстанцию должно было представлять совместное Присутствие Святейшего Синода и его Судебного отделения. Таким образом, в формирование 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 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 жёсткого 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 годов. При этом в отдельных определениях Собора упоминается и 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 года⁴²⁴ наделяет судебными полномочиями Поместный и Архиерейские 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 года, являлся судом первой инстанции по разногласиям между двумя и 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 отлучённых от Церкви судами низших инстанций, и по всем вообще делам, переданным ему епархиальными судами.

Суду Архиерейского Собора, по «Уставу» 1988 года, 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

года, Поместный Собор, который во второй и последней инстанции мог также судить все вообще дела, переданные ему Архиерейским Собором для окончательного решения.

51.8. Церковный суд по ныне действующему «Уставу Русской Православной Церкви»

Теме церковного суда посвящена VII глава «Устава», изданного Архиерейским Собором 2000 года. В ней декларируется положение о том, что судебная власть в Русской Церкви «осуществляется церковными судами посредством церковного судопроизводства. Никакие другие церковные органы и лица не вправе принимать на себя осуществление функций церковного суда» (VII. 1). При этом единство церковной судебной системы обеспечивается «соблюдением всеми церковными судами установленных правил церковного судопроизводства; признанием обязательности исполнения каноническими подразделениями и всеми членами Русской Православной Церкви судебных постановлений, вступивших в законную силу» (VII. 3).

«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 годов есть только упоминания. Церковносудебными 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 с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви. В соответствии с «Уставом» 2000 года 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 компетенции Поместного Собора представляется канонически правомерным актом.

В «Уставе» содержится принципиально важное положение о том, что «канонические прещения, такие, как пожизненное запрещение в священнослужении, извержение из сана, отлучение от Церкви налагаются епархиальным архиереем или Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом только по представлению церковного суда» (VII. 5). 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.

Епархиальный суд, являясь судом первой инстанции, состоит из судей, которые епархиальным архиереем наделяются полномочиями осуществлять правосудие во вверенной ему епархии. Председатель епархиального суда может быть либо викарным архиереем, либо пресвитером; членами суда должны быть лица в пресвитерском сане. Председатель епархиального суда назначается правящим архиереем сроком на три года. Епархиальное собрание избирает, по представлению правящего архиерея, не менее двух членов епархиального суда. «Досрочный отзыв председателя или члена епархиального суда осуществляется по распоряжению епархиального архиерея с последующим рассмотрением этого решения Епархиальным собранием» (VII. 13).

Церковное судопроизводство может осуществляться в судебном заседании епархиального суда при участии непременно председателя и, как минимум, двух членов суда. Постановления суда подлежат исполнению только после их утверждения епархиальным архиереем, чем обеспечивается сохранение канонической полноты судебной власти епископа. «В случае несогласия епархиального архиерея с решением епархиального суда, он действует по своему усмотрению. Его решение входит в силу немедленно, но дело передаётся в общецерковный суд, который и принимает окончательное постановление» (VII. 23). Финансирование епархиальных судов осуществляется из епархиальных бюджетов.

Общецерковный суд, являясь судом второй инстанции, состоит из председателя и не менее четырёх членов в архиерейском сане, которые избираются Архиерейским Собором сроком на четыре года. Досрочный отзыв председателя или члена общецерковного суда осуществляется решением Патриарха и Синода с последующим утверждением Архиерейским Собором. «Право назначать временно исполняющего обязанности председателя или члена общецерковного суда в случае образовавшейся вакансии принадлежит Патриарху Московскому и всея Руси и Священному Синоду» (VII. 21).

Постановления общецерковного суда подлежат исполнению после их утверждения Патриархом и Синодом. В случае несогласия Патриарха и Синода с решением общецерковного суда в силу вступает решение по данному делу Патриарха и Синода. «В таком случае для окончательного решения дело может быть передано на суд Архиерейского Собора» (VII. 23). Общецерковный суд осуществляет судебный надзор за деятельностью епархиальных судов. Его финансирование осуществляется из общецерковного бюджета.

Архиерейский Собор 2000 года отложил образование общецерковного суда до очередного Архиерейского Собора, тем самым сохранив его уставные полномочия до тех пор за судом Синода.

Судом высшей инстанции является суд Архиерейского Собора.

«Устав» предусматривает осуществление судопроизводства всеми инстанциями церковного суда в соответствии с «Положением о церковном суде», которое предстоит выработать и принять очередному Архиерейскому Собору. «Обеспечение деятельности церковных судов осуществляется аппаратами этих судов, которые подчинены их председателям и действуют на основании «Положения о церковном суде» (VII. 28). Такие аппараты ещё только предстоит создать как в епархии, так и при общецерковном суде.

52. Церковные наказания

52.1. Наказания для мирян

Преступление влечёт 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 – врачевание (3-е правило Василия Великого; 8-е правило Григория Нисского; 102-е правило Трулльского Собора).

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 (αφορισμός, excommunicatio). Оно может быть или полное, состоящее в совершенном исключении преступника из числа членов Церкви (αναθεμα, excommunicatio major), или неполное, когда виновный лишается только некоторых прав и благ, находящихся в церковном распоряжении»⁴²⁵.

Великим отлучением, анафемой поражают только за самые тяжкие преступления: ересь, вероотступничество, святотатство. Великое отлучение заключается в совершенном исключении преступника из Церкви. Но и анафема всё-таки не утрачивает характер 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 священнаго 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 низшёл с неба и сказал: «Не приидох призвати праведники, но грешники на покаяние» (Мф. 9, 13). Итак, епископ или пресвитер, не приемлющий обращающихся таким образом, но, подобно Новату, гнушающийся ими, должен быть извержен, ибо противится воле Бога».

Но древние каноны требуют от раскаявшегося, чтобы покаяние его

было очевидным, не лицемерным и всецелым. Малое отлучение связано было в Древней Церкви с публичным покаянием. В III веке 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 святого Григория Неокесарийского: «Плач бывает вне врат молитвенного храма, где, стоя, согрешивший должен просить входящих верующих, дабы они помолились за него. Слушание бывает внутри врат в притворе, где грешник должен стоять до моления об оглашенных и тогда исходит. 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 Тайн». Из текста этого правила мы видим, что существовало четыре ступени покаяния, которые последовательно проходил кающийся грешник. Находящиеся на первой ступени именовались плачущими. Они не допускались внутрь храма, но, стоя вне церкви, с плачем сокрушались о своих грехах и умоляли входивших в храм помолиться о них. Вторая ступень – слушающие. Это те, кто, стоя в притворе, слушали Священное Писание и проповедь, а затем, перед началом Таинства Евхаристии, покидали храм вместе с оглашенными. Принадлежащие к третьей ступени именовались припадающими или коленопреклоненными. 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 они покидали храм. И, наконец, находившиеся на четвёртой 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 идёт 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, 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 смотрети 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 Тайн, 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 Тайн, а отречение по страху мучений – отлучением на 8 – 9 лет (правило 81-е). Вольное убийство влечёт за собой, по 56-му правилу святого отца, отлучение от Святых Тайн на 20 лет, невольное (нечаяное) – на 10 лет (правило 57-е), прелюбодеяние, равно как и блуд монаха, наказывается 15-летним (правило 60-е), блуд мирянина – 7-летним (правило 59-е), мужеложство и скотоложство – 15-летним (правило 7-е) и кровосмешение – 20-летним отлучением (правило 67-е).

Убийство плода во чреве по 8-му правилу Василия Великого влечёт за собой 10-летнее отлучение от Святых Тайн. Тема абортов, ставшая в наше время чрезвычайно актуальной, нашла отражение в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», в которых, в частности, говорится: «Широкое распространение о оправдание абортов в современном обществе Церковь рассматривает как угрозу будущему

человечества и явный признак моральной деградации. Верность библейскому святоотеческому учению о святости и бесценности человеческой жизни от самых её 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» (XII. 2). При этом, следуя путём икономии, Архиерейский Собор 2000 года 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 неё 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» (XII. 2). В «Основы социальной концепции» вошло также положение о том, что «ответственность за грех убийства нерождённого ребёнка, наряду с матерью, несёт отец, в случае его согласия на производство аборта» (XII. 2). Одновременно этот документ напоминает византийскую правовую норму, содержащуюся в 22-й новелле императора Юстиниана, согласно которой, «если аборт совершён без согласия мужа, это может быть основанием для расторжения брака» (XII. 2).

В конце IV века 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»⁴²⁶. Продолжительность покаяния сокращалась, но взамен того, от кающегося требовалось совершать предписываемые ему подвиги: усиленный пост (сухоядение), земные поклоны, благотворительство. Иногда кающихся отправляли в монастыри, где они должны были, помимо молитв, поста и поклонов, совершать и монастырские работы. Всё это стало называться епитимией, хотя по первоначальному значению слова епитимия (ἐπιτιμιον) – запрещение – это отлучение от Причастия.

Дисциплина церковных покаяний перешла к нам на Русь из Византии. До эпохи Петра Великого 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.

Но в «Духовном регламенте» регламентировалась практика наложения наказаний, не вполне соответствующая канонам. Согласно «Духовному регламенту», малое отлучение должно состоять во временном удалении от участия в храмовой молитве, в запрещении входить в церковь и причащаться Святых Тайн. 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»⁴²⁷. В синодальную эпоху малое отлучение обыкновенно назначалось заодно с уголовной карой или как единственное наказание преступника в тех случаях, которые были предусмотрены «Уложением о наказаниях». Церковное покаяние осуждённые 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»⁴²⁸. 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 пришёл спасти не праведников, а грешников кающихся. В эпоху Средневековья и в Византии, и у нас на Руси, и на Западе анафематствованные, в том числе и еретики, часто подвергались смертной казни.

По законодательству Петра Великого, отлучённые малым отлучением считались ошельмованными, а анафематствованные – потерпевшими политическую смерть. Впоследствии гражданско-правовые последствия малого отлучения были значительно умалены и сведены к лишению права быть поверенным по делам и свидетельствовать под присягой в суде. 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.

Ныне, разумеется, все те законоположения синодальной эпохи, которые вытекали из сращения церковной и государственной власти, утратили силу. Что же касается применения суровых санкций, предписываемых в древних правилах, практически они служат, чаще всего, скорее обличению кающихся, чем как буквально исполняемые 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 Алексий II затронул тему церковных прещений в своём «Обращении к клиру и приходским советам города Москвы», с которым он выступил на Епархиальном собрании 21 декабря 1995 года: «С одной стороны, нельзя приветствовать легковесно-либеральный, мнимо милостивый подход, когда всем подряд – без рассуждения, без глубокого раскаяния, серьёзность которого проверяется только временем, – сразу прощаются все грехи. Всепрощенье 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, примирённого 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»⁴²⁹.

В связи с применением длительных сроков отлучения от причастия Святейший Патриарх напомнил о законодательных актах синодальной эпохи, не утративших силы и поныне: «Указ Святейшего Синода от 28 февраля 1722 года, – сказал он, – гласит: «Кающегося и исповедующего грехи свои, какие бы ни были, к Причастию Святых Тайн пропускать безотложно, ведая, что Бог истинно кающихся приемлет скоро». А в 1734 году, – продолжил Первосвятитель, – Святейший Синод издал указ, определяющий: «Ни за какие вины от входа церковного не отлучать и треб церковных не лишать. Ибо без благословения епископского священник не имеет права наложить запрещения»⁴³⁰.

В соответствии с ныне действующим «Уставом Русской Православной Церкви», отлучение от Церкви налагается правящим архиереем или Патриархом и Священным Синодом только по представлению церковного суда, который предварительно исследовал дело и вынес по нему решение.

Особый вид церковного наказания – это лишение церковного погребения за самоубийство, совершённое намеренно, в здравом уме, а не в безумии или 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»⁴³¹.

52.2. 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 прещением 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» (правило 29-е); «Аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним» (правило 30-е). 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, учёт 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 через 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 незаконно.

Настоящее же наказание состоит в применении к нему за это преступление той кары, которая налагается на мирянина, каким он, в сущности, и должен оставаться.

Итак, самое тяжкое наказание для духовного лица – извержение из сана (καθέρσις). По святым канонам оно налагается за те преступления, за которые миряне подвергаются отлучению от Святых Тайн. 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 совершённое в состоянии самозащиты (66-е Апостольское правило гласит: «Аще кто из клира в сваре кого ударит и единым ударением убьет, да будет извержен за предрзость свою»), но и за избиение, хотя бы и лица виновного. Этой каре подлежат священнослужители, нарушившие 7-ю заповедь (25-е Апостольское правило; 3-е, 32-е, 51-е, 70-е правила Василия Великого).

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 (26-е Апостольское правило), то и мы, соблюдая сие, определяем: да отныне ни иподиакон, ни диакон, ни пресвитер не имеет позволения, по совершении над ним рукоположения, вступати в брачное сожительство; 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 жесткою, особенно при таких обстоятельствах, когда грехопадение, по неведению, простирается на немалое число людей, согласно определяем, чтобы связавшиеся вторым браком, и, даже до пятогонадесять дня протекшаго месяца януария, минувшаго четвертаго индикта, шесть тысяч 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 таковой грех второбрачия, однако прежде сего нашего определения полезное познали, и зло от себя отсекали, 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 и действованія, пребывая под епитимиею некоторое определенное время, а честию седалища и стоянія да не пользуются, довольствуясь председательством, и плача пред Господом, да простит им грех неведения. Ибо несообразно было бы благословляти другаго тому, кто должен врачевати свои собственныя язвы. Сочетвшихся 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 свойственныя им степени, с возбранением возводити их на иную высшую степень, и притом, явно, по расторжении неправильнаго сожитія. Но сие постановили мы для тех, которые, как сказано, до пятнадцатаго дня месяца январія 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 состоянія или даже только некоторых прав с заключением в крепость (ст. 22-я «Уложения о наказаниях»).

Лишение сана определяется раз и навсегда. Согласно 3-му правилу Василия Великаго, священный сан, раз снятый, не может быть возвращён. 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 явные вины изверженный, дерзнет коснуться служения, некогда ему порученнаго, таковой совсем да отсечется от Церкви».

Поместный Собор 1917 – 1918 годов вынес определение «О возможности восстановленія в священном сане лиц, лишённых сана по суду», по которому «лица, лишённые священнаго сана приговорами духовных судов, правильными по существу и форме, не могут быть восстановлены в сане. 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»⁴³². Таким образом, только в случае судебной ошибки или нарушения установленного порядка судопроизводства может быть пересмотрен приговор о лишении сана, но сан не может быть возвращён 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 вычёркивались из списка духовного ведомства, то те, кто был родом из дворян или из почётных граждан возвращались в своё прежнее состояние, остальные приписывались к мещанам или крестьянам и переходили в податное состояние. Исключённые 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 XIX 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 знает только низложение и лишение своей степени клириком (*depositio* и *degradatio*). Но низложенный клирик, согласно католическим воззрениям, остаётся всё-таки клириком.

Дисциплинарная практика знает и такое наказание для духовных лиц, как запрещение священнослужения. Правилom 8-м I Вселенского Собора запрещено епископам, возвратившимся из новацианского раскола, совершать архиерейские священнодействия: рукоположения, освящения храмов; но им дозволено было совершать пресвитерские богослужения. По древним канонам, клирики, лишённые 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 святого Петра Александрийского, клирики, которые после отречения от Христа из-за мучений потом всё-таки перед

мучителями бесстрашно исповедовали Христову веру, лишались права священнодействовать, но сохраняли седалище и честь священнослужителей. Запрещение священнодействия налагается за сравнительно лёгкие 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 (только на должность, но без лишения сана), либо оно производилось без отрешения от места, но с возложением епитимии при монастыре или при своей приходской церкви на определённый срок. Длительность этого срока либо прямо указывалась, либо, чаще, не оговаривалась, и, значит, епитимия продолжалась до конечного исправления осуждённого. 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 половину срока 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, оговорённому 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»⁴³³.

Широкое распространение в новейшую эпоху, после 1917 года, такой меры, как запрещение в священнослужении по таким 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 его судебного разбирательства 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 налагаются епархиальным архиереем или Патриархом и Синодом только после рассмотрения дела церковным судом.

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 подчинённый 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 проводилась в архиерейских домах и монастырях); отрешение от места – отрешённый 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 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, подлежавшие светскому уголовному суду, в синодальную эпоху по отношению к монахам применялось такое наказание, как лишение монашества. По отношению к священнослужителям-монахам извержение из сана тоже могло сопровождаться лишением монашества.

Римско-католическое церковное право разделяет все наказания на цензуры (или наказания врачующие) и виндикативные наказания (*poenae vindicativae*), целью которых считается возмездие преступнику за учинённое им преступление. Такое же разделение делается и по отношению к наказаниям, налагаемым на духовных лиц. Характер цензуры имеет так называемая суспенсия (*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 трёх 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 виндикативным наказаниям относятся:

деградация, снятие сана, когда деградированный преступник лишается всех прав и привилегий клирика, но при этом он всё-таки, согласно католической доктрине об абсолютной неизгладимости священства, остаётся клириком;

низложение (*depositio*) – лишение должности вместе с правом впредь занимать какие-либо церковные должности, но с оставлением некоторых привилегий и прав клириков;

увольнение от должности, но без лишения права занять ту или иную должность в будущем;

перемещение с одного места на другое (*translatio*) – наказание назначается в том случае, когда есть прямой повод для перевода.

V. Брачное право Церкви

53. Таинство брака

53.1. Определение брака в римском праве

Брак – это общественный и, в частности, правовой институт, заключающийся в продолжительном союзе лиц мужского и женского пола, составляющем основу семьи. В «Дигестах» содержится определение брака, принадлежащее римскому юристу Модестину (III 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 XIV 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 XIV 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).

Римское право условием действительности брака полагало взаимное согласие на него: «Не может быть совершён брак иначе, как по согласию всех, то есть тех, кто вступает в брак и в чьей власти они находятся»⁴³⁴. 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 нём родные или опекуны жениха и невесты договаривались о материальном обеспечении семьи, уточняли размеры приданого, которое невеста приносила в дом жениха. Обручённая невеста в некоторых отношениях уравнивалась с женой. Жених мог принять на свой счёт нанесённую ей обиду и подать в суд на обидчика. Неверность невесты со времён императора Септимия Севера (193 – 211 гг.) приравнивалась к прелюбодеянию со всеми вытекающими последствиями.

53.2. Брак в Ветхом Завете

Грехопадение прародителей поколебало идеальные основания брака, и у всех народов до пришествия в мир Христа Спасителя самый институт брака нёс 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 жён 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 жёнами вашими, а сначала не было так» (Мф. 19, 8).

Тем не менее закон Моисея упорядочил брачные отношения. Он ограничил господство мужа над женой, указал почётное 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» (Исх. 21, 15, 17).

В ветхозаветном законе упорядочен порядок расторжения брака (Втор. 24, 1–4). В отдельных случаях ограничена свобода развода: «Если кто возьмёт жену и войдёт к ней, и возненавидит её, и будет возводить на неё порочные дела, и пустит о ней худую молву, и скажет: «Я... не нашёл у неё девства», то отец отроковицы и мать её 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 остаётся его женою, и он не может развестись с нею во всю жизнь свою» (Втор. 22, 13–15, 18–19). Развестись не мог и тот, кто подверг девицу насилию и потом обязан был взять её в жёны.

В ветхозаветном законодательстве вступление в брак возможно лишь при наличии определённых 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 отдалённое 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 (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» (Втор. 25, 7–10).

Заклучению брака у ветхозаветных евреев предшествовал брачный договор при свидетелях. Бракосочетание являлось семейным обрядом, в котором участие священников и левитов не было непременным условием действительности брака. Брачное празднество продолжалось в течение семи 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, причём под угрозой смертной казни за прелюбодеяние как жены, нарушившей супружескую верность, так и мужчины, вступившего с нею в преступную связь: «Если кто будет прелюбодействовать с женою замужнею... да будут преданы смерти и прелюбодей, и прелюбодейка» (Лев. 20, 10). Смертной казни через побивание камнями подвергались также кровосмесители, лица, предававшиеся противоестественным порокам, насильники, обручённые отроковицы, добровольно вступившие в связь с посторонними мужчинами, а также жёны, скрывшие до замужества от своего мужа утрату ими девства (Лев. 20, 10–21; Втор. 22, 20–27).

53.3. Догматическое учение о браке как о Таинстве

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, сотворённым 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 года «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 уничтожал брачные отношения» (X. 1). Апостольское правило 51-е 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 добре зело, и что Бог, созидавая человека, мужа и жену сотворил их, и таким образом хуля клеветует на создание: или да исправится, или да будет извержен из священнаго чина, и отвержен от церкви. Такожде и мирянин».

Брак, в соответствии с христианским вероучением, первоначально установлен в раю через сотворение жены в помощь мужу и через 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 двое 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, 6). Спаситель говорил также о нерасторжимости брака, который мог быть прекращён только по вине прелюбодеяния одного из супругов: «Кто разведётся с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует...» (Мф. 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. «Жёны, – писал он в Послании к Ефесеянам, – повинуйтесь мужьям своим, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жёны своим мужьям во всём. Мужья, любите своих жён, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за неё... 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» (Еф. 5, 22 – 25, 31 – 32). Апостол Павел осуждает также «лицемерие лжесловесников, сожжённых в совести своей, запрещающих вступить в брак» (1Тим. 4, 2 – 30).

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 перед священником, а в его лице перед Церковью, дают свободное обещание во взаимной супружеской верности. Священник же в Таинстве Браковенчания испрашивает им у Бога благодатную помощь во всём и благословение на рождение и христианское воспитание детей.

Брак признаётся Таинством также в Католической и Древних Восточных Церквях. Впрочем, в Католической Церкви в Средневековье существовали на сей счёт разные суждения. Так, у Фомы Аквината нет указаний на то, что брак – это Таинство. Окончательное признание брака Таинством в Католической Церкви принадлежит уже Тридентскому Собору (1545 – 1563 гг.). При этом Тридентский Собор по этому поводу ссылался на постановления Лионского (1274 г.) и Флорентийского (1438 г.) Соборов. В протестантских Церквях имеет место церковное благословение брака, совершаемое как обряд браковенчания, но Таинством оно не признаётся.

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, жёны, повинуйтесь своим мужьям, чтобы те из них, которые не покоряются слову, житием жён 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 жёнами, как с немощным сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах» (1Пет. 3, 1–4, 7).

54. Заключение брака в Православной Церкви

54.1. Заключение брака в Древней Церкви

В I веке новой эры христиане, как римские граждане, вступали в брак по гражданским законам Римской империи. Римское право для действительности брака требовало лишь взаимного согласия на него. В «Дигестах» сказано: «Не может быть совершён брак иначе, как по согласию всех, то есть тех, кто вступает в брак и в чьей власти они находятся»⁴³⁵. По форме это согласие могло быть устным, письменным (в виде договора) или выражено совершившимся делом – переходом невесты в дом жениха. Браку предшествовал «сговор», или обручение. На нём родные или опекуны жениха и невесты договаривались о материальном обеспечении семьи, уточняли размеры приданого, которое невеста приносила в дом жениха. Обручённая невеста в некоторых отношениях уравнивалась с женой. Жених мог принять на свой счёт нанесённую ей обиду и подать в суд на обидчика. Неверность невесты со времён императора Септимия Севера (193 – 211 гг.) приравнивалась к прелюбодеянию.

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, 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.

Древние христиане с их высоким представлением о браке не могли одобрять те браки, которые допускали язычники в Римской империи: например, брак между близкими родственниками, отношения конкубината – длительного сожительства мужчины со свободной, незамужней женщиной. Брачная жизнь христиан, по учению Церкви, должна соответствовать христианским нравственным правилам: вступать в брак 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 у своего епископа. О намерении заключить брак объявлялось в Церкви до заключения гражданского договора. Святой Игнатий Богоносец в Послании к Поликарпу Смирнскому писал: «А те, которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак

был о Господе, а не по похоти. Пусть всё будет во славу Божию»⁴³⁶. Браки, не объявленные церковной общине, по свидетельству Тертулиана, приравнивались в Церкви к блуду и прелюбодеянию. Тертулиан писал, что истинный брак совершался перед лицом Церкви, освящался молитвой и скреплялся Евхаристией⁴³⁷. 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.

54.2. Заключение брака в Византии

Такой порядок оставался 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 году императоры Феодосий II (408 – 450 гг.) и Валентиниан (425 – 455 гг.) указывали, что между свободными гражданами брак заключается путём выражения согласия жениха и невесты, которое удостоверяется свидетелями. Император Юстиниан в своих «Новеллах» определил: браки, не сопровождаемые никакими формальностями, дозволены только низшим классам; лицам из средних классов предписывалось являться к церковному нотариусу (экдику) и заявить перед ним о желании вступить в брак; лица из сословия сенаторов обязаны были обставлять вступление в брак заключением письменного договора о приданом и предбрачном даре.

В «Эклоге» Льва Исаврянина (717 – 741 гг.) и Константина Копронима (741 – 775 гг.), изданной в 740 году, 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 епископским благословением, но она признавала и действительность таких браков между христианами, которые были заключены без её благословения в гражданском порядке. Это видно из того, что Церковь, хотя и не благословляла повторные браки, но считала их действительными.

Приблизительно в 895 году Лев Мудрый (886 – 912 гг.) 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 году император Алексей Комнин (1081 – 1118 гг.) распространил обязательность церковного благословения браков и на рабов. Император Андроник Палеолог (1282 – 1328 гг.) и Патриарх Константинопольский Афанасий (1303 – 1309 гг.) окончательно запретили заключение брака без ведома и благословения приходского священника. Совершение христианского брака перешло 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.

Церковь издавна участвовала и в обручении, придавая ему нравственно-обязательную силу. 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 берёт в брачное сожитие «жену, иному обрученную, при жизни её обручника». Итак, обручение, благословляемое Церковью, приравнивалось по своему значению к самому браку. Канонические последствия церковного обручения были те же, что и церковного венчания. Обручённый, лишившийся невесты и вступивший в брак с другой особой, считался второбрачным. Из факта обручения Церковь выводила 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 обручённых не мог вступать в брак с родственниками умершего обручённого до четвёртой 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, благословлённое Церковью, не может быть нарушено произвольно, а чтобы меньше оставалось поводов к нарушению брачного сговора, устанавливался тот же возрастной предел для вступающих в него, что и для венчающихся: 12 лет для невесты и 14 – для жениха. Новеллами Алексия Комнина, относящимися к 1084 и 1092 годам, подтверждалась нерасторжимость церковного обручения. Гражданская форма заключения брачного сговора не отменялась указанными новеллами, но гражданское обручение было поставлено по значению и юридической силе на второе место и названо «несовершенным обручением». При этом Алексей Комнин объявил неуместным выплату неустоек при разрыве обручения, заключённого церковным благословением, но допустил её в случае разрыва гражданского сговора.

Церковь не принимала гражданского обручения, 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 другом лице, не могло быть рукоположено в священный сан по причине второбрачия.

54.3. Заключение брака в Русской Церкви

Установления Православной Церкви и законы византийских императоров о совершении обручения и заключении брака начали действовать на Руси после её крещения, но не сразу были восприняты народом. Из канонических ответов митрополита Киевского Иоанна II (1080 – 1089 гг.) видно, что народ, считая венчание принадлежностью браков князей и бояр, продолжал придерживаться при вступлении в брак языческих обычаев умыкания и купли невест. Свидетельства о браках, заключённых без церковного венчания, встречаются в литературных памятниках вплоть до конца XVII века. 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 «вечной памятью», или «знаменем». За выдачу «знамени» взималась пошлина, размер которой увеличивался в случае вступления во второй и третий брак. В 1765 году указом Екатерины II «вечные памяти» и взимание пошлин за них были отменены.

Особенность заключения браков в XVII веке состояла в том, что обручения сопровождалось так называемым «зарядом» – договором, по которому предусматривалась выплата неустойки в случае его расторжения. Пётр I в указе от 1702 года запретил зарядные записи с неустойками и предписал совершать обручение не ранее шести недель до венчания, предоставив возможность жениху и невесте беспрепятственно отказаться в этот срок от вступления в брак. Данное положение противоречило церковной норме о нерасторжимости обручения, и 14 декабря 1744 года императрица Елизавета восстановила прежнее значение обручения, запретив расторгать его. Дела о расторжении обручения повелевалось представлять через Синод на её личное усмотрение.

В 1775 году Святейший Синод обнародовал указ о совершении церковного обручения в одно время с венчанием, тем самым устранив возможность возникновения коллизий, связанных с разрывом обручения. Исключение делалось для лиц императорской фамилии, венчанию которых по-прежнему предшествовало отдельное чинопоследование

церковного обручения.

Существующий на Руси обычай предварительного стовора, 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 влечёт за собой в случае его разрыва никаких последствий, затрудняющих с церковно-правовой стороны разорвавшим стовор жениху и невесте вступление в брак с другими лицами.

В синодальную эпоху в России венчать брак мог только приходской священник жениха или невесты. Венчание лиц из чужого города допускалось лишь при наличии для этого оснований. В противном случае имело место нарушение церковной дисциплины, и виновные в нём 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.

Так, по указу 1775 года, 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 объявить о предполагаемом браке в храме после Литургии. 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 называться брачным обыском. Форма обыска была составлена Синодом в 1837 году. Обыскная запись скреплялась подписями жениха и невесты, их поручителей (не менее двух) и священником. К обыску положено было прилагать в копиях и подлиннике метрические свидетельства, паспорта, послужной список жениха и невесты; свидетельство их духовника о том, что они были на исповеди и причащались; дозволение начальства, если жених состоял на государственной службе; в случае второбрачия – консисторский указ о расторжении первого брака и разрешении вступить в новый брак (такой же указ требовался и тогда, когда ввиду некоторых препятствий брак совершался с разрешения 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 Русской Церкви с 1802 года. В 1838 году 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 ещё 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 даже случаи, когда монашествующие священнослужители совершали браковенчания лиц из императорской династии.

Декрет об отделении Церкви от государства, изданный в 1918 году, 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 было совершено это Таинство, опасности служебной дискриминации, официально поощряемого остракизма 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 своём определении от 28. 12. 1998 года 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 венчания в храме... Некоторые пастыри-духовники не допускают к причастию лиц, живущих в «невенчаном» браке, отождествляя таковой брак с блудом» (цит. по: Основы социальной

концепции. Х. 3). 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» (см. там же. Х. 3). Таким образом, на основании этого определения пастырь не должен отказывать в причастии христианину или христианке по обвинению в блудном сожительстве, 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 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 своём 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 даёт.

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, который допускается в Церкви лишь при наличии определённых условий – возрасте до сорока лет и отсутствии детей, либо в четвёртом браке, совершенно недопустимом в Церкви (Томос единения), пожелают венчаться, то не отказать им в этом можно лишь при том условии, если не признавать их прежние гражданские браки за действительные. В противном случае, при признании действительности их прежних гражданских браков, венчание становится невозможным, даже если одна из сторон состоит в первом браке.

Некоторой аналогией с представленным случаем может служить казус, по которому выносил решение Святейший Синод в 1848 году. Речь шла тогда о дозволенности брака одного лица, обратившегося в

православие из иудейства. Он, будучи ещё 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 в новый брак. Таким образом, Синод должен был решить: каким должен считаться брак, о дозволении на который ходатайствовал проситель: четвёртым 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 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. В то же время многие из канонических препятствий к заключению брака являются одновременно препятствиями для брака и с точки зрения гражданских законов: отсутствие взаимного согласия, слабоумие, несовершеннолетие, наличие близкого кровного родства.

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 четвёртого брака, брак при наличии кровного родства, скажем, в четвёртой 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 (54-е правило Трулльского Собора), или сожителство с падчерицей после прекращения брака с её матерью хотя бы и при наличии гражданской регистрации брака, либо брака с родной сестрой первой жены (78-е правило Василия Великого).

В настоящее время решения подобных казусов приходится находить в каждом конкретном случае, и не исключено, что священники и даже

епархиальные власти по аналогичным делам могут принимать разные решения ввиду отсутствия регулирующей церковно-законодательной базы. В связи с этим совершенно очевидной становится актуальность разработки церковного законодательства в области брачного права, учитывающего современную ситуацию, главная особенность которой в этом отношении в сравнении с синодальным периодом заключается в параллельном существовании гражданской юрисдикции браков.

Брачное право нуждается в серьёзном его изучении применительно к обстоятельствам секуляризированной эпохи, в которой, возможно, более надёжным ориентиром могут служить нормы доконстантиновской эпохи, чем нормы византийской эпохи, когда в религиозном отношении общество отличалось своей однородностью.

54.4. Браковенчание

Венчание брака не может совершаться в любое время года и суток. Запрещается совершать браковенчание ночью. Существуют также календарные ограничения на сей счёт. Браковенчание не совершается по причине поста накануне среды и пятницы (во вторник и четверг), в продолжении 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 по Юлианскому стилю (10 и 11 сентября по Григорианскому)) и Воздвижения Креста Господня (13 и 14 сентября (26 и 27 соответственно)) и ради святости праздников: накануне воскресных дней (в субботу), двенадцатых, великих и храмовых праздников, в продолжении 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 серьёзно мотивировано или нет.

Тайносовершительное значение при венчании имеют слова священника: «Господи Боже наш, славою и честью венчай я». В чинопоследование венчания входят 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 Церквях. В северных странах в употребление вошли сперва деревянные, а потом металлические венцы, имеющие форму короны.

55. Препятствия к заключению брака

55.1. Виды препятствий

Для заключения брака недостаточно одного только решения вступающих в него лиц, поэтому оно нуждается в санкции со стороны как государственных юридических институтов, так и Церкви, если речь идёт 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 определённого лица вступление в брак с кем бы то ни было, и условными, делающими невозможным брак между определёнными лицами из-за их родственных отношений. Причём, кроме кровного родства, препятствия могут заключаться также в отношениях свойства или родства духовного. Кроме того, различаются препятствия, в силу которых брак считается недействительным с момента его заключения и потому подлежащим расторжению, – расторгающие, и такие, обнаружение которых не влечёт за собой расторжение брака, однако подвергает и вступивших в брак, и венчавшего их священника каноническим прещениям, – нерасторгающие или запретительные препятствия.

55.2. 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, заключённый после посвящения в сан, признаётся 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. Апостольское правило 26-е 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. Брак священников, заключённый после посвящения в сан, признавался незаконным. Это видно из 6-го правила святого Василия Великого и 3-го правила Трулльского Собора. Император Юстиниан в своём постановлении от 18 октября 530 года постановил: «Повелеваем: браки, которые не позволяют по церковным правилам, чтобы они были запрещены и нашими законами -чтобы дети, рождённые в таком противозаконном браке, не считались рождёнными в браке...» (Кодекс. 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 XII века, в их время применялся закон Льва Философа, а не императора Юстиниана (Вальсамон. Толкование на «Номоканон». IX. Гл. 29), хотя сами они придерживаются мнения о том, что всякий незаконный брак клирика, по удалении его от священнослужения, не может сделаться действительным на основании положения греко-римского права, в соответствии с которым то, что не имело законной силы в своём начале, не может приобрести её 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 практике Греческой Церкви и в позднейшее время не требовалось

прекращения брака, заключённого священным лицом во время пребывания в сане.

О том, какова была практика Русской Церкви в первое время, сказать трудно из-за недостатка свидетельств. Начиная с XVI века, в церковной практике делали различия между браком священников до снятия сана и браком после снятия сана. В последнем случае брак разрешался. Но поскольку на этот счёт не существовало прямого и чёткого правила, практика была нетвёрдой. Московский Собор 1667 года 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 священников существовало и в последующие столетия⁴³⁸.

Церковнослужители, вступающие в первый брак после посвящения в стихарь, в случае второбрачия, согласно установившемуся обычаю, лишаются права ношения стихаря. Но подобное запрещение зависело 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 сравниваем с обручение 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 обета девства святой Василий Великий. Он считает её прелюбодеянием и назначает такую же епитимию, какая следовала за прелюбодеяние (правила 18-е, 19-е, 50-е).

Гражданские византийские законы также запрещали браки монашествующим под угрозой наказаний. Впрочем, брак с монахом или монахиней до IV века не подлежал расторжению. Священномученик Киприан Карфагенский (III в.) писал: «Если (некоторые) посвятили себя Христу, то должны пребывать целомудренными и чистыми, без всякой

фальши и с твёрдостью 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»⁴³⁹. Но едва ли уместно считать христиан, дававших обет безбрачия до IV столетия, монахами. Поэтому на монахов в собственном смысле слова это суждения 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 определённо 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 её не лишалось права вступать в законный брак⁴⁴⁰.

Четвёртое. В соответствии с церковным законом, вдовство после третьего брака считается абсолютным препятствием к новому браку. Согласно «Томосу единения» (920 г.), изданному Патриаршим Синодом при Патриархе Константинопольском Николае (901 – 907 гг.; 912 – 925 гг.), «никто не должен дерзать вступлением в четвёртый брак». А если таковой брак будет заключён, 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 их 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 определённых условий – возрасте до сорока лет и отсутствии детей. Причём для дозволения на вступление в третий брак требуется наличие обоих этих условий, а не одного из них.

Церковь не одобряет и второй брак, видя в нём предосудительную уступку чувственности, однако допускает его, ибо, по слову апостола Павла, «жена связана законом, доколе жив муж её; если умрёт муж,

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 всё-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 употребляются буквально.

Пятое. Препятствием к вступлению в брак является виновность в расторжении предыдущего брака. Виновный в прелюбодеянии, из-за которого расторгнут первый брак, не может вступать в новый брак. Это положение вытекает из Евангельского нравственного учения и практики Древней Церкви. Данная норма отражена и в церковном законодательстве (Номоканон. Гл. 11, 1; 13, 5; Кормчая. Гл. 48; Прохирон. Гл. 49). Эта же норма повторена в 253-й главе «Устава Духовных консисторий». По действовавшим в Русской Церкви до 1904 года положениям, виновный в расторжении брака осуждался на пожизненное безбрачие. Однако, Указом Святейшего Синода от 14. 07. 1904 было разрешено таковым лицам просить правящего архиерея о дозволении на вступление в новый брак, при этом они могли вступить в него только после канонически предусмотренной за прелюбодеяние семилетней епитимии (87-е правило Трулльского Собора; 20-е правило Анкирского Собора; 77-е правило Василия Великого). Но епархиальному архиерею было предоставлено право сократить этот срок по своему усмотрению, но не более чем до двух лет (102-е правило Трулльского Собора).

В соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви», принятыми Архиерейским Собором 2000 года, «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» (Х. 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 безумными и душевнобольными недействительными. Безумными в этом случае признаются люди, не имеющие здравого рассудка с

младенчества⁴⁴¹.

На Руси ещё при Петре Великом на основании Указа от 6 апреля 1722 года 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, заключённые с безумными и душевнобольными, не признаются действительными и подлежат расторжению.

Что же касается физической неспособности к браку, то в «Синтагму» Матфея Властаря внесена 98-я новелла императора Льва Мудрого, воспрещающая евнухам вступление в брак. Кроме того, церковные каноны усматривают аналогичное препятствие для лиц, от природы не способных к брачному сожитию или доведённых до такого состояния болезнью.

В своде законов Российской империи и «Уставе Духовных консисторий» указанным лицам не запрещено вступать в брак, однако, по прошествии трёх лет с момента заключения брака, разрешён развод ввиду врождённой неспособности одного из супругов. Действительно, физическую неспособность к брачному сожитию можно обнаружить только по совершении брака. До этого подобное состояние является личной тайной вступающего в брак, а часто неизвестно и ему самому, но если о такой неспособности станет известно до вступления в брак, то это рассматривается как препятствие 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 заключения брака, 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 совершено в храме. Если бы один из незаконно сожительствующих лиц, находясь в состоянии тяжёлой болезни и чувствуя приближение смерти, пожелал бы вступить в законный брак и тем прикрыть свой грех, то такой брак не может быть совершён в Церкви без разрешения епархиального архиерея⁴⁴².

Седьмое. Для вступления в брак существуют определённые 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 определён 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 мужчины – 15 лет и для женщины – 12 лет. Однако, такая возрастная граница была неприемлема для России с её северным климатом, задерживающим физическое взросление подростков.

Указом Святейшего Синода от 19 июля 1830 года запрещено было венчать браки, если жениху нет 18, а невесте – 16 лет. Действие этого указа не распространялось на территорию Кавказа, где сохранён был прежний брачный возрастной ценз. Наказанием священнослужителей, нарушивших синодальный указ от 19. 07. 1830 года, было отрешение от места служения и назначение на причетническую должность на срок, который составлял половину того времени, какого недоставало для 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, заключённый до достижения церковного совершеннолетия, считался недействительным и подлежал расторжению. Недостижение же гражданского брачного совершеннолетия считалось препятствием только запретительным, а не расторгающим.

Супругов, заключивших брак до указанного срока (жениха от 15 до 18 лет и невесту от 13 до 16 лет), разлучали до наступления гражданского совершеннолетия, если последствием брачного сожителства не были беременность жены или рождение ребёнка. Правящий архиерей мог дать благословение на брак в том случае, если жениху или невесте недоставало не более полугода до гражданского брачного совершеннолетия.

Если не достигшие брачного совершеннолетия были обвенчаны, а потом разлучены, то, по достижении ими гражданского совершеннолетия и при желании продолжить супружество, им дозволялось это. Причём 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 в конце венчания молитв, напечатанных в «Требнике». Им предоставлялась также возможность очистить совесть перед духовником за преждевременное вступление в брак.

В настоящее время относительно возрастного ценза для вступления в брак 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 (правила 24-е и 88-е). В 1744 году Святейший Синод признал недействительным брак, заключённый 82-летним старцем, обосновав своё решение таким соображением: «Брак установлен Богом ради умножения рода человеческого, чего от имеющего за 80 лет надеяться весьма отчаяно; в таковые лета не плотоугодия устраивать, но о спасении души своей попечительствовать долженствовало, ибо, по Псалмопевцу, «человек в силах» может быть только до 80 лет, а «многая труд и болезнь» клонят к смерти человека, а не до умножения рода человеческого».

Таким образом, Святейший Синод на основании указания, данного Патриархом Адрианом († 1700 г.) в его «Наказе поповским старостам», запретил лицам в возрасте старше восьмидесяти лет вступать в брак. Особам в возрасте от 60 до 80 лет для вступления в брак необходимо спрашивать разрешение архиерея.

На основании указа Святейшего Синода от 20. 02. 1860 года 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 им отказывать в венчании.

Восьмое. Препятствием к браку является и отсутствие согласия на него со стороны родителей жениха и невесты. В 38-м правиле святителя Василия Великого сказано: «Отроковицы, без соизволения отца посягшие, 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 году 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 «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. Гражданские законы запрещают родителям и опекунам принуждать детей, вверенных их попечению, к вступлению в брак против их желания. Поэтому в «Книге о должностях пресвитеров приходских» (§ 123) говорится о том, что священник, видя слёзы или нечто иное, указывающее на недобровольное вступление в брак, должен остановить браковенчание и выяснить ситуацию. В своде законов есть положение, согласно которому брак, заключённый с применением насилия над одним из брачующихся, следует считать незаконным и подлежащим расторжению.

Однако дети православных родителей не могут вступать в брак своевольно, без согласия родителей. Таким образом, предусматривается серьёзное 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 и 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 необязательны для Российской Церкви, хотя и внесены во вторую часть «Кормчей книги»... Поэтому общий закон, запрещающий брак без согласия родителей, пусть остаётся неприкосновенным. Но... если совершеннолетние дети просят епископа о разрешении им вступить в брак, на который родители не соглашаются по причинам незаконным, то... по дознании... епархиальный архиерей через способное духовное лицо

увещевает родителей, чтобы они прекратили своё сопротивление браку детей, а в случае безуспешности сего увещания разрешает брак без требования согласия родителей»⁴⁴³.

В определённых случаях допускается не испрашивать согласие родителей на вступление в брак. Так, в синодальный период в России не требовалось согласия на брак со стороны родителей, оставшихся в расколе, если их дети, желающие вступить в брак, перешли в Православие.

В настоящее время, ввиду радикально изменившегося правопорядка, когда совершеннолетние дети в полной мере юридически освобождены 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.

Девятое. 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 года 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 позволялось 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, лишённых свободы по суду, что, впрочем, не имеет отношения к нормам церковного брачного права.

55.3. Условные препятствия к браку

Помимо абсолютных препятствий к браку, существуют так называемые условные препятствия, запрещающие брак между определёнными лицами в силу их родственных или духовных связей.

Первое. Отсутствие близкого кровного родства между женихом и невестой – необходимое условие при вступлении в брак. Это относится не только к лицам, рождённым в законном браке, но и к внебрачным детям. 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 идёт от данного лица к его предкам, и нисходящей, когда идёт от предков к потомкам. Родственники, происходящие от общих родоначальников, связаны боковыми линиями родства (например, племянник и дядя; двоюродные и троюродные братья).

Для определения степени родства следует установить число рождений, связывающих двух лиц: троюродных братьев и сестёр связывает родство в шестой степени, троюродного дядю с племянницей – родство в седьмой степени. Кровное родство братьев и сестёр и, соответственно, их потомков между собой при происхождении от общей матери, но разных отцов (единоутробные братья и сёстры) или общего отца, но разных матерей (единокровные) исчисляется точно так же, как и родство между братьями и сёстрами, имеющими одних и тех же мать и отца. Следовательно, единоутробные брат и сестра состоят во второй степени кровного родства, а их дети между собой – в четвёртой 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, 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 тётя и двоюродный племянник). В отдельные времена этот запрет распространялся на двоюродных брата и сестру. Закон

Моисея запрещает браки до третьей степени кровного бокового родства (Лев. 18, 7 – 17; 20, 17).

В христианской Церкви браки между лицами, связанными кровным родством по прямой линии либо близким боковым родством, строго запрещаются. Апостольское правило 19-е гласит: «Имевший в супружестве двух сестёр или племянницу не может быть в клире». Значит, брак между лицами, находящимися в третьей степени бокового родства, рассматривался в Древней Церкви как недозволительный. Отцы Трулльского Собора постановили расторгать браки между двоюродным братом и сестрой (правило 54-е). В «Эклоге» императоров Льва Исаврянина и Константина Копронима содержится также запрещение браков между троюродным братом и сестрой, то есть находящимися в шестой степени бокового родства. Константинопольский Собор 1168 года, состоявшийся при Патриархе Луке Хрисоверге, повелел безусловно расторгать браки между лицами, состоявшими в седьмой степени бокового кровного родства.

В России эти позднейшие греческие нормы хотя и признавались законными, но не соблюдались буквально. 19 января 1810 года Святейший Синод издаёт указ, согласно которому безусловно запрещались и подлежали расторжению браки, заключённые между лицами, состоящими в четвёртой степени бокового кровного родства. Браки между родственниками в пятой, шестой и седьмой 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 четвёртой степени включительно безусловно недопустимы и никаким образом не могут быть санкционированы Церковью. Брак между лицами, связанными пятой, шестой или седьмой степенями кровного родства, может быть дозволен епископом, а заключённый без епископского благословения хотя и признаётся предосудительным и навлекающим прещения на вступивших в него и на священника, повенчавшего этих лиц, однако не подлежит расторжению и, таким образом, признаётся 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 VI Латеранского Собора (1213 г.) существовал запрет на браки до седьмой степени кровного родства. Папа Иннокентий III на этом Соборе ограничил препятствия четвёртой

степенью как законного, так и незаконного кровного родства. Ныне препятствием к браку при незаконном родстве в католическом брачном праве ограничиваются четвёртой степенью бокового родства, а также прямым родством во всех степенях. Ввиду широкого применения диспенсаций непреодолимым препятствием для брака остаётся только законное и незаконное прямое родство и боковое – во второй 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 второй 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. Для определения степени свойства складываются обе родственные линии, а между мужем и женой связывающей их степени не существует. Таким образом, тёща и зять состоят в первой степени свойства, невестка и деверь – во второй, племянник мужа и племянница жены – в шестой степени свойства; двоюродный брат жены и тётка мужа – в седьмой степени. Такое свойство называется двухродным. Но церковное право знает и трёхродное свойство, то есть когда через два брака соединяются три рода. Например, между конкретным лицом мужского пола и женою его шурина – вторая степень трёхродного свойства; между этим лицом и второй женой его тестя (не матерью его жены) – первая степень трёхродного свойства.

Трулльский Собор запретил браки не только между лицами, состоящими в четвёртой степени родства, но и в четвёртой степени бокового свойства: «Аще кто совокупляется в общение брака со своею двоюродною сестрою, или аще отец и сын с матерью и дочерью, или двема девами сестрами отец и сын, или с двумя братьями мать и дочь, или два брата с двема сестрами: да подвергаются правилу седмилетней епитимии, явно по разлучении их от беззаконного супружества» (правило 54-е).

В X веке при Константинопольском Патриархе Сисинии синодальным актом были запрещены браки между лицами, состоящим в шестой степени свойства. Указанный акт вошёл в 51-ю главу нашей «Кормчей». 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 имён 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 тёткой, а второй – с племянницей, то, несмотря на то, что каждый из них в шестой степени родства, брак им дозволяется, потому что и после брака дядя остался бы дядей, а племянник племянником... Если бы в этом случае дядя женился не на тётке, а на племяннице, то после этого племяннику нельзя было бы жениться на тётке жены. Хотя степень родства оставалась бы та же самая, но через этот брак... дядя по родству кровному сделался бы племянником своего племянника по свойству»⁴⁴⁴.

В соответствии с Указом Святейшего Синода от 19 января 1810 года, безусловный запрет браков между двухродными свойственниками распространяется лишь до четвёртой степени (в соответствии с 54-м правилом Трулльского Собора).

Что касается трёхродного свойства, то вплоть до XIV века запрещались браки лишь в первой степени, и то лишь в двух случаях: между отчимом и женой пасынка; между мачехой и мужем падчерицы. Но в «Синтагме» Властаря запрещались уже браки между лицами, состоящими и в третьей степени трёхродного свойства. В России Указами Святейшего Синода от 21 апреля 1841 года и от 28 марта 1859 года строго запрещены браки между лицами, состоящими в первой степени трёхродного свойства, а относительно последующих степеней (вплоть до четвёртой) предусмотрено, что епархиальные архиереи могут разрешать такие браки «по уважительным причинам».

Кроме свойства в собственном смысле, церковное право знает ещё так называемое фиктивное свойство. Оно возникает между родственниками обручённых 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 года, согласно которому обручение стало совершаться одновременно с венчанием, в России практически исчезли подобные случаи фиктивного свойства.

Кроме того, родственники разведённых супругов тоже состояли в отношениях фиктивного свойства. Византийское право ограничивало препятствия к браку, вытекающие из фиктивного свойства, первой

степенью: запрещались браки между одним из разведённых супругов и детьми другого супруга от нового брака.

В Католической Церкви до IV Латеранского Собора существовал запрет на браки до седьмой степени двухродного свойства. Папа Иннокентий III на этом Соборе ограничил препятствия четвёртой степенью законного и второй – незаконного двухродного свойства. Протестантские Церкви запрещают браки между мачехой и пасынком и его потомками; между отчимом и падчерицей и её потомками; а также между зятем и тещей, свёкром и невесткой, независимо от того, законна или незаконна связь, устанавливающая эти отношения.

Третье. Препятствием к браку является также и наличие духовного родства. Духовное родство возникает вследствие восприятия новокрещённого от купели Крещения. После того, как установилась практика иметь восприемника и восприемницу при Крещении, император Юстиниан запретил брак между восприемником и восприятой, 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 на третью степень: восприявший кого-либо от святого Крещения не должен жениться на этой особе, потому что она ему дочь, ни на её матери или дочери. Не может также жениться на перечисленных лицах и сын восприемника. «Определением» Константинопольского Синода, имевшем место при Патриархе Николае III Грамматике (1084 – 1111 гг.), наличие духовного родства до седьмой степени включительно, подобно кровному родству, признано было препятствием к браку. Но степени эти определены только по нисходящей линии от восприемника и восприятого, а по восходящей линии лишь в первой степени – мать восприятого и восприемника.

Однако в Указе Святейшего Синода Русской Православной Церкви от 19 января 1810 года отрицаются отношения духовного родства между детьми восприемника и восприятым. Синод находит непреодолимое препятствие к браку лишь в отношениях между восприемницей и отцом её крестницы, а также между восприемником и матерью крестника. Между тем, по законам Греческой Церкви не только «духовные брат и сестра», то есть лица, восприятые одним и тем же восприемником, но и их потомки до седьмой степени духовного родства не могут вступать в брак.

Четвёртое. Препятствие к браку возникает из отношений так

называемого гражданского родства – усыновления. В Риме и Византии, входя в семью через усыновление, усыновлённый не мог вступать в брак с близкими родственниками усыновителей. Но этот запрет был действителен только до гражданской эмансипации усыновлённого или удочерённой.

В IX веке, при императоре Льве Философе, введена была церковная форма усыновления. Лев Философ постановил, чтобы усыновлённые 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 седьмой степени.

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 усыновлённой дочерью или усыновлённому сыну с матерью и дочерью усыновителя. В этом объёме родство по усыновлению признаётся безусловным препятствием к браку в законодательстве всех христианских народов»⁴⁴⁵.

Католическая Церковь запрещает браки между усыновителями и усыновлёнными и их потомками навсегда, а также между усыновлёнными и родными детьми усыновителей до тех пор, пока действует усыновление.

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 непринуждённо. Поэтому браки, заключённые по принуждению, признаются недействительными, от кого бы такое принуждение не 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 слёзы или нечто иное, указывающее на недобровольное вступление в брак, должен остановить браковенчание и выяснить ситуацию. В своде законов Российской империи есть положение, согласно которому брак, заключённый с применением насилия над одним из брачующихся, следует считать незаконным и подлежащим расторжению. Причём 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. Важное условие для признания действительности брака – единство религии. Оно было необходимо и в соответствии с римским брачным правом. Слова Апостола Павла: «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 (Тертулиан, святой Киприан, блаженный Феодорит, блаженный Августин) находили имеющими отношение и к браку между верными и неверными. Тертулиан называл брачную связь с язычниками блудом и считал справедливым отлучать христиан, вступивших в брак с язычниками, от церковного общения. Древняя Церковь запрещала браки православных с еретиками: «Не должно церковным, без разбора, совокупляти детей своих брачным союзом с еретиками» (10-е правило Лаодикийского Собора). Эта норма повторена и в 72-м каноне Трулльского Собора: «Недостойно мужу православному с женою еретическою браком совокуплятися, ни православной жене с мужем еретическим сочетаватися. Аще же усмотрено будет нечто таковое, соделанное кем-либо, брак почитати нетвердым, и незаконное сожитие расторгати. Ибо не подобает смешивати несмешиваемое, ниже совокупляти с овцею волка, и с частию Христовою жребий грешников. Аще же кто постановленное нами преступит, да будет отлучен».

Однако в том же правиле отцы Собора, ссылаясь на слова апостола Павла (1Кор. 7, 14), не требуют расторжения брака, заключённого 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 един из них, избрав благое, прибегнул ко свету истины, а другой остался во узах заблуждения, не желая воззрети на Божественныя лучи, и аще при том неверной жене угодно сожительствовати с мужем верным, или напротив мужу неверному с женою верною, то да не разлучаются, по Божественному Апостолу: «Святитися бо муж неверен о жене, и святитися жена неверна о муже».

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 это решение получило подробное библейское и богословское обоснование. С тех пор у нас, на основании

этих Указа и Послания, стали дозволяться браки православных с протестантами и католиками, а также с лицами всех христианский исповеданий, признанных законом.

Однако такие браки могли быть повенчаны только в православном храме православным священником. Согласно «Уставу Духовных консисторий» (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 её 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 г.)

Смешанные браки, чаще всего с протестантами, совершались и особами, принадлежащими к императорской династии. Причём предварительное присоединение к Православной Церкви было обязательным лишь для невест наследников престола.

Иное положение действовало в Российской империи до 1905 года относительно браков православных со старообрядцами, официально именовавшихся раскольниками. Такие 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, они получали юридическое значение. Императорским указом от 17. 04. 1905 старообрядцы и сектанты, исповедующие веру в Богосыновство Иисуса Христа, были уравнены относительно возможности вступления в брак с лицами православного исповедания, с инославными, признанных законом, исповеданий: католиками, армянами, протестантами.

Браки православных с нехристианами оставались безусловно запрещёнными 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 евреям, но не с язычниками.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых Архиерейским Собором 2000 года, относительно смешанных браков содержится следующее положение: «В соответствии с древними каноническими предписаниями, Церковь и сегодня не освящает браки, заключённые православными с нехристианами, одновременно признавая таковые в качестве законных и не считая пребывающих в них находящимися в блудном сожителстве. Исходя из соображений пастырской икономи, 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 Троицу, 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» (X. 2).

Седьмое. Российское брачное право не знало препятствий к браку, вытекающих из принадлежности желающих вступить в брак к разным сословиям. Правда, в 1702 году крестьянам, жившим на церковных землях, было запрещено вступать в брак с кабальными или крепостным 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, проведённой в 1764 году. Во второй половине XVIII века запрещалось вступать в брак с крепостными воспитанниками 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.

55.4. Возможность признания законности ранее незаконного брака

Как писал епископ Далматинский Никодим (Милаш), незаконный брак «может быть впоследствии признан законным, если при его заключении были такие препятствия, которые можно устранить без нарушения основы брака. Это бывает:

когда брак заключён раньше установленного законом возраста, а между тем супруги уже достигли этого возраста;

когда во время заключения брака один из супругов был неспособен к исполнению супружеских обязанностей, а затем излечился от недуга;

когда при заключении брака один из супругов в умственном отношении был болен, а затем выздоровел и в полном сознании изъявил согласие на брак;

когда при заключении брака было употреблено над известным лицом насилие, угроза или обман, но после этого лицо заявило о своём добровольном согласии на брак;

когда старшие не дали своего согласия на брак, но потом согласились;

когда венчание было совершено без оглашения, но впоследствии получено дозволение;

когда брак был заключён между крещёным и некрещёным лицом, которое потом приняло крещение»⁴⁴⁶.

Право на признание законности таких браков принадлежит той церковной власти, к компетенции которой относится решение брачных дел.

56. Последствия вступления в брак. Христианская семья

56. 1. Взаимные обязанности супругов

В результате церковного благословения брака создаётся новая христианская семья. Основу её составляют взаимоотношения супругов. Апостол Павел в Первом Послании Коринфянам так учит о взаимных обязанностях мужа и жены: «А о чём 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 непреходящий долг мужа и жены. «Не прелюбодействуй» (Исх. 20, 14), – сказано ещё 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 своём» (Мф. 5, 27–28).

К правовым последствиям брака относится также обязанность совместного жительства. Преимущество в определении принадлежит, разумеется, 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 ведёт к разрыву брачных отношений, то такое разлучение заслуживает осуждения. Оно, однако, не даёт права оставленной стороне на расторжение брака, если не будет доказано, что отлучка одного из супругов связана с прелюбодеянием. Даже безвестная отлучка мужа не даёт права жене вступать в другой брак. Согласно 31-му правилу святого Василия Великого, «жена мужа отлучившегося и пребывающего 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). «Так должны мужья любить своих жен, как свои тела: любящий свою жену любит самого себя. Ибо никто никогда не имел ненависти к своей плоти, но питает и греет её, как и Господь Церковь; потому, что мы члены Тела Его, от плоти Его и от костей Его. 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 Церкви. Так каждый из вас да любит жену свою, как самого себя; а жена да боится своего мужа» (Еф. 5, 28–30, 33). «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 чрез чадородие, если пребудет в вере и любви, и в святости с целомудрием» (1Тим. 2, 12–15).

И апостол Пётр учит жён тому же: «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» (1Пет. 3, 1–4).

Мужу, на основании учения, изложенного в Священном Писании, принадлежит право управлять семьёй, но действовать при этом не с помощью жестоких и крутых мер, а посредством доброго совета и примера. Жена же обязана повиноваться мужу во всём и слушаться его, если только он не требует от неё чего-либо противного заповедям Божиим и Его нравственному закону, ибо в таком случае справедливее более слушать Бога, нежели человека (Деян. 4, 19).

Комментируя учение апостола Павла о браке и семье, Архиерейский Юбилейный Собор 2000 года в принятых им «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» 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 её, как Христос любит Свою Церковь, а также о призвании жены повиноваться мужу, как Церковь повинуется Христу (Еф. 5, 22 – 23; Кол. 3, 18). В этих словах речь идёт, 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) (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Х. 5).

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 или титулом, сохраняла свои привилегии, но не передавала их ни мужу, ни детям.

Российскому праву, по существу, неизвестен 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 подарок», который давал муж жене после первой брачной ночи для обеспечения её и будущих детей. Такой подарок делается 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 в Средневековье у итальянского дворянства, 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 перешёл 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.

56. 2. Взаимные права и обязанности родителей и детей

Христиане вступают в брак для создания христианской семьи. Дети – полноценные её 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, 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 года в принятых им «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» 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, её 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...» (Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. X. 4).

Даже ради монашеского подвига родители не смеют оставлять детей без попечения. На основании апостольской заповеди отцы Гангрского Собора в 376 году 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 опасности 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 всём, ибо это благоугодно Господу» (Кол. 3, 20), – учит апостол Павел.

Отцы Гангрского Собора, подвергающие, на основании своего 15-го правила, анафеме родителей, уклоняющихся от воспитания и содержания детей под предлогом благочестия, осудили за аналогичное нарушение Божественной заповеди детей, издав 16-е правило: «Аще которыя 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 говорится 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».

Взаимные обязанности родителей и детей связывают не только родных детей и родителей, но и усыновлённых с их усыновителями.

Отношения между мужем и женой, родителями и детьми составляют ядро семейных отношений. «Семья, – отмечает святой епископ Феофан Затворник, – это общество, в котором под одной главой (семья) устраивает своё внешнее благосостояние для внутреннего. Достигается оно согласованным отправлением различных дел»⁴⁴⁷. В подлинно христианской семье взаимоотношения родителей должны соответствовать идее христианского брачного союза и исключать всё, что может оскорбить чувства детей.

С давних пор сложилось так, что в семейной жизни родительские обязанности делятся между отцом и матерью. Заботы по уходу за детьми и первоначальному их воспитанию ложатся на мать, ибо она уделяет детям больше времени, чем отец.

Ребёнка следует воспитывать так, чтобы он признавал за родителями право вразумления, право сказать слово, которого надо слушаться. Авторитет родители приобретают через совместное участие членов семьи в церковной жизни, особенно в Таинствах Крещения, Покаяния, Причащения. Родители и дети постигают «путь промыслительного о них попечения Божия», доставляющего душе радость, поощряющую к послушанию и успехам в полезном делании.

Семья представляет собой общежитие многих её членов. Способностью к мирному сожитию определяется нормальный строй семьи. Дети – равноправные члены семьи. Жизнь семьи общая. У взрослых есть свои права, есть они и у детей. У взрослых есть обязанности, и у детей они есть, посильные им, соответствующие их возрасту. Созидаемые таким образом семьи растят честных членов христианских общин. Из этих же семей избираются впоследствии женихи и невесты, желающие создать новые брачные союзы по личному расположению друг к другу и по благословению Божию и родительскому.

56.3. Незаконнорожденные дети

Традиционное и, отчасти, церковное брачное и семейное право различают законнорожденных детей и незаконнорожденных. Законные дети рождаются в браке, носят имя своего отца и наследуют его права и имущество. «Законными, – отмечал епископ Никодим (Милаш), – считаются, кроме того, и те дети, которые произошли и от недозволенного брака, но заключённого открыто... Доказательства законности детей берутся из метрических книг о родившихся или от свидетелей, которые могут поручиться в существовании брака, от которого произошли дети»⁴⁴⁸. Когда родители признают ребёнка своим, то попытка оспорить законность его происхождения, кому бы она ни принадлежала, совершенно ничтожна и не имеет правовой силы.

Согласно нормам византийского права, всякий ребёнок, рождённый женщиной, состоящей в браке, или в известный срок после смерти её мужа, или после расторжения брака не по причине прелюбодеяния со стороны жены, признаётся законным сыном или дочерью мужа своей матери. Согласно «Василикам», муж признаётся отцом ребёнка, пока полностью не будет доказано обратное (XVII. 8, 5). Эта византийская правовая норма, признанная Церковью, отражена в законодательстве большинства современных государств, в том числе и в наших гражданских законах.

Дети, рождённые вне брака, традиционно именуются незаконнорожденными. Совершенно очевидно, что сами дети не несут ответственности за незаконность своего происхождения, и перед лицом Божественной правды они равны с детьми, рождёнными в законном христианском браке. В Православной Церкви, в отличие от Католической, незаконнорожденность не является препятствием к священству.

Законодательство большинства современных государств, равно как и в России, исходит из полного гражданского равенства детей, рождённых в браке и вне брака, и в этом смысле не признаёт 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. Титул VIII. Гл. 5; Василики. Титул XIV. Гл. 2, 7). Легитимация совершается в результате вступления в законный брак родителей ребёнка, рождённого до 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.

57. Расторжение брака

57.1. Прекращение 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 её; если же муж её умрёт, свободна выйти за кого хочет, только в Господе» (1Кор. 7, 39).

Христианский брак нерасторжим при жизни супругов, за исключением случаев прелюбодеяния. Господь отвечал фарисеям, искушавшим Его вопросом о том, по всякой ли причине позволительно разводиться с женою: «Но Я говорю вам: кто разведётся с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведённой 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 отвлечь от него своих членов и 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 разрешён на основании 566-й новеллы Юстиниана II отменившего запрет таких разводов, сформулированный в 117-й новелле его предшественника Юстиниана I. Позднейшие сборники гражданского права: «Прохирон», «Эпаногога» 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 пойдёт за инаго, есть прелюбодейца, по священному и божественному Василию, который весьма прилично из пророчества Иеремии привёл 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 – епитимии. 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 святых отец наших, таковым год быти в разряде плачущих, два года в числе слушающих чтение Писаний, три года в припадающих, и в седьмый стояти с верными, и тако сподобитися причащения, аще со слезами каются будут».

57.2. Признание брака недействительным

По Божественному праву, христианский брак нерасторжим, кроме случаев прелюбодеяния; однако брак, фактически существующий, но противоречащий христианскому закону, подлежит отмене и признаётся недействительным.

Применительно к практике законодательства, действовавшего в России в синодальную эпоху, профессор А. С. Павлов называет следующие основания для признания брака недействительным: «Отмене подлежат браки, совершённые по насилью или в сумасшествии одного или обоих брачующихся; браки лиц, не свободных от другого брака (не прекратившегося смертью или не расторгнутого); браки лиц, состоящих в запрещённых 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 своём сане и браки православных с нехристианами (Зак. гр. ст. 37)»⁴⁴⁹.

57.3. Развод

Помимо смерти одного из супругов и отмены недействительного брака ещё одним основанием прекращения брака является развод – расторжение действительного брака компетентной гражданской или церковной 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. Причём, как правило, такая отмена даёт обеим сторонам право вступить в новый брак. Православное церковное право с расторжением брака связывает ограничения в праве на вступление во второй брак для виновной стороны.

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 всё тем же дохристианским римским правом и лишь постепенно вбирало в себя христианские нормы.

В правилах Василия Великого приводится чёткое различие между прелюбодеянием со стороны жены и нарушением супружеской верности мужем. В его 9-м правиле говорится: «Господне изречение, яко не позволительно разрешатися от брака, разве словесе пребубодейна, 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 прелубодействуют и блуде суть. Посему не знаю, сможет ли прямо прелубодейцею 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 прелубодейца, 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 прелубодей, понеже творит ю

прелюбодействовати, и живущая с ним есть прелюбодейца, поелику отвлекла к себе чужаго мужа».

В 21-м правиле святой Василий изрёк: «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 прияти мужа своего, обращающагося от блуда, но муж оскверненную жену изгоняет и своего дома. Причину сему дати не лего, но тако приято 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 исключён из правовой практики, законодательство сохранило несколько причин, дававших законное основание на расторжение 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 пяти или десяти (для военных) лет.

Законные основания для развода сформулированы в 117-й новелле святого Юстиниана. Правовые нормы этой новеллы включены в «Номоканон в XIV 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: покушение на царя, злой умысел против него, а также недонесение начальству об умысле на самодержца со стороны другого лица. Указанные преступления, как тяжчайшие, лишали виновного всех гражданских прав. Это приравнивалось к его гражданской смерти, не говоря уже о том, что обычно они карались смертной казнью;

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; прелюбодеяние;

истребление женой утробного плода – вытравливание 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;

наконец, восприятие собственного ребёнка от купели Крещения.

Согласно 49-му правилу Василия Великого, насилие не подвергало вине прелюбодеяния пострадавшую от него: «Раствления, бывающая насилуем, да не подвергаются обвинению. Посему и раба, аще насилуема господином своим, неповинна».

Прелюбодеяние, по византийскому праву, переставало быть причиной для развода, если обе стороны виновны в нём, 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 ребёнка 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 нём до вступления в брак; а также такие поступки жены, которые набрасывали тень на её 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 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 её с другим мужчиной; если муж перед судом обвинял её в прелюбодеянии и не смог доказать вины; если муж сожительствовал с посторонней женщиной в доме, где живёт 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 ребёнка. Чтобы противодействовать этому императоры Лев IV и Константин VI издали новеллу, на основании

которой супруг, виновный в разводе по причине наступившего вследствие восприимчивости собственного ребёнка духовного родства с женой, несовместимого с продолжением супружества, подлежал денежному штрафу или телесному наказанию, семилетнему изгнанию и запрету вступать в новый брак.

Развод *sine damno* (без вины) в византийском законодательстве допускался по следующим причинам.

Первая. Неспособность к супружескому сожитию, приобретённая до вступления в брак; лишь через два года после 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 пяти лет, а воинов – в течение десяти лет, причём вероятность смерти супруга должна подтверждаться не неопределёнными слухами, а надёжными 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 долговременного отсутствия его, со иным мужем сочеталася, то паки да возьмет жену свою, аще восхощет; при чем да дастся ея неведению прощение, такоже 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 пяти лет болезни мужа, а мужу – сносить сумасшествие жены в течение трёх лет и после этого требовать расторжения брака, в «Номоканон», однако, этот закон не вошёл.

Четвёртая. Брак расторгался в силу монашеского пострига одного из супругов с согласия другого. Святой 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 в новый брак. Брак, естественно, расторгался и при обоюдном произнесении супругами монашеских обетов.

Пятая. Брак расторгался также при избрании мужа епископом. 48-е правило Трулльского Собора гласит: «Жена производимого в епископское достоинство, предварительно разлучается 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, подлежащему утверждению со стороны архиерея. Супруги, разведённые *cum damno* (с виной), не лишались права вступать в брак между собой, если тому, конечно, не препятствовали какие-либо обстоятельства, вроде монашеских обетов или заключения нового брака. Возможность возобновления брака открыта была для разведённых и *sine damno* и *cum damno* (за исключением развода по причине прелюбодеяния). Муж, пожелавший взять к себе разведённую с ним жену-прелюбодейку, подлежал, согласно римскому праву, обвинению в сводничестве. Однако, 134-я новелла Юстиниана позволяла мужу вновь взять к себе жену, разведённую с ним из-за её неверности и сосланную в монастырь, в течение двух лет после расторжения брака.

57.4. Расторжение брака в России

На Руси, после её 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 мытьё 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: «Аще будет жене лихой недуг: или слепая, или долгая болезнь, про то ее не пустити. Тако же и жене нельзя пустити мужа»⁴⁵⁰. На практике болезнь жены часто давала мужу повод искать развода: прикрытием для развода и тут, как правило, служил постриг жены. Великий князь Симеон Иоанович Гордый (1350 г.) отослал от себя жену под тем предлогом, что её испортили на свадьбе, и ночью она казалась ему мертвецом.

Правовые нормы, регулирующие расторжение браков, подверглись серьёзному пересмотру в синодальную эпоху. Гражданские и церковные власти ограничили число законных оснований для развода. Прежде всего, это касается 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 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 достаточная причина к разводу, всё-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 пятидесяти или шестидесяти лет, и есть ли дети у этих супругов, и в каком положении они их оставляют»⁴⁵¹.

По указу Петра I, изданному в 1720 году, вечная ссылка на каторжные работы, навсегда отлучавшая осуждённого от общества, приравнивалась к его гражданской смерти и влекла за собой прекращение брачного союза. В

отдельных случаях Духовные консистории и Святейший 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 являлось 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 (Указ от 12 января 1739 года, пункт 4-й). Но закон этот противоречил учению апостола Павла: «... если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять её; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его; ибо неверующий муж освящается женою верующей, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь – святы. Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится, брат или сестра в таких случаях не связаны; к миру призвал нас Господь. Почему ты знаешь, жена, не спасёшь ли мужа? И ты, муж, почему знаешь, не спасёшь ли жены?» (1Кор. 7, 12 – 16). В 72-м правиле Трулльского Собора, запрещающем православным брак с еретиками, содержится аналогичное положение.

Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917 – 1918 годов принял «Определение о поводах к расторжению брачного союза, освящённого Церковью». Законными поводами для ходатайства одного из супругов о расторжении церковного брака Собор признал отпадение от Православия, прелюбодеяние и противоестественные пороки одного из супругов, неспособность к брачному сожитию, наступившую до брака или явившуюся следствием намеренного самокалечения, заболевание проказой или сифилисом, безвестное отсутствие, присуждение супруга или супруги к наказанию, соединённому 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 тяжёлую душевную болезнь и злонамеренное оставление одного супруга другим.

В соответствии с «Основами социальной концепции Русской Православной Церкви», принятыми Архиерейским Собором 2000 года, «этот перечень оснований к расторжению брака дополняется такими причинами, как заболевание СПИДом, медицински

засвидетельствованный хронический алкоголизм, 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, – а восстановление семьи не признаётся возможным, по пастырскому снисхождению также допускается церковный развод» (X. 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 подвергнуть своё желание расторгнуть церковный брак суду законной церковной власти, власти епископа. В соответствии с «Уставом Русской Православной Церкви», принятым Архиерейским Собором 2000 года, бракоразводные дела в первой инстанции решаются епархиальными судами, а пока они не образованы – судом епархиальных советов, а во второй – общецерковным судом, до его образования – соответственно Синодом.

Церковный суд в таком случае в наше время не проводит сложного разбирательства, подобного тому, который проводили в синодальную эпоху в Консистории или Синоде, не имея для этого достаточно средств, а может лишь в своём решении по ходатайству о расторжении брака опираться на показания самих супругов, свидетельство духовника, на показания таких свидетелей, которые сознают свой долг повиноваться церковной власти, а также на решение гражданского суда по данному делу, если оно уже состоялось.

VI. Церковное имущество и содержание духовенства

58. Имущественные права Церкви

58.1. Учение о субъекте собственности церковного имущества

Церковь – Богоучреждённый институт, происхождение её 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 поэтому 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 лишалась не только своих пасомых, отпадших в протестантские Церкви, но и богатств, в том числе и земельных владений, вопрос о церковном праве собственности приобрёл не только богословский теоретический, но и практический смысл.

С первых веков церковной истории выдвигались разные учения о субъекте собственности церковных имуществ. Ещё 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 регулярной власти государства. Поэтому некоторые немецкие учёные назвали данную теорию «наивным богохульством».

Сторонники другой теории, также восходящей к первым столетиям истории Церкви, провозглашают: церковное достояние – это собственность нищих. Все неспособные жить на свои средства, в том числе и духовенство, лишённое возможности добывать себе средства к существованию трудом вне храма и богослужения, имеют право жить на

счёт церковного имущества. Ещё Августин Блаженный 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, причём не только на его личные нужды, но и на гостеримство и приём странствующих, другая – на содержание клириков, третья – на нищих, четвёртая – 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 своё отражение в положительном праве. У нас в России в XIX 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, так как 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 её.

В XVII и XVIII веках 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 XVIII и XIX веках в православных и католических странах, в том числе и в России, хотя в изданном в связи с проведением секуляризации в 1764 году 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 учёными была выдвинута ещё одна – церковно-общинная теория, согласно которой собственником церковного имущества является община, как корпорация. Ввиду неполноты этой теории (даже применительно к протестантским Церквям) и невозможности её действия в Католической Церкви, которая не рассматривает епархию или приход как самостоятельный субъект каких-либо прав, в XIX веке сформулирована была ещё 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 подчинённые воле их учредителей. Названная теория позволяла считать субъектом церковной собственности как церковные общины, так и церковные институты.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» подчёркивается особый характер «имущества религиозных организаций». При этом утверждается его принципиальная неприкосновенность. Это имущество, согласно «Основам социальной концепции», «приобретается различными путями, однако основным компонентом его формирования является добровольная жертва верующих людей. Согласно Священному Писанию, жертва является святой, то есть в прямом смысле принадлежащей Господу, жертвователю подаёт Богу, а не священнику (Лев. 27, 30; Езд. 8, 28). Жертва – это добровольный акт, совершаемый верующими в религиозных целях (Неем. 10, 32). Жертва призвана

поддерживать не только служителей Церкви, но и весь народ Божий (Флп. 4. 14–18). Жертва, как посвящённая Богу, неприкосновенна, а всякий, похищающий её, должен возратить больше, чем похитил (Лев. 5, 14–15). Пожертвование стоит в ряду основных заповедей, данных человеку Богом (Сир. 7, 30–34). Таким образом, жертвования являются особым случаем экономических и социальных отношений, а поэтому на них не должны автоматически распространяться законы, регулирующие финансы и экономику государства, в частности, государственное налогообложение» (VII. 4).

Какие бы идеи ни выдвигались в области теории права, юридический характер отношений Церкви к имуществу, которым она пользуется, зависит от статуса Церкви в государстве, определяется его правовым режимом.

58. 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 запрещённых 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 своё 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, облечённых 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 не позволительно продавати церковныя земли без ведома Собора или своих пресвитеров. Того ради, кроме нужды, и епископу не позволительно расточати вещи, находящиеся в церковной описи».

Отцы VII 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 даяние, по правилу святых Апостол, глаголющему: епископ да имеет попечение о всех церковных вещах, и оными да распоряжается, яко Богу назирающу; но не позволительно ему присвояти что-либо из оных, или сродникам своим дарити принадлежащее Богу; аще же суть неимущие, да подает им яко неимушим, но под сим

предлогом да не продает принадлежащего Церкви (38-е Апостольское правило). 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 дьяконов. Он не подлежал никакому контролю, иными словами, давал отчёт в своём 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 Аристина 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 Церквях, яко же нам соделалось гласным, епископы управляют церковным имуществом без икономов, того ради разсуждено 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» (правило 26-е).

С появлением приходов управление приходским имуществом ложилось на приходское духовенство, а с возникновением монастырей – на монастырских настоятелей, причём под началом настоятелей и в монастырях учреждалась должность эконома.

58.3. Имущество Церкви в России. Исторический очерк

На Руси, как и в Византии, до середины XVI века не было препятствий для приобретения Церковью земельных владений по завещаниям на помин души, через княжеские пожалования, через дарственные и через покупку.

Но в конце XV века был поднят вопрос о правомерности церковного землевладения. Иоанн IV постановил, чтобы церкви и монастыри не приобретали вотчин без дозволения государя. В 1580 году Иоанн Грозный окончательно запретил архиерейским домам и монастырям увеличивать земельные владения. В XVII столетии правительство предпринимает меры к тому, чтобы изъять церковные вотчины из заведования церковных учреждений. На основании «Уложения» царя Алексея Михайловича, изданного в 1649 году, 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 XVIII века 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 года 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»⁴⁵². Таким было полное название знаменитого указа, которым подводилась последняя черта под многовековым спором о монастырских вотчинах. Указ окончательно упразднил церковное землевладение в России.

Этим указом и манифестом все населённые церковные имения передавались Коллегии экономии, и церковные учреждения совершенно устранялись от управления ими: «Понеже в Камер-коллежской ведомости, – говорилось в манифесте, – по последней ревизии оказалось всех архиерейских, монастырских и церковных (здесь имеются в виду прикрепленные к приходам. – В. Ц.) крестьян 910866 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 один перед другими весьма малые доходы, а другие и никаких не имели, то Мы, учредя Коллегию экономии, повелеваем от сего времени приять ей все оные вотчины, со всеми казенными в них наличностями, под свое ведение и управление»⁴⁵³.

Коллегия экономии, подведомственная Сенату, восстанавливалась через полтора года после её упразднения самой же Екатериной. Монастыри и архиерейские дома в результате реформы утратили 8,5 миллионов десятин земли и около миллиона душ, следовательно, примерно два миллиона крестьян обоего пола. Монастыри лишились почти 1,5 миллиона рублей годового дохода (в пересчёте на современный курс – примерно 4 миллиарда 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 тысяч 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 счёт маленьких участков ненаселённой земли, которая обрабатывалась руками самих иноков или нанятых работников. На этот счёт в дополнение к манифесту о секуляризации церковных земель 31 марта 1764 года вышел «Высочайше утверждённый доклад о церковных имениях Комиссии» «О безвотчинном и на своём содержании состоящих монастырях и пустынях»⁴⁵⁴.

В 1786 году такая же реформа была проведена в малороссийских епархиях, а затем, два года спустя, также на Слободской Украине. Закрылось ещё 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 влекла за собой разорение монастырей, но и не принесла большой выгоды государственной казне, ибо значительная часть секуляризованных имений роздана была 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 церквям 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 с изданием Декрета об отделении Церкви от государства в 1918 году. 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»⁴⁵⁵. 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»⁴⁵⁶.

Лишь в результате частичной нормализации церковно-государственных отношений на исходе Великой Отечественной войны в 1945 году 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 верующих⁴⁵⁷.

58. 4. Церковное имущество по ныне действующему законодательству Российской Федерации

Современное законодательство Российского государства предоставляет Православной Церкви и её каноническим подразделениям, равно как и другим религиозным общинам, права юридического лица, включая и право собственности.

В 21-й статье закона 1997 года «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 отнесённое к памятникам истории и культуры.

2. Религиозные организации обладают правом собственности на имущество, приобретённое или созданное ими за счёт собственных средств, пожертвованное гражданами, организациями или переданное религиозным организациям в собственность государством, либо приобретённое иными способами, не противоречащими законодательству Российской Федерации»⁴⁵⁸. 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 и Русской Православной Церкви, имущества, которое было национализировано в 1918 году. Между тем, согласно «Заключению 193» (1996 г.) Совета Европы, Российская Федерация обязана «в кратчайшие сроки вернуть собственность религиозных организаций»⁴⁵⁹. Религиозным организациям предоставлено также право иметь собственность за границей. Пункт 5-й статьи 21-й закона содержит и такое важное положение: «На движимое и недвижимое имущество богослужебного назначения не может быть обращено взыскание по претензиям кредиторов»⁴⁶⁰. Составление перечня видов такого имущества закон возлагает на Правительство России.

В 22-й статье закона содержится положение, согласно которому «религиозные организации вправе использовать для своих нужд земельные

участки, здания и имущество, предоставляемое им государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством Российской Федерации»⁴⁶¹. При этом передача в пользование религиозными организациями культовых зданий с земельными участками, на которых они стоят, и иного имущества религиозного назначения осуществляется безвозмездно.

Право собственности Русской Православной Церкви и её 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 целями⁴⁶².

58.5. Имущество и средства Русской Православной Церкви по ныне действующему «Уставу»

Данной теме посвящена 15-я глава «Устава Русской Православной Церкви» 2000 года. Средства Русской Церкви и её 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, учреждённых каноническими подразделениями Русской Церкви самостоятельно или совместно с иными юридическими или физическими лицами; а также иных не запрещённых законодательством поступлений, в том числе доходов от ценных бумаг и вкладов, размещённых на депозитных счетах.

«Общecerковный план расходов формируется за счёт средств, отчисляемых епархиями, ставропигиальными монастырями, приходами города Москвы, а также поступающих целевым назначением» (XV. 2) из перечисленных выше источников. Распорядителями общecerковных 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 отнесённое 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» (XV. 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, приобретённое или созданное за счёт собственных средств, пожертвованное физическими и юридическими лицами, предприятиями, учреждениями и организациями, а также переданное государством и приобретённое на других законных основаниях, является имуществом Русской Православной Церкви» (XV. 5).

Право распоряжения имуществом Русской Церкви принадлежит Синоду. Владение и пользование этим имуществом осуществляется каноническими подразделениями на основе подотчётности 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)»⁴⁶³. 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» (XV. 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 путём самофинансирования. «Распорядителями средств синодальных учреждений в пределах плана расходов являются их руководители» (XV. 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 отнесённые 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» (XV. 17). Имущество, принадлежащее епархии на правах собственности, приобретённое или созданное за счёт собственных средств, пожертвованное физическими и юридическими лицами, переданное государством, а также приобретённое на других законных основаниях, является имуществом Русской Церкви.

В случае ликвидации епархии как юридического лица её 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 всё имущество, полученное ею на правах хозяйственного ведения, оперативного управления, пользования 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 её Учебным комитетом» (XV. 21). Распорядителями финансовых средств прихода, монастыря, духовного учебного заведения, братства и сестричества являются «соответственно председатель приходского совета совместно с членами приходского совета на основе подотчётности 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» (XV. 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» (XV. 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, 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 всё 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 всё 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 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 создаётся 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 заключении главы содержится положение о том, что «употребление в храмах свечей и иных предметов церковного обихода, приобретённых и произведённых вне Церкви, не допускается» (XV. 40).

58. 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 XIII столетии на католическом Западе установилась практика, в соответствии с которой имущество, приобретаемое Церковью, переходит в «мёртвую 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 XVI века (начиная с эпохи Реформации) такие законы вошли в действующее право не только протестантских, но и католических государств. Однако в новое время, с XIX века, 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:

- mensa episcopalis – епископские дома;
- кафедральные и коллегиальные капитулы, то есть духовные корпорации при церквях, соответствующих нашим соборам;
- приходская должность и служащая для её обеспечения имущество (*beneficium*);
- церковная фабрика (*fabrica ecclesiae*) – фиктивный субъект, материальным субстратом которого служит имущество, предназначенное для сооружения, устройства и поддержания храма и богослужения;
- монашеские ордена и конгрегации;
- учебные и благотворительные церковные заведения.

59. Объекты церковного имущества

59.1. Священные и церковные предметы

Церковное имущество традиционно принято разделять на: вещи священные (*res sacrae*) и 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 освящённые. Вещь становится священной чрез её освящение или чрез самый характер её употребления. Это могут быть как движимость, так и недвижимость.

Кроме самих храмов, церквей, 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 освящённым 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, освящённых 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 (12-е правило VII Вселенского Собора).

Только в одном случае древние церковные правила позволяли продавать церковные сосуды: когда не было других средств для выкупа пленных («Номоканон» Фотия. Титул II. Глава 2). Но и в этом случае продавались не самые священные сосуды, а только материал их в виде слитков⁴⁶⁴.

К обыкновенному церковному имуществу принадлежит вся недвижимость, движимость и все деньги, предназначенные на содержание

церквей, 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, освящённых и церковных предметов имело значение в уголовном праве Российской империи, которое предусматривало разные наказания в зависимости от вида похищенных или уничтоженных церковных вещей.

59.2. Храм

Важнейший из предметов церковного имущества – здание храма, в котором совершаются Божественная Литургия и другие богослужения.

В самом храме, месте святом, особым священным значением выделяется алтарь. Именно в нём 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 оною 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 нём 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 лампады и фимиам, во время святаго 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 VII 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 освящённый 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 святой водой. Если церковь сломана, то сам материал, из которого она сделана, считается священным. Дерево идёт 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 ещё молитвенные дома, не имеющие внешнего вида православных храмов. К освящённым зданиям относятся

также часовни, сооружённые 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 отдельного благословения от архиерея, но с его общего благословения на такую практику.

59.3. 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, вземлющего 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 нём осуждается вообще применение ветхозаветных «образов и сеней» для изображения «новой благодати». Московский Собор 1667 года запретил изображать Бога Саваофа в виде старца, «ветхаго денми», по видению пророка Иезекеиля. Основанием для такого запрета послужил следующий довод: Бог Отец не может быть антропоморфирован, так как Он не воплощался.

«Скудость положительных церковных правил об иконописании или его сюжетах, – писал профессор А. С. Павлов, – объясняется тем, что в Древней Церкви сохранялись правила иконописани и иконописные типы в непрерывном предании». До нас дошли сборники правил иконописания с прорисями самих изображений, относящиеся к IX веку, – 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»⁴⁶⁵. На иконы преподобного Андрея Рублёва 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.

60. Содержание духовенства

60.1. 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). Апостольское правило 41-е, повторяя эту же мысль Апостола, предоставляет епископам и всем вообще клирикам право получать содержание от своей паствы: «Повелеваем епископу имети власть над церковным именем. Аще бо драгоценные человеческие души ему вверены быть должны, то кольми паче о деньгах заповедать должно, чтобы он всем распорядился 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 странноприимных 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. Правило 23-е Трулльского Собора гласит: «Никто из епископов или пресвитеров, или диаконов, преподавая пречистое причастие, да не требует от причащающегося 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 (Милаш) 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 Причастия, 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»⁴⁶⁶.

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 со свойством духовных даров благодати было бы несообразно требовать самим священнослужителям, с вымогательством, воздаяния или платы за Святые Таины прежде или после их преподавания. Ничто так не унижает святыни даров и священного сана, как подобные требования»⁴⁶⁷.

Один из источников содержания духовенства упомянут в 4-м Апостольском правиле: «Всякаго 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». Правило 99-е Трулльского Собора, запрещающее вносить мясо в храм, позволяет священникам принимать его в дар вне церкви.

Клирикам, согласно 15-му правилу VII 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 (Деян. 20, 34)». Но правило это позволяет служение в двух церквях там, где причина этого не в корысти клирика, «а по недостатку в людях».

Правило 32-е (41-е) Карфагенского Собора запрещает епископам и всем вообще клирикам приобретать земельные владения после посвящения, поскольку таковые приобретения могут быть осуществлены за счёт 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».

60.2. Содержание духовенства в России

В России содержание приходского духовенства складывалось из плат за требоисправление, из доходов от земельных владений и штатного жалования из государственной казны, из добровольных пожертвований паствы, а также из руги городским ружным церквям. На протяжении веков плата за требоисправление составляла основную часть доходов священнослужителей. Эта плата по церковным законам должна быть, безусловно, добровольной. Духовные лица, требующие заранее определённой платы за требу, совершают преступление симонии.

Впервые в истории Русской Православной Церкви таксы за требы установлены были при Екатерине II: 2 копейки за молитву родильнице, 3 копейки за крещение и погребение младенца, 10 копеек за венчание и похороны взрослых, за поминовение усопших – что дадут, за исповедь и причащение не брать ничего. Причём 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. Причём, 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 серьёзное препятствие к тому, чтобы назначать клириков на приходы, исходя из их способностей и достоинств.

Штатное жалование в России впервые назначено было православному духовенству западных епархий в 1842 году. Постепенно вводились оклады

и в других епархиях. В конце XIX – начале XX века в церковной печати обсуждался вопрос о том, чтобы сделать твёрдые оклады основной формой содержания духовенства, но практического решения эта идея не нашла.

Поместный Собор 1917 – 1918 годов 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 превышающую 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 платы за требы, тарелочного сбора, доходов от продажи свечей. Из этих средств, в зависимости от размеров общих доходов прихода, духовным лицам назначаются твёрдые оклады. Всякое богослужение совершается для прихожан безвозмездно. Но приходскому причту не возбраняется принимать от прихожан добровольное вознаграждение. При этом, однако, безусловно осуждаются торг, вымогательство, отказ от безвозмездного совершения требы.

Архиерейский Собор 2000 года 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»⁴⁶⁸.

Все богослужения и требы совершаются приходским причтом (6-е правило Гангрского Собора; 16-е правило Лаодикийского Собора). Поэтому прихожане не должны приглашать к себе на дом для совершения треб запрещённых, 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 XVI 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» (XVI. 1 – 3).

VII. Взаимоотношения Православной Церкви с инославными Церквями, нехристианскими религиями и с государствами

61. Православная Церковь и инославные Церкви

61.1. Каноны о ересьях и расколах

В Символе мы исповедуем веру в Единую Церковь. Церковь действительно единственна и едина; в исторической реальности, однако, христианская Церковь предстаёт разделённой 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 неё христианских общин – трудная экклезиологическая проблема.

В «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви», принятых Архиерейским Собором 2000 года, 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 счёте приводит к искажениям в вере»⁴⁶⁹

Ряд канонов посвящён теме расколов и ересей. Среди них особенно важны 13-е, 14-е и 15-е правила Двукратного Собора. Правило 13-е 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 разсмотрения и совершеннаго осуждения его дерзнет отступить от общения с ним и не будет возносити имя его в священннх молитвах на литургиях по церковному преданию, таковой да подвергнется извержению и да лишится всякия священнической чести. Ибо поставленный в чин пресвитера и восхищающий себе суд, митрополитом доставленный, и прежде суда сам собою осуждати своего отца и епископа усиливающийся, не достоин ни чести, ниже наименования пресвитера. Последующие же таковому, аще суть некия от священннх, 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 его осуждения», 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.

Правило 14-е 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 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 осуждённой, 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 ещё не осуждено, то для прекращения общения с ним надлежит дождаться соборного осуждения этого учения и самого учителя. До тех же пор разрыв общения с ним остаётся, 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.

61.2. 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 её. 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 своё собственное суждение. Святой Василий оспаривает мнение Александрийского епископа Дионисия относительно благодатности крещение 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 называли они совершенно отторгшихся и в самой вере отчуждившихся; раскольниками – разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных и о вопросах, допускающих уврачевания; а самочинными сборищами – собрания, составляемые непокорными пресвитерами или епископами и ненаученным народом. Например, аще кто, быв обличен в 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, валентинианианская, маркионитская и сих самых пепузиан. Ибо здесь 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» (1-е правило Василия Великого).

В данном высказывании чин приёма в Православную Церковь обусловлен мерой отступления доктрины той схизмы, к которой прежде принадлежал приходящий в Церковь, от православного учения. 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 признаётся 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 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 Святаго Духа. Ибо оскудело преподание благодати потому, что пресеклось законное преемство» (1-е правило Василия Великого). Тяжесть греха нелюбви к братьям, который западные отцы возлагали на всех раскольников, со временем, когда самый разрыв с Кафолической Церковью отодвигается в прошлое, умалется, становится легче, но оскудение благодати Святаго 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 своё суждение Церкви. Он только решительно оспаривает правомерность отнесения пепузиан к раскольникам, находя, что те, кто «восхулили на Духа Святаго, нечестиво и бесстыдно присвоив наименования Утешителя Монтану и Прискилле» (1-е правило Василия Великого), – несомненно еретики, и крещение их совершенно ничтожно. Высказывается он определённо и о новацианах: «Кафары суть из числа раскольников» (1-е правило Василия Великого). Относительно крещения энкратитов, последователей Татиана, Василий Великий приводит разные мнения отцов и удерживается от собственного суждения. Но в своём 47-м правиле он склоняется к тому, что и энкратитов, вместе с саккофорами и

аптакритами, 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 первом 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»⁴⁷⁰.

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 неё могли как-то отразиться на его рекомендациях о приёме тех или иных отступников, но главная причина его относительной уступчивости в том, что святитель не присваивал себе непогрешимости, а, опираясь на мнение древних отцов, одни вопросы решал твёрдо 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 эклезиологического, 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 I Вселенском Соборе. Согласно 8-му правилу I Никейского Собора,

новацианское духовенство принимается в Церковь в сущем сане через возложение рук. Аристин, толкуя это правило, писал, что «возложение рук» обозначает помазание святым миром⁴⁷¹. Но когда на VII Вселенском Соборе в связи с приёмом 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 (Милоша), «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»⁴⁷². Правило 19-е I Никейского Собора требует вновь крестить «бывших павлиан» – последователей Павла Самосатского, – «прибегнувших к Кафолической Церкви». Как видим, отцы I Вселенского Собора дали частные определения относительно приёма в Церковь новациан и павлиан.

Лаодикийский Помесный Собор, состоявшийся в 343 году, постановил воссоединять с Церковью новациан, фотиан и четырёхдесятников «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» (7-е правило Лаодикийского Собора). Обращающихся от ереси так называемых фригов (то есть монтанистов) Лаодикийский Собор своим 8-м правилом постановил присоединять через Крещение.

Правила 8-е и 19-е I Никейского Собора, 7-е и 8-е правила Лаодикийского Собора, 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», савелиане и «все прочие еретики (ибо много здесь таковых, наипаче выходящая из Галатския страны) приемлются же яко язычники», чрез Крещение. А ариане, македониане, новациане и савватиане (последователи Савватия, отделившегося от новациан), четырёхдесятники и апполинаристы – через анафематствование ереси и Миропомазание. Может вызвать недоумение, что 150 отцов II 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 исказили крещальную формулу, но тем ещё, что крайние ариане, кощунственно именовавшие Сына сотворённым и

неподобным Отцу, ко времени II Вселенского Собора выродились в секту евномиян, 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 I Никейского Собора их предводители говорили: «Как мы, епископы, последуем за пресвитером Арием?!»⁴⁷³ 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 единосущее 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 II Вселенского Собора употребили слово «еретики» именно в этом последнем значении, а может быть ещё 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 Василия Великого, выделяющее самочинников в особый разряд, конкретно на них не указывает. Этимологически слово «ересь» (ἡρέσις) обозначает «спор», «состяжание», то есть скорее то, что мы обыкновенно называем расколом.

Несовпадение в употреблении слова «еретики» в 1-м правиле Василия Великого и в 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 (7-е правило II Вселенского Собора) – 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 чиноприёма.

Характерно, что в 7-м правиле II Вселенского Собора говорится не о

приёме в Церковь, а о «присоединяющихся к Православию и к части спасаемых». Можно думать, что слова «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 определённо предостерегает остающихся в отделении от Кафолической Церкви о грозящей им духовной опасности, ибо не там, где они, пребывают «спасаемые».

В 419 году состоялся поместный Карфагенский Собор, ряд правил которого (57-е, 67 – 69-е, 91-е и др.) касается присоединения к Кафолической Церкви донатистов, главным образом священнослужителей, рукоположенных в схизме. Правило 89-е (68-е) гласит: «Рукоположенные донатистами, аще исправясь, восхотят приступить к кафолической вере, да не будут лишены приятия 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 I Вселенского 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 идёт 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 ещё и о самочинниках. И вот в 95-м правиле Трулльского Собора самочинники были названы, хотя и под именем еретиков. Из контекста правила видно, что по третьему чину принимаются не только несториане, но и монофизиты, последователи упомянутых в правиле Евтихия, Диоскора и Севира⁴⁷⁴.

После Трулльского Собора вот уже почти тринадцать веков Кафолическая Церковь при присоединении инославных к Православной Церкви руководствуется его 95-м правилом.

61.3. 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 XII веке Вальсамон в ответах Марку Александрийскому писал, что латинян можно допускать к святой Чаше после отречения от ложных учений⁴⁷⁵. 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 году, писал, что греки латинян перекрещивают⁴⁷⁶. По свидетельству архиепископа Хоматина, в XIII веке отношение к Таинствам католиков у православных было различным.

Но в XV веке в Греческих Церквях устанавливается единое правило – воссоединять латинян с Православием по второму чину, через помазание святым миром. Константинопольский Собор 1484 года утвердил особый чин присоединения латинян, который предусматривал для них Миропомазание. Впоследствии практика эта была распространена и на протестантов. В 1718 году Патриарх Константинопольский Иеремия отвечал Петру I на вопрос о приёме 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»⁴⁷⁷.

Однако уже в середине XVIII века, 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 года 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 некрещёных... Мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит

апостольскому Божественному установлению и есть не что иное, как бесполезное ... умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех еретиков, некогда некрещённо крещёных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещёных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам»⁴⁷⁸. В постановлении католики и протестанты прямо не названы, но речь идёт именно о них, ибо после Константинопольского Собора 1756 года западные христиане при воссоединении с Православием в Восточных Церквях стали приниматься по первому чину, наравне с иноверцами. В «Пидалионе» на этот счёт содержится совершенно однозначное разъяснение: «Латинское крещение ложно называется этим именем, оно не есть вовсе крещение, а лишь простое мытьё... А посему мы не говорим, что перекрещиваем латинян, а крестим их»⁴⁷⁹.

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 Церквями 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.

61.4. 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 XV века, пока Русская Церковь была частью Константинопольского Патриархата, в ней при воссоединении католиков наблюдалась та же практика, что и на Востоке. Но с середины XV 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, приезжавшим на Русь из Германии в 70-е годы XVI века, читаем: «Тех из наших земляков, которые переходят в их веру, они перекрещивают, как бы крещёных ненадёжным 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 не себе крещение и тем нашей вере причиняют немалое поношение»⁴⁸⁰.

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 греческаго закона»⁴⁸¹.

При Патриархе Филарете в 1620 году Московский Собор постановил принимать латинян и униатов в Православную Церковь через крещение. Но Большой Московский Собор 1667 года отменил постановление собора 1620 года: «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»⁴⁸².

Между тем, в Киеве в XVII веке через миропомазание присоединяли только лютеран и кальвинистов, католиков же – третьим чином, через покаяние, «аще от своих си миром поназани суть»⁴⁸³, как сказано в

«Требнике» Петра (Могилы). В XVIII веке практика Киевской митрополии утверждается во всей Русской Церкви.

В России особую остроту и важность принял вопрос о воссоединении старообрядцев. Святейший Синод в 1722 году постановил родившихся в расколе «от попов крещенного не крестить, а крещенных от мужика простого крестить, за неизвестность крещения первого»⁴⁸⁴. Но 25 мая 1888 года Святейший Синод пересмотрел это постановление и принял новое определение, по которому все рождённые и крещёные в старообрядческом расколе должны приниматься через миропомазание⁴⁸⁵. 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 году, сказал, что «по отношению к баптистам необходимо каждый раз расследовать, совершено ли над ним крещение и как, соответственно этому установив чиноприём 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»⁴⁸⁶.

Ввиду того, что действительность новозыбковской иерархии, имеющей обновленческое происхождение, не была признана нашей Церковью, новозыбковцы присоединяются так же, как и другие старообрядцы, – по второму чину. К появившимся у нас в конце XX столетия сектантам, подобным адептам «Богородичного центра», виссарионовцам, в случае присоединения входящих от них к Православной Церкви применяется, естественно, первый чин, то есть

крещение.

В XX 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 обновленцев рукоположения, полученные ими в расколе, не признавались действительными, следовательно, и те миряне из обновленцев, кто был крещён и миропомазан в обновленческом расколе, подлежали присоединению по второму чину – через миропомазание; аналогичная практика применялась и по отношению к горьевцам, 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 и так называемых «правых расколов»: они принимались через покаяние, а «непоминающие» священнослужители – в сущем сани, так же принимаются и ныне и присоединяемые из Русской Зарубежной Церкви, так называемые карловчане, однако, когда Зарубежная Церковь стала на рубеже 1980 – 1990 годов открывать приходы на канонической территории Русской Православной Церкви, то по отношению к тем, кто рукополагался для служения в таковых приходах, применялся иной подход – эти рукоположения не признавались и не признаются действительными с вытекающими отсюда последствиями для крещёных и миропомазанных от таковых «священников» – их уже следует присоединять по второму чину.

Относительно присоединения раскольников следует иметь в виду, что законной церковной власти принадлежит право суда над отделившимися от неё 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 первом правиле Василия Великого»⁴⁸⁷.

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.

62. Церковь и нехристианские религии

62.1. Религиозная статистика

Христиане в совокупности составляют примерно $\frac{1}{4}$ населения Земли – около 1,5 миллиарда человек. Общие религиозные корни связывают христианство с иудейской религией, приверженцы которой относительно немногочисленны и насчитывают около 15 миллионов, а также с исламом, который объединяет более одного миллиарда 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 граждан 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 XX столетии мунизму. Значительная часть населения Африки и часть индейских племён Америки сохраняют традиционные племенные языческие культы.

В XX веке атеисты и агностики составили уже значительную часть народонаселения мира, вероятно, около 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 территории многих стран приверженцы разных религий живут вместе и бытовое общение между ними носит неизбежный характер.

62.2. 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 всё, что Я повелел вам» (Мф. 28, 19–20). Поэтому на Церкви лежит богозаповеданная обязанность проповедовать истинную веру в Христа, распятого и воскресшего, в воплощённое Слово Божие всем народам Земли, ибо нет иного пути к вечному спасению, как через веру во Христа.

История католической и протестантской миссии эпохи колониализма знает примеры 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 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 XVIII – XIX веков 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 остаётся 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 серьёзные 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 через общение с неверующими в Него. Каноны воспрещают всякое общение с иноверцами в священных обрядах. Апостольское правило 71-е гласит: «Аще который христианин принесет елей в капище языческое, или в синагогу иудейскую, в их праздники, или возжет 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»⁴⁸⁸.

Запрещение религиозного общения с иноверцами содержится также в 7-м и 65-м Апостольских правилах, в 29-м, 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 неосуществим, 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» (1Кор. 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.

63. Христианское учение о государстве

63.1. Природа государства с точки зрения церковного права

Церковь, как Богочеловеческий организм, имеет не только небесную природу, но и историческую составляющую, входящую в соприкосновение и взаимодействие с «миром сим», в том числе и с государством. Государство, существующее для устройства мирской жизни, со своей стороны соприкасается и взаимодействует с Церковью, ибо призвано регулировать деятельность любой юридически оформленной общественной структуры, а также ограничивать зло и поддерживать добро, в чём оно находит естественного союзника в лице Церкви.

По учению Священного Писания, государство – богоустановленный институт. «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 чём и видится нравственный смысл существования государства (Рим. 13, 3–4). Исходя из вышесказанного, анархия – отсутствие надлежащего устройства государства и общества, а равно призывы к ней и попытка её установления, противоречат христианскому миропониманию (Рим. 13, 2)» (Социальная концепция. III. 2).

Первоначальной ячейкой человеческого общества является семья. В результате сложного исторического развития, которым руководит Промысел Божий, усложнение общественных связей привело к образованию государств. 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, вооружённою мечом правды и справедливости, вела людей во имя Его благим путём»⁴⁸⁹.

Ветхий Завет знает три высших служения: первосвященническое, пророческое и царское. Но в эпоху от исхода из Египта до воцарения Саула Израиль знал единственную в истории человечества подлинную теократию, богоправление, и только вследствие умножения грехов и беззакония, вследствие удаления от послушания Богу как своему

единственному Царю, израильтяне захотели иметь, подобно иным народам, земного повелителя. Господь принял выбор богоизбранного народа и в то же время устами пророка Самуила выразил сожаление об этом выборе: «И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всём, 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». Саул получил через Самуила Божие благословение на царство. При этом, освящая царское служение в лице первого царя израильского Саула, Господь, как это видно из всего контекста Священного Писания, благословил государственную власть как таковую, независимо от формы правления. Но благословение дано было Саулу под условием исполнения воли Божией. Когда же Саул преступил заповеди Господни, Бог отверг его (1Цар. 16, 1), велел Самуилу помазать на царство другого избранника Своего – Давида, сына простолюдина Иесея; от царя Давида по плоти произошёл Спаситель.

Господь Иисус Христос, владычествуя землёй и небом, в Своей земной жизни подчинил Себя земному порядку вещей, повиновался Он и носителям государственной власти. Распинателю своему Пилату, римскому прокуратору в Иерусалиме, Господь сказал: «Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше» (Ин. 19, 11), – этими словами обозначив Небесный источник всякой земной власти. В ответ на искусительный вопрос фарисея о позволительности давать подать кесарю, Спаситель сказал: «Отдавайте кесарю кесарево, 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 неё, 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 служители, 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 Пётр: «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 времён молиться за гонителей и признавать их власть. Церковь поэтому не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания её носителей, но и молиться за неё, «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 Пётр и Иоанн сказали: «Судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?» (Деян. 4, 19).

63.2. Отношение Церкви к разным формам государственного устройства

В теории государственного права типология форм государственного правления основана на классической классификации Аристотеля, который 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 извращённом виде, а носители власти преследуют личные цели. Таковыми он считал тиранию, олигархию и демократию.

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 общеупотребительно деление государств по формам национального или территориального устройства на унитарные, федеративные или конфедеративные, по полноте суверенитета – на суверенные и с ограниченным суверенитетом (составные части конфедераций) вассальные государства, протектораты, доминионы, колонии, автономии; по формам правления – на монархии и республики, причём монархии могут быть как абсолютными, так и ограниченными, которые обыкновенно называют конституционными, хотя классическое государство этого типа – Соединённое королевство Великобритании и Северной Ирландии – как раз конституции не имеет. Ограниченные монархии, в свою очередь, могут быть представительными (какой была Россия в эпоху между 1905 и 1917 годами), когда исполнительная власть принадлежит монарху, и парламентскими, когда правительство формируется парламентским большинством. В свою очередь, и республики могут быть президентскими (например, США), в которых исполнительная власть принадлежит президенту, парламентскими (в частности, современные Италия и Германия) или смешанными, когда в формировании правительства участвуют и президент, и парламент (Россия, Франция).

Государства различаются 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 квази-государства, поскольку в них обычно не соблюдается принцип верховного суверенитета государства, которое ставится в подчинённое 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. Совершенно особым типом политического устройства является теократия, хотя единственной истинной теократией было ветхозаветное судейство, но теократическим принято также называть и такие политические режимы, при которых власть принадлежит духовным лицам (церковные государства средневековой Европы, современный Ватикан, Иран в эпоху Хомейни, а до известной степени и ныне).

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, причём авторитет этот сообщался Божественной санкцией. Чтобы такая власть действительно осуществлялась, вера в обществе должна быть весьма сильной. При монархии власть остаётся 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 царём 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» (III. 7).

Относительно перемены форм правления Архиерейский Собор 2000 года сформулировал в «Основах социальной концепции» следующий принципиальный подход: «Изменение властной формы на более религиозно укоренённую без одухотворения самого общества неизбежно вырождается в ложь и лицемерие, обессилит эту форму и обесценит её в глазах людей. Однако, нельзя вовсе исключать возможность такого духовного возрождения, когда религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной» (III. 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». Поэтому Церковь не считает для себя возможным становиться инициатором изменения формы правления, а Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1994 года подчеркнул правильность позиции о «непредпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя и существующих политических доктрин» (III).

64. Модели взаимоотношений Церкви и государства

64.1. Церковь вне закона

Христианская Церковь в разные эпохи бывала в нелегальном положении. Даже в XX веке она подвергалась запрещению, а христиане – кровавым преследованиям в коммунистической Албании, где карались любые проявления религиозности.

Церковь Христова испытала гонения и на заре своего существования, когда её 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»⁴⁹⁰. 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 высокаторжественные дни дома христиан украшены венками более, чем дома язычников? Всё 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»⁴⁹¹.

В языческом культе и, в частности, культе императоров не принимали участия и иудеи; но Рим, имея уважение к древним установлениям покорённых народов, извинял им этот отказ древностью их религии, что не могли привести в своё 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 чём принято допрашивать и в какой мере наказывать», – и в связи с этим он задаёт 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 в 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»⁴⁹². 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 определённое правило невозможно. Выискивать их незачем; если на них поступит донос и они будут изобличены, их следует наказывать, но тех, кто отречётся, 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»⁴⁹³. В течение ещё более двух с половиной 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.

64.2. Симфония Церкви и государства

Взаимоотношения Церкви и Римской империи радикально изменились после издания в 313 году эдикта святого императора Константина, даровавшего христианам свободу. В течение одного столетия в империи сложилась своеобразная система церковно-государственных отношений, которая получила наименование симфонии. Именно с симфонией связано укоренённое 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. Причём, 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 более или менее, хотя, конечно, далеко не полностью (ибо на земле абсолютное совершенство невозможно) соответствовала Ромейская империя – Византия. В Византии и были выработаны основные принципы симфонических отношений Церкви и государства, зафиксированные в канонах и государственных законах империи, отражённые 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, чтобы епископская власть его исходила от представителя государственной власти; точно так же и представитель государственной власти повинует епископу, как член Церкви, как грешный человек, ищущий спасения в Церкви, а не потому, чтобы его власть происходила от власти епископа»⁴⁹⁴.

Государство при симфонических отношениях с Церковью ищет у неё 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 благовестования 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 Христа 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 против чинящих насилие над её членами, над её храмами и ко всякой законной государственной власти, независимо от её отношения к Церкви, тем более к власти, которая состоит в симфонических отношениях с Церковью. В критические моменты православные византийские императоры неизменно выступали 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 преуспеванием 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 преуспевании 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)»⁴⁹⁵.

В 6-й новелле 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 Богу. И если священство будет во всём благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всём, что служит на пользу и благо человеческого рода. Поэтому 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»⁴⁹⁶. 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 IX века): «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»⁴⁹⁷. Ту же мысль находим и в актах VII Вселенского Собора: «Священник есть освящение и укрепление императорской власти, а императорская власть, посредством справедливых законов, управляет земным»⁴⁹⁸.

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 серьёзное 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 будет устроен град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел». И ныне Церковь руководствуется этим канонами, когда устанавливает границы епархий в соответствии с административным делением государств.

Особый статус императора отражён в 69-м правиле Трулльского

Собора, которое гласит: «Никому из всех принадлежащих к разряду мирян да не будет позволено входить внутрь священного алтаря. Но, по некоему древнейшему преданию, отнюдь не возбраняется сие власти и достоинству царскому, когда восхоцет принести дары Творцу».

В толковании на это правило Вальсамон развивает учение об особых церковных полномочиях православного царя: «... Ибо православные императоры, с призыванием Святыя Троицы назначая Патриархов и будучи помазанниками Господа, невозбранно, когда захотят, входят во святыи алтарь, и ходят и делают знамение креста с трикирием, как и архиереи. Они предлагают народу и катехизисное учение, что предоставлено одним местным архиереям. А как царствующий император есть и помазанник Господень по причине помазания на царство, а Христос и Бог наше есть, между прочим, и архиерей, то благословно и император украшается архиерейскими дарованиями».

Точка зрения Вальсамона не была единственной в византийской традиции канонической мысли. Так, Зонара в толковании на то же самое правило придерживается более осторожной позиции, не делая далеко идущих выводов из привилегии императора: «Правило дозволяет 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 как бы так: 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 ещё важнее, в практике церковно-государственных взаимоотношений задолго до Вальсамона, по меньшей мере со времён 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.

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 ещё 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 обнаружилась в политике императоров-еретиков, в особенности в иконоборческую эпоху.

Симфонические отношения между Церковью и государством существовали и в России. Причём, 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.

64.3. 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 принципе 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 VI, вступившего в противоборство с папой Григорием VII, окончившееся поражением, а также королей и 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 отлучённого папой монарха. Но в отстаивании своего приоритета папы и католические епископы прибегали и прямо к материальным средствам, к применению вооружённой 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 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.

Реформация не оставила почвы для сохранения государственной власти папы и католических епископов на территории реформированных стран. В XVII – XIX веках 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» остаётся 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 международным правом, к области которого относятся конкордаты.

64.4. Государственная Церковь

В странах, где реформация победила, а в XVII – XIX веках также и в некоторых католических странах, в государственно-церковных взаимоотношениях установился принцип территориализма, суть которого заключается в полном государственном суверенитете на государственной территории, в том числе и над находящимися на ней религиозными общинами. Девизом этой системы взаимоотношений стали слова *cujus est regio, illius est religio* (чья власть, того и религия). При последовательном своём 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 в жизни прочно утвердилась, однако, смягчённая форма осуществления этого принципа – так называемая государственная церковность, когда религиозная община, к которой принадлежит государь, официально именуемый главой Церкви, обыкновенно составляющая большинство населения, пользуется преимуществом государственной Церкви, а права иных религиозных общин оказываются ограниченными, урезанными.

В XX веке в правовых государствах существование государственной Церкви, как правило, уже не влечёт за собой дискриминацию религиозных меньшинств, а с другой стороны – вмешательство государственной власти во внутренние дела Церкви тоже минимизировано. Тем не менее, при сохранении за Церковью государственного статуса, государственная власть претендует на некое участие 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 и на замещение епископских и иных церковно-должностных мест, в том числе и на санкционирование поставления первого епископа.

Сочетание элементов системы государственной церковности с наследием традиционной, унаследованной от Византии симфонии, составило своеобразие правового статуса Православной Церкви в России в синодальную эпоху. При Петре Великом был сделан шаг от византийской симфонии в сторону системы государственной церковности протестантских немецких княжеств эпохи абсолютизма. Хотя унаследованная от Византии симфония Церкви и царства оставалась и после Петра высшим идеалом, но в своей юридической реализации и

политической практике этот идеал подвергся радикальной трансформации.

64.5. Отделение Церкви от государства

Очевидно, что в поликонфессиональных государствах система государственной церковности, по крайней мере, в её традиционных формах, не может быть органичной, поскольку она предполагает зависимость прав граждан от их вероисповедания. В Соединённых 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 населения. Ни одна христианская деноминация в отдельности не составляет большинства в Соединённых Штатах; но решительное большинство в них составляют всё-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 или иной антихристианской либо прямо антирелигиозной идеологией, то уже нет возможности говорить о нейтралитете такого государства, о его чисто светском характере. Для Церкви это обыкновенно влечёт за собой стеснения, ограничения в правах, дискриминацию или прямые гонения. История XX века явила в разных странах мира много роковых примеров антицерковной политики правительств, которая в конечном счёте самый сильный удар наносила по самому государству, ибо, несмотря на свой материальный, земной характер, государство всё-таки значительно более хрупко, чем Церковь, о которой Господь Иисус Христос неложно обетовал, что «врата ада не одолеют её» (Мф. 16, 18).

64.6. 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 идёт 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 ФРГ Католическая, Евангелическая и некоторые другие Церкви имеют статус корпораций публичного права, в то время, как религиозные общины от государства полностью отделены и рассматриваются как частные корпорации.

При признании публично-правового статуса Церкви в государственных школах преподаётся вероучение такой Церкви за счёт государственной казны, наряду с регистрацией актов гражданского состояния, производимой государственными административными органами, признаётся гражданско-правовая действительность записей в метриках, сделанных при крещении новорожденных, или действительность брака, заключённого через церковное венчание. Налоги на содержание Церкви взимаются с принадлежащих к ней лиц через государственные акцизные учреждения, при этом, однако, отказ от уплаты такого налога не имеет, как правило, никаких правовых последствий для заявившего об этом лица. В свою очередь Церковь, пользующаяся правами корпорации публичного права, устраивает на совместные с государством средства больницы, дома для престарелых, детские приюты и другие благотворительные учреждения.

64.7. Обзор современной ситуации

Ряд современных государств – Великобритания, Дания, Греция (это лишь отдельные примеры) – сохраняют государственную церковность. Другие государства, и их со временем становится всё больше (США, Швейцария, Франция, Польша), свои отношения с религиозными общинами строят на принципе отделения.

На практике, однако, реальное положение религиозных общин 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 политикой правительства по отношению к религии.

**65. Взаимоотношения Церкви и государства в России.
Исторический очерк**

65.1. Церковь и государство в допетровскую эпоху

Взаимоотношения между государственной властью и Православной Церковью составляли стержень политической системы Российского государства. Начиная с конца XV века, для русского правосознания приобрела чрезвычайно весомый характер идея преемства Руси Византии – Ромейскому царству. Эта идея развивалась в контексте учения о Третьем Риме.

Взаимоотношения Церкви и государства 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. В допетровской России великокняжеская, а потом и царская, власть ограничена была не только традиционным, обычным правом, но и принципиальной независимостью от царя высшей церковной власти – Освященного Собора и Патриарха.

Отступления от симфонического строя церковно-государственных отношений у нас в одних случаях носили индивидуальный характер (тираническое правление Иоанна Грозного), в других же имели характер менее выраженный, более мягкий и сдержанный, чем в Византии, как это проявилось, например, в столкновении царя Алексея Михайловича с Патриархом Никоном, обусловленном, помимо личных качеств монарха и Патриарха, влиянием новоевропейских идей на государственное правосознание правительственных кругов России.

Попытки отдельных московских государей узурпировать власть над Церковью явились лишь посягательством на норму, на право, а нормой всё-таки и при Василии III, и при его сыне Иоанне Грозном, и при Алексее Михайловиче оставалась симфония, суть которой с лапидарной ясностью была сформулирована Большим Московским Собором 1666 – 1667 годов: «Да будет признано заключение, что царь имеет преимущество в делах гражданских, а Патриарх – церковных, дабы таким образом сохранилась целой и непоколебимой вовек стройность церковного учреждения»⁴⁹⁹.

65.2. Синодальная система церковно-государственных отношений

В 1721 году осуществлена была кардинальная реформа церковного управления, которая одновременно обозначила действительный переворот в церковно-государственных отношениях. Святейший Синод, учреждённый в 1721 году, представлял собой высшую административную и судебную инстанцию Русской Православной Церкви. При этом действовал он 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, получая от него к исполнению высочайшие указы и повеления по всем церковным делам. Все постановления Святейшего Синода выходили со штемпелем «По указу Его Императорского Величества».

Впрочем, Синод имел право ходатайствовать перед высочайшей властью о нуждах Православной церкви. В 1722 году указом императора Петра I была учреждена должность синодального обер-прокурора. 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». В круг обязанностей обер-прокурора входило:

- наблюдение за исполнением государственных законов по Духовному ведомству и контроль за своевременным исполнением дел;

- просмотр протоколов Святейшего Синода прежде, чем они будут приведены в исполнение;

- представление докладов Синода императору и объявление Синоду высочайших повелений;

- присутствие на заседании Комитета министров по делам Православной Церкви;

- через обер-прокурора осуществлялись все сношения Синода с министрами и другими высшими светскими начальниками;

- к нему на предварительные заключения поступали все рассматриваемые в Сенате дела, которые касались церковной недвижимости;

- обер-прокурор являлся главным начальником для светских

чиновников, состоявших на службе в Духовном ведомстве.

В результате петровской реформы от византийской симфонии был сделан шаг в сторону системы государственной церковности протестантских немецких княжеств эпохи абсолютизма. Хотя унаследованная от Византии симфония Церкви и царства оставалась и после Петра высшим идеалом, но в своей юридической реализации и политической практике этот идеал подвергся радикальной деформации. До Петра Великого служение Богу и Церкви сознавалось и носителями государственной власти, 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, вполне автономные от религиозной санкции цели, а привилегированный статус Православной Церкви, её «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.

Властной рукой Петра Церковь была отодвинута с авансцены национальной жизни. И сам он, и его преемники смотрели уже на Церковь не столько как на высочайшую святыню народа, как это было на Руси искони, со времени её Крещения, сколько как на одну из опор государства, причём, – и это было худшей чертой послепетровской системы церковно-государственных отношений – саму нуждающуюся в опеке и надзоре со стороны правительства.

Одним из самых значительных событий XVIII века явилась секуляризация церковных земель при Екатерине Великой. Но началась эта акция уже в кратковременное царствование её мужа Петра III. По подсказке окружавших престол временщиков Воронцовых и Шуваловых 19 февраля 1762 года Пётр III издал указ о полной секуляризации церковных недвижимостей с передачей ведавшей ими Коллегии экономии из подчинения Святейшему Синоду Сенату. Эта мера, однако, не была осуществлена ввиду последовавшего через три месяца после издания указа о секуляризации государственного переворота. Император был свергнут с престола и вскоре, как об этом было официально объявлено, «скоропостижно скончался», в действительности был убит во время карточной игры братом фаворита Екатерины Великой Алексеем Орловым. Российской самодержицей провозгласили зачинщицу заговора Екатерину.

В Манифесте Екатерины II от 28 июля 1761 года, который был составлен архиепископом Димитрием (Сеченовым), устранение Петра

объяснялось прежде всего тем, что в его правление нависла угроза над Православной Церковью: «Всем прямым сынам Отечества Российского явно оказалось, какая опасность всему Российскому государству начиналась самым делом, а именно: закон наш православный греческий переее всего восчувствовал свое потрясение и истребление своих преданных церковных, так что Церковь наша Греческая крайне уже подвержена оставалась последней своей опасности – переменою древнего в России Православия и принятием иноверного закона»⁵⁰⁰.

Церковную политику самой Екатерины хорошо характеризует одно замечание, сделанное ею до восшествия на престол: «Уважать религию, но ни за что не допускать её в дела государственные»⁵⁰¹. Искусный политик, она не сразу обнаружила свои намерения относительно Церкви. Через две недели после переворота, 12 августа, вышел указ императрицы «О возвращении имений, отобранных от монастырей по прежнему в управление духовных властей и об уничтожении Коллегии экономии»⁵⁰². Этим указом в собственность епархиальных домов, монастырей и церковных причтов возвращались юридически принадлежавшие им ранее земельные владения, иными словами, отменялся указ Петра III, который так и не успели привести в исполнение.

Но прошло ещё три недели – и вышел новый указ, в котором объявлялось намерение правительства заново рассмотреть вопрос о церковных недвижимостях. С этой целью 29 ноября 1762 года образована была Духовная Комиссия о церковных имениях. Результатом работы этой Комиссии явился изданный 26 февраля 1764 года указ императрицы Сенату о секуляризации населённых церковных имений. В Манифесте содержатся многочисленные ссылки на правительственные акты предшественников Екатерины Великой, начиная «с прадеда Нашего, блаженныя и вечнодостоинныя памяти, Государя Царя и Великого Князя Алексея Михайловича», который «в 1649 году, учреждая правосудие в подданном народе, усмотрел количество имений духовных не по намерению подателей употребляемое, помышлять начал о распоряжении оных и обращении на действительные дела Церкви Христовой» (там же. – В. Ц.), – имеется в виду, очевидно, прямо не упомянутое учреждение в 1649 году Монастырского приказа, в ведение которого передавалось управление церковными вотчинами с сохранением их, однако, в юридической собственности архиерейских домов и монастырей. Особенно много ссылок в «Манифесте» на акты «Нашего вселюбезнейшего деда Императора Петра Великого» по делам, связанным с управлением церковными населёнными землями и распоряжением доходами от них, но,

казалось бы, странным образом, перечень прецедентов заканчивается упоминанием последних распоряжений на сей счёт «вселюбезнейшей тетки Нашей, в Бозе почивающей Императрицы Елизаветы Петровны»⁵⁰³, но в «Манифесте» нет упоминаний об указе Петра III, который по своему содержанию почти идентичен «Манифесту», изданному его вдовой, отменившей, однако, тот указ одним из первых своих актов.

Манифестом от 26 февраля 1764 года все населённые имения передавались Коллегии экономии, и церковные учреждения совершенно устранялись от управления ими.

Ревностные архиереи, монахи и клирики, благочестивые миряне с сердечной болью переживали страшное разорение монастырей. Но мало кто решился на открытое возражение. Указ о секуляризации критиковал митрополит Тобольский Павел (Конюскевич). Резкий протест выразил ещё во время работы Комиссии, до издания «Манифеста», митрополит Ростовский священномученик Арсений (Мацеевич), за что был подвергнут суровой расправе: лишению сана, а потом заключению в каземат, в котором скончался в 1772 году после беспримерных страданий.

После секуляризации церковных земель и расправы над митрополитом Арсением правительство стало относиться к Церкви с бесцеремонностью, которая заставляла вспомнить о временах бироновщины. Обер-прокурором Синода был назначен И. И. Мелиссино, который не скрывал своих действительных воззрений. В 1767 году, когда подавались всякого рода законодательные проекты в Комиссию по новому Уложению, Мелиссино представил на рассмотрение Синода проект, в котором, помимо введения неограниченной веротерпимости, предлагал ослабить и сократить посты, отменить вечерни и всенощные, а вместо них ввести краткие молитвы с поучениями народу, прекратить содержание монахов, епископов и белого духовенства из казны, епископам позволить «с законными женами сожитие иметь», отменить «поминование усопших» и даже воспретить причастие младенцев в возрасте до 10 лет⁵⁰⁴. Нелепость этого проекта потрясла членов Синода, и они попросту отказались принимать этот скандальный документ на рассмотрение. Его заменил П. П. Чебышев, невежественный солдафон в чине бригадира, который, понаслышке узнав о «современных идеях», открыто щеголял атеизмом. Чебышев всячески препятствовал изданию апологетических сочинений, направленных против деизма и неверия.

В царствование Екатерины Великой был издан ещё ряд законодательных актов «по ведомству Православного исповедания». 4 сентября 1764 года вышел именной указ «О пострижении в монашество

при светских честных и достоверных свидетелях»⁵⁰⁵. 12 ноября того же года – синодский указ, изданный на основании именного «О наблюдении духовным властям, дабы нигде бродячих монахов не было»⁵⁰⁶, 17 января 1765 года – сенатский указ «Об увещевании колодников и об означении в присылаемых ведомостях, сколько в который пост исповедано»⁵⁰⁷, 15 февраля 1766 года – «О непострижении в монашество и не принятии в духовный сан никого из положенных в подушный оклад»⁵⁰⁸.

7 июня 1767 года вышел указ Святейшего Синода «О нечинении пристрастных допросов и телесных наказаний священникам и иеромонахам»⁵⁰⁹. В этом указе, в частности, говорилось: «Во многих епархиях и монастырях священнослужителям за происходящие от них поступки от духовных командиров, равно как бы и в светских командах подлому народу, телесные чинятся наказания и пристрастные распросы, через что духовенство, а особливо священнослужители, теряют должное по характеру своему от общества почтение, пастве же их подается немалый соблазн и причина к презрению» (там же). В связи с этим Святейший Синод приказал «дабы священникам и иеромонахам как пристрастных распросов, так и никаких телесных наказаний чрез побои в духовных командах (имеются в виду архиерейские дома. – В. Ц.) отнюдь чинимо не было, а единственно исправляемы были, вместо телесного наказания, приличными духовенству трудами и отрешением от дохода и от прихода по рассмотрению» (там же). Таким образом, данным указом отменялись телесные наказания как дисциплинарная мера, применяемая епархиальной властью по отношению к подведомственному духовенству.

Вслед за тем, 15 апреля 1769 года, издан был сенатский указ, которым защищалось достоинство священнослужителей и церковнослужителей от посягательств со стороны помещиков: «Некоторые помещики, – говорилось в указе, – священно- и церковнослужителей не только побоями, но и наказанием на теле оскорбляют», в связи с чем Сенат повелел, «чтобы духовным персонам во всех местах никому обид и притеснений отнюдь не было... а ежели тем духовным персонам от кого светских будут чинены обиды, о том следовать и с винными чинить по указам без упущения»⁵¹⁰. Указ по существу дела не создавал новой нормы, а только требовал строго следовать в подобных случаях ранее изданным указам, предусматривавшим наказания за причинение обид духовным лицам.

И всё же до конца царствования Екатерины Великой духовенство не было, подобно дворянству, освобождено от телесных наказаний в уголовном порядке, по приговору суда. Лишь император Павел, который за

короткое время своего царствования сделал много доброго для Церкви: увеличил штатные оклады духовенству, принял меры по обеспечению вдов и сирот духовного звания, повысил ассигнования на духовные школы, – распространил эту привилегию – освобождение от телесных наказаний по судебным приговорам – и на священнослужителей. Правда, низшие клирики-церковнослужители, или причетники, не освобождались от телесных наказаний по приговору суда вплоть до великих реформ 1860-х годов, когда телесные наказания были совершенно отменены в качестве уголовной кары.

5 апреля 1797 года императором Павлом в день его коронации был оглашён «Акт о наследовании Всероссийского Императорского Престола» – важнейший закон Российской империи, составленный Павлом Петровичем в бытность его наследником престола в 1788 году и положенный для хранения в Успенском соборе Московского Кремля. Целью издания этого «Акта» было внесение твёрдого и однозначного интерпретируемого наследственного порядка в преемство высшей государственной власти, который должен был заменить прежнюю, введённую Петром Великим систему, основанную на назначении наследника царствующим государем по его усмотрению, чреватую, ввиду неопределённости относительно лица наследника до самой кончины правящего государя, интригами вокруг престолонаследия и прямыми государственными переворотами, которые имели место в 1741 и 1762 годах.

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 дойдёт 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.), для того, что Государи Российские суть главою Церкви, а если отрицания от веры не будет, то наследовать тому лицу, которое ближе по порядку»⁵¹¹.

Это положение о невозможности занимать Российский престол особе, не принадлежащей к Православной Церкви, повторяет соответствующее место из завещания императрицы Екатерины I, составленного в 1727 году: «Никто никогда Российским престолом владеть не может, который не греческого закона»⁵¹².

Содержание положения «Акта» относительно вероисповедания государя отразилось в 42-й статье «Основных законов», помещённых в «Свод законов Российской Империи», первое издание которого вышло в 1832 году: «Император, яко христианский государь, есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви святой благочиния» (положение заимствовано из «Духовного Регламента». – В. Ц.). А в примечании к этой статье сказано: «В сем смысле император в Акте о наследии престола 1797 года апреля 5-го именуется главою Церкви»⁵¹³. 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 к канонической и юридической литературе XIX века большинством авторов. Так А. Д. Градовский в своём 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»⁵¹⁴. 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»⁵¹⁵. По интерпретации П. Е. Казанского, «Император – не посторонняя Православной Церкви государственная власть, но именно глава Церкви... По наиболее распространённому воззрению, государь-император наследует в этом отношении власть византийских императоров»⁵¹⁶.

Православная Церковь, 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 объёму 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 объёму привилегий стояли общины евреев-каримов, магометан сунитов и шиитов; менее привилегированной была община евреев-талмудистов; наконец, последней из привилегированных общин была буддистско-ламаистская калмыков и бурят. Всего лишь терпимыми, но лишёнными 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. После Полоцкого Собора 1839 года, на котором униаты западных губерний воссоединились с Православной Церковью, в Российской империи, за исключение царства Польского, Греко-Униатская Церковь прекратила легальное существование. Юридически для российских подданных – не для проживавших в России иностранцев – у нас не существовало также старокатолического и англиканского исповедания.

На чём основана была эта иерархия вероисповеданий по степени их привилегированности? Отчасти, конечно, на мере расхождения вероучения каждого из них с догматами Православия. Но только отчасти; 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 ещё 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 государственные гарантии против того, чтобы возможным прозелитизмом они наносили урон Православной Церкви или вызвали 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 XVII века совершенно вне закона.

Имея разные основания, неравноправие религиозных общин было действительной чертой российского вероисповедательного законодательства. Но в чём практически проявлялось это неравноправие по российским законам? Разумеется, не в объёме личных прав подданного, принадлежавшего к той или иной конфессии или религии. В эпоху до освободительной реформы 1861 года православных русский крепостной крестьянин в западных губерниях был стеснён не только несравненно 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 иудеи, и мусульмане, и даже родовая знать языческих племён.

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 затруднён неодинаковым для всех образом; возможность перемены религии для российских подданных была, так сказать, 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 неправославной христианской конфессии в другую

неправославную же христианскую конфессию был затруднён, но не абсолютно исключался законами. Присоединение же к Православной Церкви для всех российских подданных неправославных исповеданий было, разумеется, открыто. Что же касается возможности присоединения иноверцев к одной из признанных государством неправославных 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 неправославной христианской Церкви могло состояться лишь с особого разрешения министра внутренних дел, а на Кавказе – главнокомандующего. Присоединение иноверцев к терпимым старообрядческим общинам законами не предусматривалось, но совершаемое на деле полицейских осложнений не вызывало.

17 апреля 1905 года 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 старообрядческой 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 официальное признанное употребление духовных званий и титулов, каким правом пользовались 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 твёрдым в правилах своего вероучения, население это никогда, однако, не проявляло стремления к прозелитизму среди русского народа. Кроме того, несмотря на сохранившиеся ещё некоторые отличия внутреннего и внешнего быта, население это сроднилось с Россией и вполне ей дружественно»⁵¹⁷. Буддистов-ламаистов указом от 17 апреля 1905 года 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 православных христианских общин, но на практике после издания указа от 17 апреля 1905 года 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 новообращённого православного или инославного христианина в своё прошлое вероисповедание.

65.3. Взаимоотношения церкви и государства при Временном правительстве

Революционные события февраля-марта 1917 года внесли радикальные перемены в церковно-государственные отношения. 2 марта 1917 года святой император Николай II отрёкся от престола, власть перешла к Временному правительству, образованному Временным комитетом Государственной Думы.

И уже в марте Святейший Синод по настоянию обер-прокурора В. Н. Львова, назначенного Временным правительством, уволил на покой Петроградского митрополита Питирима (Окнова), престарелого митрополита Московского святого Макария (Невского) и архиепископа Тобольского Варнаву (Накропина), обвинив их в тесных связях с Распутиным. Вслед за тем по всей стране начались увольнения архиереев, обвинённых в поддержке старого режима. Напряжённость отношений обер-прокурора с епископами объяснялась не только личными качествами В. Н. Львова, но и тем обстоятельством, что прежде обер-прокурор представлял в органе высшей церковной власти (Святейшем Синоде) императора, миропомазанного самой же Церковью. Теперь же обер-прокурор, представляющий светскую власть (правительство, лишённое всякой сакральности), но при этом действующий с полномочиями прежнего, царского обер-прокурора, воспринимался церковным сознанием как узурпатор, хотя действовала ещё старая привычка к подчинению правительству, и Церковь оставалась лояльной ему до самого его падения в октябре 1917 года.

Летом 1917 года Временное правительство рядом актов сделало решительный шаг в сторону создания внеконфессионального государства: 20 июня вышло постановление о передаче церковно-приходских школ (а их было в России около 37000) и учительских семинарий в ведение Министерства народного просвещения. Правительство этим своим актом нарушило волю частных благотворителей, жертвовавших в своё 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 ещё 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 1917 года 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 во внутрицерковные дела не предусматривалось. Эта перемена послужила освобождению Церкви от давления со стороны правительственных чиновников, но серьёзного значения появление нового министерства для Церкви иметь не могло: Временное правительство уже теряло власть в стране.

Помесный Собор, заседания которого проходили в те дни, во внеочередном порядке рассматривал вопрос о преподавании Закона Божия и о приходских школах. После обсуждения в соборном постановлении записали: «Просить Временное правительство закон от 20 июля 1917 года... отменить в тех его частях, которые касаются передачи церковно-приходских, второкласных и церковно-учительских школ в ведомство Министерства народного просвещения... Все церковно-приходские школы и школы грамоты передать в ведение православных приходов»⁵¹⁸.

Для переговоров с правительством направили в Петроград делегацию во главе с архиепископом Тамбовским святым Кириллом. 11 октября 1917 года состоялась их встреча с министром исповеданий. А. В. Карташевым, который сказал, что правительство не изменит свою позицию потому, что церковно-приходская школа – детище старого режима и не может служить новому государственному строю. Уважая гражданские свободы, власть не станет запрещать открытие церковных школ на средства приходов, но это будут единичные случаи. Правительство может сохранить в Духовном ведомстве только те школы, где уровень образования будет признан удовлетворительным.

В этот же день состоялась беседа с А. Ф. Керенским. Министр-председатель объяснил, что у Церкви отбираются лишь те школьные помещения, на постройку которых затрачены казённые средства, остальные государство берёт в аренду на два года. Правительство не верит слухам о контрреволюционных настроениях Собора, но новый государственный строй должен быть внеконфессиональным, и поэтому закон от 20 июля 1917 года отмене не подлежит. Отчитываясь перед Собором о поездке в Петроград, член делегации Н. Д. Кузнецов сказал, что

беседа оставила у него тяжёлое впечатление: «Нить, связующая государство с Церковью в их заботах о христианском просвещении народа, теперь уже порвалась. Мне до боли стало жаль народа, который будет воспитываться теперь в государственных школах вне необходимой для него связи с христианским началом жизни»⁵¹⁹.

65.4. 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 года 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, предreshённый 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 культах» 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 не имели прав юридических лиц. Всё имущество существующих в России Церквей и религиозных обществ подвергалось национализации. Декрет запрещал религиозное воспитание и образование детей в школе. «Преподавание религиозных вероучений, – говорится в нём, – во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, – не допускается»⁵²⁰.

Декретом 1918 года Русская Православная Церковь была на территории Советского государства исключена из числа субъектов гражданского права. Этот декрет явился юридической подготовкой к изъятию церковных ценностей, к закрытию монастырей и духовных школ, к кощунственным осквернениям святых мощей угодников Божиих, к противоправным судам и расправам над священнослужителями и благочестивыми мирянами. Правовой статус Церкви, по декрету, изданному в январе 1918 года, 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, в некотором смысле слова, 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 Церквям и религиозным общинам законодательная система.

Русская Православная Церковь на Соборе 1917 – 1918 годов не признала законности декрета, как не признавала она до заявлений Патриарха Тихона 1923 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 года. Своеобразие этого документа заключается в том, что, с одной стороны, он не воспроизводит схему церковно-государственных отношений, существовавшую в Российской империи, а с другой – он вполне игнорирует и складывавшуюся на исходе 1917 года 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 предвляла 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 её своими лучами»⁵²¹.

Основные положения Определения, принятого Собором гласили:

«1. Православная Российская Церковь, составляя часть Вселенской Христовой Церкви, занимает в Российском государстве первенствующее положение 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 Церквями 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 церковной 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...

8. Во всех случаях государственной жизни, в которых государство обращается к религии, преимуществом пользуется Православная Церковь.

9. Православный календарь признаётся государственным календарём.

10. Дванадцатые праздники, воскресные и особо чтимые Православной Церковью дни признаются в государстве неприсутственными днями...

12. Добровольный выход из Православия допускается не ранее достижения возраста, установленного для вступления в брак. Прежде этого возраста дети могут оставить Православие только по желанию родителей, и притом лишь в случае оставления Православия самими родителями; от детей, достигших 9-летнего возраста, требуется их согласие...

14. Церковное венчание по православному чину признаётся законной формой заключения брака...

18. Учреждаемые Православной Церковью низшие, средние и высшие школы как специальнобогословские, 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 на счёт 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...»⁵²²

Осуществить это Определение собора в ту пору было совершенно невозможно. После Октябрьского переворота над легальным существованием Православной Церкви в России нависла прямая угроза.

В Конституцию РСФСР 1918 года и последующие советские конституции неизменно входили фундаментальные положения Декрета 1918 года, устанавливавшие драконовский режим для Православной Церкви и иных религиозных общин в России и Советском Союзе. Впрочем, в одном отношении Конституция 1918 года отличалась в лучшую сторону от «сталинской» Конституции и позднейших советских конституций – в 1918 году большевики ещё не запрещали «религиозную пропаганду».

8 апреля 1929 года 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 устранялось от участия в хозяйственных и финансовых делах так называемых двадцаток. Частное обучение религии, дозволенное Декретом 1918 года «Об отделении Церкви от государства и государства от школы и Церкви», теперь могло осуществляться лишь как право родителей обучать религии своих детей.

XIV 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 серьёзное внимание надзору за деятельностью религиозных объединений, «зачастую сращивающихся с контрреволюционными элементами и использующих в этих целях своё влияние на известные прослойки трудящихся»⁵²³. Для борьбы с религиозными предрассудками в стране вводилась пятидневная рабочая неделя со скользящим выходным днём.

5 декабря 1936 года на VIII 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 признаётся за всеми гражданами»⁵²⁴. 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 год 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 перебит. Священнослужители, оставшиеся в живых, в значительном большинстве оказались в лагерях и тюрьмах.

Частичная нормализация церковно-государственных взаимоотношений произошла только в 1943 году, во время Великой Отечественной войны, после встречи Сталина с митрополитами Сергием, Алексием и Николаем. От правительства было получено согласие на созыв Собора и избрание Патриарха. Зловещее постановление 1929 года в послевоенные годы практически игнорировалось, хотя не было отменено.

О нём вспомнили в разгар хрущёвских гонений на Церковь. На политическом уровне решение о возобновлении гонений принято было в 1958 году. 4 октября 1958 года 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 года «О монастырях в СССР» и «О повышении налогов на доходы епархиальных предприятий 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 серьёзным 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.

31 марта 1961 года в Совет по делам Русской Православной Церкви были приглашены Святейший Патриарх Алексий I и находившиеся в Москве постоянные члены Синода. Председатель Совета Карпов предложил архипастырям провести коренную реформу приходского управления: «Надо пересмотреть отдельные пункты «Положения об управлении Русской Православной Церкви», чтобы во главе общины был исполнительный орган, а не настоятель церкви»⁵²⁵. Юридическим аргументом, который использовал представитель государственной власти, было требование привести «Положение об управлении Русской Православной Церковью» в строгое соответствие с постановлением ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 1929 года «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 года, предоставившей всем гражданам одинаковые права.

18 июля 1961 года, 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 Хрущёва прямые гонения на Церковь остановились, но её правовой статус оставался прежним. Закрыт был путь и к пересмотру решений Архиерейского Собора 1961 года. В 70-х годах церковная жизнь оставалась относительно стабильной и протекала без потрясений, подобных тем, какие выпали на долю Церкви десятилетие назад, в годы хрущёвских гонений. Государственная политика по отношению к Церкви оставалась в основных своих чертах неизменной, какой она сложилась после отставки Хрущёва: жёсткий, 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 году Президиум Верховного Совета СССР своим Указом внёс

изменения в сохранявшее силу Постановление ВЦИК и СНК РСФСР 1929 года «О религиозных объединениях». Эти изменения, главным образом, коснулись имущественных прав Церкви. Указом отменялась формулировка Постановления 1929 года: «Религиозные объединения и группы верующих не пользуются правом юридического лица». В то же время в нём 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»⁵²⁶. Однако другие дополнения, внесённые указом, ещё 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 допускаются с особого каждый раз разрешения исполнительного комитета районного, городского Совета депутатов трудящихся»⁵²⁷.

Ничего нового в советское законодательство, касавшееся статуса религиозных общин, не вносила и принятая в 1977 году 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»⁵²⁸. 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.

65.5. Церковно-государственные отношения в 1990-е годы

Значительные перемены в правовом статусе Русской Православной Церкви и других религиозных объединений произошли на исходе существования Советского Союза. 1 октября 1990 года 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 6-й статье, 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»⁵²⁹. 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, причём администрации этих учреждений предписывалось оказывать содействие в приглашении священнослужителей.

Новый закон сохранял прежний Совет, 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»⁵³⁰.

Новый закон был более благоприятным для Церкви, чем действовавшее до тех пор Постановление ВЦИК 1929 года, 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»⁵³¹. При этом, однако, преподавание вероучения на факультативной основе допускалось в любых дошкольных и учебных заведениях и организациях. Преподавание же «религиозно-познавательных, религиоведческих и религиозно-философских дисциплин» могло входить в учебную программу государственных учебных заведений⁵³².

26 сентября 1997 года после длительной и острой дискуссии как в парламенте, так и в обществе был принят закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», заменивший прежний закон «О свободе вероисповеданий».

66. Правовой статус Русской Православной Церкви в современном Российском государстве

66.1. 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 года. 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.

Статья 13-я Конституции, согласно которой «в Российской Федерации признаётся 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.

Статья 19-я провозглашает равенство прав «человека и гражданина независимо от пола, расы, национальности, языка...» и, в том числе, от «отношения к религии». Этой же статьёй «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.

Статья 28-я 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 религии 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 вероисповедания, а также настаивание на правовых привилегиях граждан в зависимости от вероисповедания.

66.2. Статус Русской Православной Церкви в соответствии с Федеральным законом от 26 сентября 1997 года «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 года в основном повторяются нормы предыдущего закона, но в его преамбуле содержится отсутствовавшее в законе 1990 года положение, которым признаётся 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 её 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»⁵³³. 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 счёл целесообразным вместо упоминания христианства дать исчерпывающий перечень других, помимо Православия, христианских конфессий.

Пункт 2-й статьи 4-й 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 учётом права ребёнка 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»⁵³⁴. При этом отделение религиозных объединений от государства не влечёт за собой никаких ограничений членов таких объединений в гражданских и политических правах, в том числе и права участвовать в управлении делами государства.

Как пишет комментатор закона В. Э. Гефенидер, «Федеральный закон внёс существенные изменения в само определение религиозного объединения. В соответствии с 6-й статьёй, религиозным признаётся 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: наличие вероисповедания; совершение богослужения; обучение религии и религиозное воспитание последователей»⁵³⁵.

В соответствии с пунктом 1-м статьи 8-й закона, полноту гражданской правоспособности может иметь только такая религиозная организация, которая зарегистрирована как юридическое лицо. Государственную регистрацию религиозных организаций осуществляет на основании 1-го пункта 11-й статьи 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»⁵³⁶.

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 список 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 военнотружашего в возможности участвовать в боготружениии вне своей части. Данное положение закона противоречит 2-й статье Конституции, согласно которой «человек, его права и свободы являются высшей ценностью», статьям 28-й и 17-й, содержащим 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 статья Всеобщей декларации прав человека, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 года, 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, боготружениии и выполнении религиозных и ритуальных порядков». Таким образом, гарантированная 28-й статьёй 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 боготружениии, беспрепятственно совершать боготружениии в них, а также в учреждениях и предприятиях, принадлежащих Церкви, на кладбищах, в крематориях, в жилых домах. Во 2-м пункте 16-й статьи 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 учреждения, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы, по просьбам находящихся в них граждан, в помещениях, специально выделяемых администрацией для этих целей»⁵³⁷. 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, причём им принадлежит исключительное право учреждать организации, специализирующиеся на издании боготружениии литературы и производстве «предметов культа». Религиозные организации, в соответствии с законом, вправе заниматься разнообразной

благотворительной и культурно-просветительской деятельностью как непосредственно, так и путём учреждения особых благотворительных организаций, причём на государственную власть законом возлагается обязанность оказывать им в этом содействие.

За религиозными организациями признаётся 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 паломническими целями.

В пункте 4-м статьи 5-й закона содержится следующее положение: «По просьбе родителей или лиц, их замещающих, с согласия детей, обучающихся в государственных и муниципальных образовательных учреждениях, администрация указанных учреждений по согласованию с органом местного самоуправления предоставляет религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы»⁵³⁸. Закон предоставляет религиозным объединениям право иметь в собственности здания, земельные участки, объекты производственного и иного назначения, предметы религиозного назначения, в том числе и те, которые отнесены к памятникам истории и культуры, денежные средства, а также пользоваться имуществом, которое предоставлено им государством, муниципальными, общественными организациями и частными лицами.

В 27-й статье 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»⁵³⁹. При этом в период до истечения пятнадцати 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 более 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.

66.3. 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 членов, а указанные организации не отвечают по обязательствам своих членов»⁵⁴⁰.

В соответствии со статьёй 10-й Закона РФ «Об образовании» от 10 июля 1992 года в редакции Федерального закона от 12 июля 1995 года православное образование в Российской Федерации можно получить в следующих формах: обучение в образовательной, в том числе православной, организации, семейное образование, самообразование, экстернат⁵⁴¹. В свою очередь православные образовательные учреждения, в соответствии с пунктом 4-м статьи 12-й 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»⁵⁴². Отдельные положения, затрагивающие правовой статус религиозных объединений, в частности, Русской Православной Церкви, а также личные права верующих, содержатся в Уголовном кодексе (1996 г.), в Федеральных законах «О некоммерческих организациях» (1996 г.), «О Музейном фонде Российской Федерации и музеях в Российской Федерации» и других законодательных актах.

66.4. 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 подчёркнуто 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 оно влияло на законодательство и отражалось 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.

67. Взаимоотношения Церкви и государства

67.1. Канонические принципы 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» (Ин. 8, 44; 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 её должны быть в то же время членами и государства,

следовательно, подлежать как церковным, так и гражданским законам»⁵⁴³. 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 ещё – 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 преподаёт людям нравственные заповеди, исходящие от Самого Бога; поэтому она не властна изменить что-либо в своём учении, не властна она и умолкнуть, прекратить проповедание 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 её, 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 Пётр 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 счёт 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 исполнять повеления власти, понуждающие его 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» (III. 5).

Эта же мысль содержится и в другом разделе «Основ социальной концепции», посвящённом христианской этике и светскому праву: «Во всём, 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» (VI. 9).

Там, где государство сознаёт 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, осознаёт, что земное благоденствие немыслимо без соблюдения определённых нравственных норм, которые проповедуются Церковью. В этом смысле задачи Церкви и государства могут совпадать не только в смысле 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 путём 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 остаётся за государством. Государство не должно вмешиваться в жизнь Церкви, в её 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 её

каноническим нормам и иным внутренним установлениям» (III. 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 несёт государственная власть.

Предоставляя Церкви полноту возможностей для нестеснённого 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 её, 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 займёт положение, обусловливаемое обстоятельствами, сосредоточится в себе самой и будет терпеливо ожидать времени, когда наступит победа правды Божией; но она никогда не перестанет проповедовать своё учение и, если будет вызвана на борьбу, станет бороться своим духовным оружием решительно и до конца, хотя бы были потеряны для неё тысячи её сынов, твёрдо веруя, что рано или поздно окончательная победа должна быть на её 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»⁵⁴⁴.

67.2. 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. Апостольское правило 81-е 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 VII Вселенского Собора.

Из истории современной политической жизни известно, что в определённые 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 года священнослужителям было предписано воздержаться от участия в российских парламентских выборах в качестве кандидатов в депутаты (Основы социальной концепции. V. 2). Архиерейский Собор 1994 года 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» (см. там же. V.2). Архиерейский Собор 1997 года заявил о невозможности поддержки Полнотой Церкви политических партий, движений, блоков, союзов, а также отдельных политических деятелей и о «крайней нежелательности членства священнослужителей в политических организациях» (см. там же. V. 2).

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 разных 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 путём голосования» (V. 2).

В связи с данной темой в документе цитируется послание святого Патриарха Тихона от 8 октября 1919 года 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» (V. 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 ограничительных 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 неё части нетвёрдых в вере людей» (V. 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 осуждаются священники, «дерзающие бити верных согрешивших или неверных, нанесших обиду... Подобае бо священнику Божию вразумляти неблагонаправнаго наставлениями и увещаниями, иногда же и церковными епитимиями, а не устремлятися на тела человеческия с бичами и ударами». Там же

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 Антиохийского 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 подтверждённые полномочия. Контакты и взаимодействие с региональными органами власти осуществляются епархиальными Преосвященными непосредственно или через представителей, также имеющих письменно подтверждённые полномочия. Контакты и взаимодействие с местными органами власти и самоуправления осуществляются благочиниями и приходами по благословию 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.

67.3. Православная Церковь в современном мире

Своё 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 живут Поместные Православные Церкви. Но все они, опираясь как в своём внутреннем устройстве, так и в своём отношении к государственной власти на заповеди Христа, на учение Апостолов, на святыя каноны, на двухтысячелетний исторический опыт христианства, в любых условиях находят возможности для исполнения своих богозаповеданных целей и тем обнаруживают неотмирную природу и небесное, Божественное происхождение Христовой Церкви.

Примечания

- ¹ - Филарет, митрополит. Пространный христианский катехизис. Варшава, 1931. С. 68.
- ² - Гроций Гуго. О праве войны. Три книги, в которых объясняются естественное право и право народов, а также принципы публичного права. М., 1956. С. 68.
- ³ - Гоббс. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 1936. С. 224.
- ⁴ - Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. Спб., 1908. С. 76.
- ⁵ - Трубецкой Е. Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1913. С. 30.
- ⁶ - Цит. по: Коркунов Н. М. Лекции по общей теории права. Спб., 1908. С. 109.
- ⁷ - Там же. С. 110.
- ⁸ - Там же.
- ⁹ - Цит. по: Трубецкой Е. Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1913. С. 25.
- ¹⁰ - Там же.
- ¹¹ - «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (здесь и далее цитируются с указанием главы и параграфа в самом тексте).
- ¹² - Афанасьев Николай, протопресвитер. Церковь Духа Святого. Рига, 1994. С. 288.
- ¹³ - Там же. С. 291.
- ¹⁴ - Там же. С. 284
- ¹⁵ - Там же.
- ¹⁶ - Там же.
- ¹⁷ - Дигесты Юстиниана. М., 1984. С. 23.
- ¹⁸ - Там же.
- ¹⁹ - Суворов Н. Учебник церковного права. Изд. 5-е. М., 1913. С. 6.
- ²⁰ - Цит. по: Павлов А. С. Курс церковного права. Св. Троице-Сергиева Лавра. 1902. С. 14.
- ²¹ - Там же.
- ²² - Там же.
- ²³ - Puchta G. F. Cursus der Institutionen. Bd. 1. Leipzig, 1856. S. 75.
- ²⁴ - Savigny F. C. System des heutigen roemischen Rechts. Bd. 1. Berlin,

1890. С. 28.

²⁵ - Цит. по: Павлов А. С. Курс церковного права. С. 8.

²⁶ - Суворов Н. Указ. соч. С. 6.

²⁷ - Павлов А. С. Указ. соч. С. 8.

²⁸ - См.: Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным пособиям и церковно-государственным вопросам. Т. 1 – 4. СПб., 1885 – 1886.

²⁹ - Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 225.

³⁰ - Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. 4-е изд. Париж. С. 225.

³¹ - См.: Иоанн (Соколов), епископ Смоленский. О монашестве епископов. Почаев, 1904.

³² - Павлов А. С. Указ. соч. С. 29.

³³ - Там же. С. 30.

³⁴ - Суворов Н. Указ. соч. С. 29.

³⁵ - См.: Фиалковский А. Ф. Новый памятник законов истории Российской. Ч. 1. СПб., 1825.

³⁶ - Цит. по: Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI – XIII веках. М., 1978. С. 19.

³⁷ - См.: Бенешевич В. Н. Синагога в 50 титулах и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914.

³⁸ - См.: Бенешевич В. Н. Древнеславянская Кормчая в XIV титулах без толкования. Ч. 1. СПб., 1906.

³⁹ - Известия на Болгарския археологически институт. Т. IX. София, 1935. С. 143.

⁴⁰ - См.: Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI – XIV веков. М., 1972.

⁴¹ - См.: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1955. № 23. С. 193 – 213. 1959. № 29. С. 38 – 59; Богословские труды. Сборник 2. М., 1961. С. 5 – 61.

⁴² - См., Богословские труды. Сборник 18. М., 1978. С. 136 – 179; Богословские труды. Сборник 25. М., 1984. С. 57 – 153.

⁴³ - См.: Сергий (Старгородский), митрополит. О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его Заместителя – ЖМП, 1931. № 1 и 3; Отношение Церкви к отделившимся от неё обществам – Вестник Русского

- Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1954. № 19. С. 106 – 126.
- ⁴⁴ - См.: Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч.
- ⁴⁵ - Цит. по: Либеро Джероза. Каноническое право. М., 1996. С. 24.
- ⁴⁶ - См.: Lexicon fuer Theologie end Kirche. Bd. Freiburg, 1960. S. 1280 – 1302.
- ⁴⁷ - Ballerini, Petrus et Hieronimus. De antiquis tum editis, tum enesitis collectionibus et collectoribus canonum. Venetia. 1778.
- ⁴⁸ - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 31.
- ⁴⁹ - Павлов А. С. Указ. соч. С. 31.
- ⁵⁰ - Н. Heimerl-H. Pree. Kirchenrecht-Allgemeine Normen und Eherecht. Wein – N-Y, 1983. S. 20 – 22.
- ⁵¹ - Павлов А. С. Указ. соч. С. 38.
- ⁵² - См. там же. С. 40.
- ⁵³ - Юстин Поповић, архимандрит. Догматика Православне Цркве. Кн. 3. Београд, 1978. С. 257.
- ⁵⁴ - Цит. по: Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. С. 52.
- ⁵⁵ - Там же.
- ⁵⁶ - Киприан, святой священномученик, епископ Карфагенский. Творения. Т. 1. Киев, 1891. С. 357.
- ⁵⁷ - Матфей Властарь. Алфавитная Синтагма. Изд. 2-е. Симферополь, 1901. С. 183 – 184.
- ⁵⁸ - Цит. по: Троицкий С. В. Церковное право. Машинопись. Библиотека МДА. С. 47 – 48.
- ⁵⁹ - Там же.
- ⁶⁰ - Цит. по: Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. Париж, 1959. С. 342, 344.
- ⁶¹ - Там же. С. 373.
- ⁶² - Цит. по: Остроумов М. Очерк православного церковного права. Харьков, 1893. С. 146.
- ⁶³ - Суворов Н. Указ. соч. С. 135 – 136.
- ⁶⁴ - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 43.
- ⁶⁵ - Там же. С. 42.
- ⁶⁶ - См.: Суворов Н. Указ. соч. С. 135 – 136.
- ⁶⁷ - Постановления Апостольские (в русском переводе). Казань, 1864. С. 254, 286.

- 68 - Migne. Patrologia Graeca. Т. XX. Р. 10.
- 69 - См. Глубоковский Н. Н. Дидакалия и Апостольские постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению. София, 1935. С. 111 – 115.
- 70 - См.: Суворов Н. Указ. соч. С. 146.
- 71 - Там же. С. 147; Павлов А. С. Указ. соч. С. 146.
- 72 - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 89.
- 73 - Правила святых Апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец с толкованиями. Вып. 2, М., 1912. С. 5.
- 74 - Пётр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский. Дисциплинарные труды первых четырёх Вселенских Соборов (перевод с французского). Машинопись. Библиотека МДА, 1982. С. 336.
- 75 - Правила святых апостолов... Вып. 2. С. 127.
- 76 - Пётр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский. Указ. соч. С. 145.
- 77 - См. там же. С. 419 – 424.
- 78 - Hefele. Conciliengeschichte. Bd. III. S. 382.
- 79 - Правила святых апостол... Вып. 2. С. 299.
- 80 - Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Вып. 1. М., 1912. С. 5.
- 81 - Пётр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский. Указ. соч. С. 419 – 420.
- 82 - Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Вып. 1. М., с. 58.
- 83 - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 100.
- 84 - Пётр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский. Указ. соч. С. 421.
- 85 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 52.
- 86 - Правила святых Поместных соборов с толкованиями. Вып. 1. С. 84.
- 87 - Пётр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский. Указ. соч. С. 422.
- 88 - P. -P. Ioannou. Pape, consile et patriarches dans la tradicion canonique juisqu au IX secle. Roma, 1962. P. 100 – 101.
- 89 - Пётр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский. Указ. соч. С. 422.
- 90 - См.: Богословские труды. Сборник 4. М., 1968. С. 12 – 13.
- 91 - См.: Павлов А. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897. С. 39 – 40.
- 92 - См.: Суворов Н. Указ. соч. С. 141.

- ⁹³ - См.: Павлов А. С. Указ. соч. С. 52.
- ⁹⁴ - См.: Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 101..
- ⁹⁵ - Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. Вып. 1. С. 282.
- ⁹⁶ - Алексей Николин, священник. Церковь и государство. (История правовых отношений). М., 1997. С. 32.
- ⁹⁷ - Maxime des Sardes, metropolitte. Le Patriarchat oecumenique dans l'Eglise Orthodoxe. Paris, 1975.
- ⁹⁸ - Бердников И. С. Краткий курс церковного права Православной церкви. Вып. 1. Изд. 2-е. Казань, 1903. С. 73.
- ⁹⁹ - Honigman E. Trois memoires de histoire et de geographie de Orient Chretien. Brusselles, 1961. P. 56 – 60.
- ¹⁰⁰ - Павлов А. С. Указ. соч. С. 72.
- ¹⁰¹ - См.: Павлов А. С. Указ. соч. С. 72.
- ¹⁰² - Там же. С. 74.
- ¹⁰³ - См.: Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 196.
- ¹⁰⁴ - Там же. С. 196 (прим. 9).
- ¹⁰⁵ - См.: Каллист, иеромонах. Номоканон святого Фотия, Патриарха Константинопольского. М., 1899.
- ¹⁰⁶ - Бенешевич В. Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 833 года. СПб., 1905. С. 229 – 230.
- ¹⁰⁷ - См.: Павлов А. С. Указ. соч. С. 75 – 76; Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 197 – 198; Biener F. A. Das kanonische Recht der griechischen Kirche. Dresden, 1853. S. 195 – 196.
- ¹⁰⁸ - Honigman E. Trois memoires de histoire et de geographie de l'Orient Chretien. Bruselles, 1961. P. 56 – 60.
- ¹⁰⁹ - См.: Щапов Я.Н. Указ. соч. С. 51.
- ¹¹⁰ - Павлов А. С. Указ. соч. С. 51.
- ¹¹¹ - Там же. С. 77 – 78.
- ¹¹² - Бенешевич В. Н. Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 года. СПб., 1905. С. 100 (прим. 1).
- ¹¹³ - См. там же. С. 7.
- ¹¹⁴ - Там же. С. 7 – 9.
- ¹¹⁵ - См.: Павлов А. С. Указ. соч. С. 65.
- ¹¹⁶ - См.: Суворов Н. Указ. соч. С. 150 – 151.
- ¹¹⁷ - Бенешевич В. Н. Указ. соч. С. 100 (прим. 1).

- 118 - См.: Hergenrother, Ph. Photius, Patriarch von Constantinopel. Regensburg, 1861. S. 109.
- 119 - См.: Beveregius. Synodicon sive Pandecta canonum. 1672. P. XV.
- 120 - См.: Иоанн, архимандрит. Опыт курса церковного законоведения. Вып. 1. СПб., 1851. С. 1022.
- 121 - См.: Красножен М. Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Юрьев, 1911. С. 88 (прим. 2).
- 122 - См.: Суворов Н. Указ соч. С. 108; Павлов А. С. Указ. соч. С. 90 – 92 и др.
- 123 - Красножен М. Указ. соч. С. 105.
- 124 - См.: Павлов А. С. Указ. соч. С. 92.
- 125 - Там же. С. 93.
- 126 - Красножен М. Указ. соч. С. 146.
- 127 - Там же. С. 134 – 135.
- 128 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 96.
- 129 - Матфей Властарь. Алфавитная Синтагма. С. IV.
- 130 - См.: Павлов А. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897. С. 39 – 40.
- 131 - Алмазов А. И. Законоправильник при русском Требнике. СПб., 1902. С. 100.
- 132 - См.: Павлов А. С. Указ. соч. С. 53 – 54.
- 133 - Там же. С. 62 – 63.
- 134 - Цит. по: Троицкий С. В. Церковное право. С. 99.
- 135 - Суворов Н. Указ. соч. С. 171.
- 136 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 111.
- 137 - См.: Щапов Я. Н. Указ. соч. С. 90.
- 138 - Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1959. № 1 – 3. С. 113.
- 139 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 113.
- 140 - См.: Щапов Я. Н. Указ. соч. С. 121.
- 141 - См. в частности: Белић. Учесће св. Савве и његове школе у стваранју нове редакције српских хирилских споменика – Светосавски Зборник 1. Београд, 1938. С. 251 – 264.
- 142 - См.: Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 210.

- ¹⁴³ - См.: Slovo (Zagreb). Вр. 4 – 5. 1955. S. 111 – 122.
- ¹⁴⁴ - Цит. по: Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI – XIII веках. М., 1978. С. 123 (прим. 21).
- ¹⁴⁵ - Там же. С. 123.
- ¹⁴⁶ - Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата. 1959. № 23. С. 203.
- ¹⁴⁷ - Цит. по: Суворов Н. Учебник церковного права. С. 172.
- ¹⁴⁸ - См.: Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 210 (прим. 6).
- ¹⁴⁹ - См.: Павлов А. С. Курс церковного права. С. 138.
- ¹⁵⁰ - Российское законодательство X – XX веков. Т. 1. М., 1984. С. 149.
- ¹⁵¹ - См.: Карамзин Н. М. История Государства Российского. Т. 1. Изд. 1-е. СПб., 1816. С. 482 – 485.
- ¹⁵² - См.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. Пол. 1. Изд. 2-е. М., 1901. С. 618 – 619.
- ¹⁵³ - См.: Суворов Н. Указ. соч. С. 174.
- ¹⁵⁴ - См.: Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии. Киев, 1825. С. 7 (прим.).
- ¹⁵⁵ - См.: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Кн. 2. М., 1995. С. 90 – 94.
- ¹⁵⁶ - См.: Неволин В. Полное собрание сочинений. Т. IV. М., 1859. С. 294 – 295.
- ¹⁵⁷ - Павлов А. С. Указ. соч. С. 134 – 135, 149.
- ¹⁵⁸ - Российское законодательство X – XX веков. Т. 1. М., 1984. С. 164.
- ¹⁵⁹ - Павлов А. С. Указ. соч. С. 150.
- ¹⁶⁰ - См.: Юшков С. В. Общественно-политический строй и право Киевского государства. М., 1949. С. 211 – 216.
- ¹⁶¹ - Российское законодательство X – XX веков. Т. 1. М., 1984. С. 164.
- ¹⁶² - См.: Щапов Я. Н. Канонические уставы и Церковь в Древней Руси XI – XIV веков. М., 1972. С. 301 – 302, 257.
- ¹⁶³ - Kaiser, Daniel H. The Growth of the Law in Medieval Russia. Princeton, 1980. P. 54 – 58.
- ¹⁶⁴ - Российское законодательство X – XX веков. Т. 1. М., 1984. С. 191.
- ¹⁶⁵ - Там же. С. 224.
- ¹⁶⁶ - Полное собрание русских летописей. Т. 2. Спб., 1845. С. 81 – 82.
- ¹⁶⁷ - Павлов А. С. Указ. соч. С. 157.

- 168 - Цит. по: Павлов А. С. Курс церковного права. С. 166.
- 169 - Там же. С. 168.
- 170 - Российское законодательство X – XX веков. Т. 3. М., 1985. С. 77.
- 171 - Там же. С. 85.
- 172 - Там же. С. 158.
- 173 - Суворов Н. Указ. соч. С. 186.
- 174 - Там же. С. 504.
- 175 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 185.
- 176 - См.: Определения и постановления Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917 – 1918. М., 1994.
- 177 - Цит. по: Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917 – 1943. М., 1994. С. 413.
- 178 - Там же. С. 413.
- 179 - Церковный вестник, 1927. № 3. С. 3.
- 180 - Либери Джероза. Каноническое право в Католической Церкви. М., 1996. С. 80.
- 181 - Там же. С. 83.
- 182 - См. там же. С. 84.
- 183 - См.: Филарет, митрополит. Пространный христианский катехизис. С. 50.
- 184 - Цит. по: Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 250.
- 185 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 192.
- 186 - Там же. С. 190 – 191.
- 187 - Цит. по: Павлов А. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897. С. 352 – 353.
- 188 - Цит. по: С. В. Булгаков. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Ч. 2. М., 1993. С. 986.
- 189 - См.: указ. соч. С. 209.
- 190 - Там же. С. 209.
- 191 - Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Казань, 1888. С. 42.
- 192 - Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1967. № 59. С. 171 – 1175.
- 193 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 199 – 200.

- 194 - См. там же. С. 197.
- 195 - Там же.
- 196 - «Устав Русской Православной Церкви», изданный Архиерейским Собором 2000 г. (здесь и далее цитируется с указанием главы и параграфа в самом тексте).
- 197 - Суворов Н. Указ. соч. С. 338.
- 198 - Цит. по: Троицкий С. В. Указ. соч. С. 169.
- 199 - Патриарх Сергей и его духовное наследие. М., 1947. С. 54.
- 200 - Maxime des Sardess, metropolite. Le Patriarchat oecumenique dans l'Eglise Orthodoxe. Paris, 1975. P. 73.
- 201 - Ibidem. P. 76.
- 202 - Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Духовной Академии. 1912 г. Киев, 1913. С. 228.
- 203 - Суворов Н. Указ. соч. С. 166.
- 204 - Там же.
- 205 - Цит. по: Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Духовной Академии. 1912 г. Киев, 1913. С. 230.
- 206 - Там же. С. 231 (прим. 3 – 4).
- 207 - См. там же. С. 237 (прим. 2).
- 208 - См. там же. С. 236 (прим. 1).
- 209 - См. там же.
- 210 - См. там же. С. 242.
- 211 - См. там же. С. 242 – 243.
- 212 - Там же. С. 304.
- 213 - Там же. С. 302.
- 214 - Там же. С. 306.
- 215 - Там же.
- 216 - Мышцын В. Устройство христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 368.
- 217 - См.: Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Духовной академии. 1912 г. Киев. С. 271.
- 218 - Там же. С. 272.
- 219 - Там же. С. 249.
- 220 - См.: Суворов Н. Указ. соч. С. 215 – 216.
- 221 - Инструкция благочинному приходских церквей. С. 260.

- 222 - ПСЗ РИ. № 46974.
- 223 - С. В. Булгаков. Настольная книга для священно-церковнослужителей. М., 1993. Т. 1. С. 758 – 759.
- 224 - Там же. С. 759.
- 225 - Духовный Регламент. Изд. 4-е. М., 1897. С. 32.
- 226 - Раннехристианские отцы церкви. Антология. Брюссель, 1978. С. 142.
- 227 - Там же. С. 284.
- 228 - Там же. С. 446.
- 229 - См.: Казанский Пётр. История православного монашества на Востоке. Ч. 1. М., 1854. С. 29 – 38.
- 230 - См.: Суворов Н. Указ. соч. С. 408.
- 231 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 215 – 216.
- 232 - Там же. С. 216.
- 233 - См.: Свод законов Российской Империи. Т. IX; Законы о состояниях. СПб., 1857. С. 57.
- 234 - ЖМП. 2000. № 10.
- 235 - ЖМП. 2000. № 10.
- 236 - ЖМП. 1973. № 12. С. 64.
- 237 - Migne. Patrologia Latina. Т. XXII. Р. 468.
- 238 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 221.
- 239 - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 654.
- 240 - Там же.
- 241 - Определения и постановления Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917 – 1918. М., 1994. Вып. 4. С. 34.
- 242 - ЖМП. 2000, № 10. С. 14.
- 243 - ЖМП. 2000Б № 10. С. 14.
- 244 - См.: Николай Афанасьев, протопресвитер. Церковь Духа Святого. С. 286.
- 245 - Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1972. № 80. С. 245 – 255.
- 246 - Цит. по: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1967. № 60. С. 237.
- 247 - См.: К Церковному Собору. Сборник. Спб., 1906. С. 9, 23.
- 248 - Сергий (Страгородский), архиепископ. О составе ожидаемого

чрезвычайного Поместного Собора Российской Церкви. СПб., 1905. С. 5 – 6.

249 - Там же. С. 10.

250 - Там же. С. 27.

251 - Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1967. № 60. С. 242.

252 - Там же. С. 244.

253 - Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Изд. 3-е. М., 1886. С. 131.

254 - Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1967. № 60. С. 246.

255 - Там же. С. 247.

256 - Там же. С. 247 – 248.

257 - См.: Голубинский Е. Е. История Русской Церкви. Т. 2. Пол. 2. М., 1900. С. 430.

258 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 281.

259 - Богословские труды. Сборник 4. М., 1968. С. 12 – 13.

260 - Сергей, митрополит. Послание митрополиту Агафангелу. (Рукопись).

261 - Цит. по: И. Юркович. Каноническое право. О народе Божиим. М., 1995. С. 59 – 60.

262 - P.-P. Ioannou. Papa, concile et patriarches dans la tradition canonique jusqu'au IX siecle. Roma, 1962.

263 - Ibidem. P. 41.

264 - Ibidem. P. 39.

265 - Ibidem.

266 - Tillar J.-M.-R. Eglise d'eglises. Paris, 1987. P. 386.

267 - Tillar J.-M.-R. L'Eveque de Rome. Paris, 1987. P. 195.

268 - См., например: Congar J. Le Mystere du Temple. Paris, 1958.

269 - Суворов Н. Указ. соч. С. 39.

270 - Там же. С. 40.

271 - Цит. по: ЖМП. 1947. № 11. С. 35.

272 - Никодим Милаш. Т. 1. С. 374.

273 - Заозерский Николай. О церковной власти. Сергиев Посад. 1984. С. 235.

- 274 - Там же. С. 223.
- 275 - См.: Гидулянов П. В. Восточные Патриархи в период четырёх первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908. С. 360; Болотов В. В. Из церковной истории Египта. Архимандрит Тавенниотов Владимир при Константинопольском дворе в 431 году. Ч. 1. С. 216.
- 276 - См.: Заозерский Николай. Указ. соч. С. 241 – 242.
- 277 - Там же. С. 246 – 247.
- 278 - Гидулянов П. В. Указ. соч. С. 494.
- 279 - См., например: Аксаков Н. Патриаршество и каноны. СПб., 1906.
- 280 - Симеон, архиепископ Фессалоникийский. Труды. М., 1916. С. 159 – 162.
- 281 - Цит. по: Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. С. 336 – 337 (примечание).
- 282 - Там же. С. 336.
- 283 - Голубинский Е. Е. Указ. соч. Т. 1. С. 259.
- 284 - Там же. С. 264.
- 285 - Там же. С. 268.
- 286 - Цит. по: Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковно-историческая конференция. Киев. 21 – 28 июля 1986 года. Материалы. М., 1988. С. 108.
- 287 - Цит. по: Карташев А. В. Указ. соч. Т. 1. С. 371.
- 288 - Там же. С. 391.
- 289 - Суворов Н. Указ. соч. С. 95.
- 290 - Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. М., 1992. С. 37.
- 291 - См. : Сеницына Н. В. Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции. М., 1998. С. 299 – 305.
- 292 - Идея Рима в Москве XV – XVI века. Источники по истории русской общественной мысли. Roma, 1989. С. 187.
- 293 - Там же. С. 147.
- 294 - Сеницына Н. В. Указ. соч. С. 302.
- 295 - Идея Рима в Москве... С. 145.
- 296 - Там же. С. 144.
- 297 - Там же. С. 145.
- 298 - Там же. С. 147.

- 299 - Там же. С. 187.
- 300 - Цит. по: Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 371.
- 301 - Цит. по: Суворов Н. Указ. соч. С. 99.
- 302 - Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 347.
- 303 - Цит. по: Георгий Флоровский, протоиерей. Указ. соч. С. 86.
- 304 - Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 366.
- 305 - Там же. С. 353.
- 306 - Цит. по: Георгий Флоровский, протоиерей. Указ. соч. С. 86.
- 307 - Цит. по: Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 373.
- 308 - Там же. С. 369 – 370.
- 309 - К церковному собору. С. 127.
- 310 - Там же. С. 128.
- 311 - Там же. С. 146.
- 312 - Сергей (Старгородский), архиепископ. О составе ожидаемого чрезвычайного Поместного Собора Российской Церкви. СПб., 1905. С. 5 – 6.
- 313 - Там же. С. 10.
- 314 - Там же. С. 27.
- 315 - ЖМП. 1987. № 11. С. 5.
- 316 - См.: Православная мысль. Париж, 1942. С. 88.
- 317 - Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Т. 2. М., 1994. С. 228 – 229.
- 318 - Там же. С. 356.
- 319 - Там же. С. 347.
- 320 - Там же. С. 283 – 284.
- 321 - Там же. С. 383.
- 322 - Определения и постановления Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917 – 1918. М., 1994. Вып. 4. С. 34.
- 323 - Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Т. 3. М., 1994. С. 45.
- 324 - Там же. С. 50.
- 325 - Церковный вестник. 1927. № 3. С. 3.
- 326 - Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917 – 1943. М., 1994. С. 413.

- 327 - Там же.
- 328 - Положение об управлении Русской Православной Церковью. М., 1945. С. 1.
- 329 - Там же. С. 2.
- 330 - Там же.
- 331 - Там же.
- 332 - Там же.
- 333 - Там же.
- 334 - См.: Устав об управлении Русской Православной Церковью. М., 1989.
- 335 - Сергей (Старгородский), архиепископ. О составе ожидаемого чрезвычайного Поместного Собора Российской Церкви. СПб., 1905. С. 5 – 6.
- 336 - Там же. С. 10.
- 337 - Цит. по: К. Е. Скурат. История Поместных Православных Церквей. Т. 2. М., 1994. С. 97.
- 338 - См.: Закон и устав Српске Православне Цркве. Ниш, 1931 (учтены также последующие изменения, внесённые в Устав).
- 339 - См.: Румынская Православная Церковь. Канонический сборник. Московская Патриархия. ОВЦС. Машинопись. 1951.
- 340 - См.: Устав Българската Православна Църква. София, 1951 (учтены также последующие изменения, внесённые в Устав).
- 341 - См.: The Constitution of the Church of Greece. Athenes, 1969.
- 342 - Цит. по: Алексей Николин, священник. Церковь и государство. (История правовых отношений). М., 1997.
- 343 - См.: Codex Juris Canonis. Vatican.
- 344 - Цит. по: Юркович И. О народе Божиим. М., 1995. С. 64 – 65.
- 345 - Определения и постановления Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917 – 1918. М., 1994. Вып. 4. С. 14.
- 346 - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 359.
- 347 - Раннехристианские отцы церкви. С. 69.
- 348 - Цит. по: Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 362 – 363.
- 349 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 239.
- 350 - Духовный регламент. Изд. 4-е. М., 1897. С. 76 – 77.
- 351 - Деяния Священного Собора Российской Православной Церкви. Т.

5. М., 1996. С. 232.

³⁵² - Там же. С. 269 – 270.

³⁵³ - Определения и постановления Священного Собора Российской Православной Церкви. 1917 – 1918. М., 1994. Вып. 1. С. 18

³⁵⁴ - Там же. С. 18 – 19.

³⁵⁵ - Там же. С. 19.

³⁵⁶ - Там же. С. 20.

³⁵⁷ - Там же. С. 28 – 29.

³⁵⁸ - Там же. С. 29.

³⁵⁹ - Там же. С. 31.

³⁶⁰ - Там же. Вып. 3. С. 42.

³⁶¹ - Вопрос о разукрупнении епархий ставился в истории Русской церкви не раз, в частности, на совещании епископов, состоявшемся в Москве в 1856 году под председательством святителя Филарета Московского.

³⁶² - Положение об управлении Русской Православной Церкви. М., 1945. С. 4.

³⁶³ - Там же. С. 4.

³⁶⁴ - Там же.

³⁶⁵ - Там же.

³⁶⁶ - Устав об управлении Русской Православной Церкви. М., 1945. С.

4.

³⁶⁷ - Заозерский Н. Что есть православный приход и чем он должен быть. Сергиев Посад, 1912. С. 85.

³⁶⁸ - Там же. С. 87.

³⁶⁹ - Там же. С. 3.

³⁷⁰ - Там же.

³⁷¹ - Там же.

³⁷² - Там же. С. 4.

³⁷³ - Там же. С. 2.

³⁷⁴ - Там же.

³⁷⁵ - Определения и постановления Священного Собора Православной Российской Церкви. 1917 – 1918. М., 1994. Вып. 3. С. 10.

³⁷⁶ - Там же.

³⁷⁷ - Там же. С. 13.

- 378 - ЖМП. 1961. № 8. С. 16.
- 379 - См.: Сергей Гордун, священник. Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 год – ЖМП. 1993. № 1. С. 19.
- 380 - См.: Устав об управлении Русской Православной Церкви. 1989.
- 381 - См.: Пётр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский. Указ. соч. С. 336.
- 382 - Определения и постановления Священного Собора Русской Православной Церкви. 1917 – 1918. М., 1994. Вып. 2. С. 9.
- 383 - Там же. С. 10.
- 384 - Цит. по: Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 42.
- 385 - Там же. С. 438.
- 386 - Цит. по: Богословские труды. Сборник 7. М., 1971. С. 175 – 176.
- 387 - Там же. С. 176.
- 388 - Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1983. № 113. С. 245.
- 389 - Цит. по: Богословские труды. Сборник 7. М., 1971. С. 178.
- 390 - Цит. по: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1983. № 113. С. 255.
- 391 - Там же. С. 257.
- 392 - См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. Т. 1. С. 65 – 66.
- 393 - См.: Деяния Совещания глав и представителей автокефальных православных церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. М., 1949. Т. 2. С. 430.
- 394 - Цит. по: Богословские труды. Сборник 7. М., 1971. С. 176.
- 395 - Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1983. № 113. С. 260.
- 396 - Богословские труды. Сборник 7. М., 1971. С. 207.
- 397 - Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1983. № 113. С. 261.
- 398 - ЖМП. 1967. № 8. С. 1.
- 399 - Цит. по: Суворов Н. Учебник церковного права. С. 290.
- 400 - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 664 – 665.
- 401 - Русская Православная Церковь и право. М., 1999. С. 428.
- 402 - Темниковский Е. К вопросу о канонизации святых. Ярославль, 1903. С. 4.

- 403 - Цит. по: Темниковский Е. К вопросу о канонизации святых. Ярославль, 1903. С. 28 – 29.
- 404 - Голубинский Е. Е. История канонизации святых в Русской церкви. Изд. 2-е. М., 1903. С. 13.
- 405 - Там же. С. 16.
- 406 - Темниковский Е. Указ. соч. С. 19 – 20.
- 407 - Там же. С. 62 – 63.
- 408 - Там же. С. 68.
- 409 - Канонизация святых в XX веке. М., 1999. С. 47.
- 410 - Голубинский Е. Е. Указ. соч. С. 292 – 294.
- 411 - Канонизация святых. С. 50 – 51.
- 412 - Темниковский Е. Указ. соч. С. 56 – 57.
- 413 - ЖМП. 1978. № 4. С. 2.
- 414 - ЖМП. 2000. № 9. С. 65.
- 415 - Суворов Н. Указ. соч. С. 251 – 252, 215.
- 416 - Там же. С. 211.
- 417 - Пётр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский. Указ. соч. С. 25.
- 418 - Суворов Н. С. Указ. соч. С. 266.
- 419 - Российское законодательство X – XX веков. Т. 1. М., 1984. С. 169.
- 420 - См.: Павлов А. С. Указ. соч. С. 404.
- 421 - Там же. С. 410.
- 422 - Там же. С. 412.
- 423 - См.: Российское законодательство X – XX веков. Т. 2. М., 1985. С. 61, 119.
- 424 - См.: Устав об управлении Русской Православной Церкви. 1989.
- 425 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 419.
- 426 - Суворов Н. Указ. соч. С. 284.
- 427 - Духовный регламент. С. 39.
- 428 - Там же.
- 429 - Алексей II, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Обращение к клиру и приходским советам города Москвы на Епархиальном собрании 21 декабря 1995 года. М., 1996. С. 17 – 18.
- 430 - Там же. С. 18.
- 431 - Цит. по: Суворов Н. Учебник церковного права. С. 290.
- 432 - Определения и постановления Священного Собора Православной

Российской Церкви. 1917 – 1918. М., 1996. С. 17 – 18.

433 - Цит. по: Павлов А. С. Указ. соч. С. 428.

434 - Дигесты Юстиниана. М., 1984. С. 370.

435 - Там же. С. 370.

436 - Писания мужей апостольских. М., 1862. С. 429.

437 - См.: Павлов А. С. Указ. соч. С. 365.

438 - См.: Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Казань, 1888. С. 98 – 101.

439 - Цит. по: ЖМП. 1989. № 3. С. 76.

440 - См.: Булгаков С. В. Указ. соч. С. 1118.

441 - Свод законов Российской империи. Т. X. Ч. 1. С. 365.

442 - Руководство для сельских пастырей. М., 1887. Л. 6.

443 - Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского, по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1887. С. 477 – 479.

444 - Бердников И. С. Указ. соч. С. 81 – 82.

445 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 358.

446 - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 628.

447 - Феофан (Говоров), епископ. Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 474.

448 - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 632.

449 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 379.

450 - Российское законодательство X – XX веков. Т. 1. М., 1984. С. 190.

451 - Духовный регламент. С. 115 – 116.

452 - ПСЗ. Т 16. № 12060.

453 - Там же.

454 - ПСЗ. Т 16. № 12121.

455 - Русская Православная Церковь в советское время. Кн. 1. М., 1995. С. 114.

456 - Там же.

457 - См. там же. С. 364.

458 - Русская Православная Церковь и право. М., 1999. С. 123.

459 - См. там же. С. 186.

460 - Там же. С. 123.

461 - Там же. С. 123 – 124.

- 462 - Гражданский кодекс Российской Федерации. М., 1996. С. 486.
- 463 - Гражданский кодекс Российской Федерации. М., 1996. С. 486
- 464 - См.: Павлов А. С. Указ. соч. С. 448.
- 465 - Павлов А. С. Указ. соч. С. 301 – 302.
- 466 - Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. Т. 1. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1996. С. 505.
- 467 - См. там же. С. 505 – 506.
- 468 - ЖМП. 2000. № 10. С. 14.
- 469 - ЖМП. 2000. № 10. С. 24.
- 470 - Василий Великий. Творения. Т. 3. СПб., 1850. С. 138.
- 471 - Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. Т. 1. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1996. С. 208.
- 472 - Там же. С. 209.
- 473 - Сократ Схоластик. Церковная история. СПб., 1850. С. 101.
- 474 - Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. Т. 1. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1996. С. 587 – 591.
- 475 - См.: Иларион, архимандрит. Единство Церкви и всемирная конференция христианства. Сергиев Посад, 1917. С. 43.
- 476 - Там же.
- 477 - ПСЗ РИ. Т. 5. № 3225.
- 478 - См.: Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. Т. 1. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1996. С. 589 – 591.
- 479 - Там же. С. 591.
- 480 - См.: Чтения в Императорском обществе истории и древностей при Московском Университете. М., 1876. Кн. 3. С. 37 – 38.
- 481 - СГГД. Ч. 2. М., 1819. Т. 201. С. 421.
- 482 - Деяния Московских соборов 1666 и 166 годов. М., 1881. С. 74.
- 483 - Требник (Петра Могилы). Киев, 1646. С. 164.
- 484 - ПСЗ РИ. Т. 6. № 4009.
- 485 - Церковные Ведомости. 1888. № 28.
- 486 - С. В. Булгаков. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Ч. 2. М., 1993. С. 1017.

- 487 - Митрополит Сергей. Отношение Церкви Христовой к отделившимся от неё обществам. ЖМП. 1931. № 2. С. 6.
- 488 - Правила Православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истринского. Т. 1. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. 1996. С. 668.
- 489 - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 668.
- 490 - В. В. Болотов. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 2. М., 1994. С. 26.
- 491 - Там же. С. 35 – 36.
- 492 - Плиний Младший. Письма. М., 1983. С. 205.
- 493 - Там же. С. 206.
- 494 - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 680.
- 495 - Там же. С. 681.
- 496 - Там же. С. 681 – 682.
- 497 - Там же. С. 683.
- 498 - Там же.
- 499 - Цит. по: Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 216.
- 500 - ПСЗ. Т. 16. № 11598.
- 501 - Цит. по: Смолич И. К. История Русской церкви. 1700 – 1917. Ч. 1. М., 1996. С. 191.
- 502 - ПСЗ. Т. 16. № 11643.
- 503 - Там же.
- 504 - См.: Карташев А. В. Указ. соч. Т. 2. С. 486 – 487.
- 505 - ПСЗ. Т. 16. № 12234.
- 506 - ПСЗ. Т. 16. № 12279.
- 507 - ПСЗ. Т. 17. № 12312.
- 508 - ПСЗ. Т. 17. № 12573.
- 509 - ПСЗ. Т. 18. № 12909.
- 510 - ПСЗ. Т. 18. № 13286.
- 511 - Цит. по: Наследование Российского Императорского Престола. Изд. 2-е. М., 1999. С. 98 – 99.
- 512 - Цит. по: Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 418.
- 513 - Там же.
- 514 - Градовский А. Начала русского государственного права. СПб., 1875. Т. 1. С. 151.

- ⁵¹⁵ - Суворов Н. С. Курс церковного права. Ярославль, 1889. Т. 1. С. 364.
- ⁵¹⁶ - Казанский П. Е. Власть Всероссийского Императора. Одесса, 1913. С. 162, 253.
- ⁵¹⁷ - Цит. по: Рейснер М. А. Государство и верующая личность. Сборник статей. СПб., 1905. С. 417.
- ⁵¹⁸ - Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Т. 2. М., 1994. С. 151 – 152.
- ⁵¹⁹ - Там же. С. 253.
- ⁵²⁰ - Русская Православная Церковь в советское время. Кн. 1. М., 1995. С. 114.
- ⁵²¹ - Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 – 1918 годов. М., Т. 4. 1994. С. 14.
- ⁵²² - Собрание определений и постановлений Священного Собора. Вып. 2. С. 6 – 7.
- ⁵²³ - Цит. по: Одинцов М. И. Государство и церковь. 1917 – 1938. М., 1991. С. 33 – 34.
- ⁵²⁴ - Русская церковь в советское время (1917 – 1991). Материалы и документы по истории отношений между церковью и государством. М., 1995. Кн. 1. С. 324.
- ⁵²⁵ - См.: Сергей Гордун, священник. Русская Православная Церковь в период с 1943 по 1970 год – ЖМП. 1993. № 1. С. 19.
- ⁵²⁶ - Русская Православная Церковь в советское время (191 – 1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и церковью. М., 1995. Кн. 2 С. 128.
- ⁵²⁷ - Там же.
- ⁵²⁸ - Там же. С. 141.
- ⁵²⁹ - Там же. С. 280.
- ⁵³⁰ - Там же. С. 285.
- ⁵³¹ - Там же. С. 288.
- ⁵³² - Там же.
- ⁵³³ - Русская Православная Церковь и право. М., 1999. С. 110 – 111.
- ⁵³⁴ - Там же. С. 113.
- ⁵³⁵ - Там же. С. 102.
- ⁵³⁶ - Там же. С. 103.
- ⁵³⁷ - Там же. С. 121.

- 538 - Там же. С. 114.
- 539 - Там же. С. 125.
- 540 - Гражданский кодекс Российской Федерации. М., 1996. С. 486 –
487.
- 541 - Русская Православная Церковь и право. М., 1999. С. 311.
- 542 - Там же. С. 314.
- 543 - Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 674.
- 544 - Там же. С. 676 – 677.

Содержание

Церковное право протоиерей Владислав Цыпин	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	13
1.4. Место церковного права в системе права	19
2. Церковное право как наука	24
2.1. Название дисциплины: каноническое и церковное право	25
2.2. Изучение церковного права в древности и в Византии	28
2.3. Церковное право в Греции	30
2.4. Изучение церковного права в России	31
2.5. Каноническое право на Балканах	37
2.6. Изучение церковного права на Западе	38
2.7. Задача, метод и система науки церковного права	42
I. Источники церковного права	45
3. Материальные источники	46
3.1. Материальные и формальные источники права	47
3.2. Божественное право	48
3.3. Церковь, как источник своего права. Божественное право и церковное законодательство	51
3.4. Каноны	52
3.5. Частное церковное законодательство	54
3.6. Статуарное право	55
3.7. Обычай	56
3.8. Мнения авторитетных канонистов	59
3.9. Иерархия правовых норм	60
3.10. Государственное законодательство по церковным делам	61
4. Священное Писание, как источник церковного права	64
4.1. Канон священных книг	65
4.2. Церковный авторитет ветхозаветных правовых норм	67
4.3. Новый Завет, как источник церковного права	69
4.4. Священное Писание и каноны	73
5. Источники церковного права доникейской эпохи	75
5.1. Право Древней Церкви	76

5.1. Право древней церкви	70
5.2. Древнейшие памятники церковного права	77
5.3. «Апостольские Постановления»	78
5.4. «Правила святых Апостолов»	81
5.5. Правила святых отцов доникейской эпохи	86
6. Греческие источники церковного права эпохи Вселенских Соборов	88
6.1. Правила I Вселенского Собора	89
6.2. Правила II Вселенского Собора	90
6.3. Правила Ефесского Собора	91
6.4. IV Вселенский Собор 451 года	93
6.5. Правила Трулльского Собора	95
6.6. II Никейский Собор	96
6.7. Правила Поместных Соборов	97
6.8. Правила святых отцов	101
7. Западные источники церковного права эпохи Вселенских Соборов	104
7.1. Каноны западного происхождения	105
7.2. Декреталы	107
8. Императорские законы, как источник церковного права	108
8.1. Римско-византийское право	109
8.2. «Corpus juris civilis»	110
8.3. Церковная тематика в «Новеллах» Юстиниана	112
8.4. Законы византийских императоров VIII – IX столетий	115
9. Кодификация византийских церковно-правовых источников в эпоху Вселенских Соборов	117
9.1. Классификация законодательных сборников	118
9.2. Канонические сборники	119
9.3. Сборники государственных законов по церковным делам	123
9.4. «Номоканоны»	125
9.5. «Номоканон в XIV титулах»	126
10. Западные сборники церковного права эпохи Вселенских Соборов	130
10.1. Западные канонические сборники IV – VI веков	131
10.2. Западные канонические сборники VII – IX веков	134
11. Источники и сборники церковного права Византии X – XV веков	138
11.1. Постановления Соборов, Патриархов и епископов.	139

Императорские законы	139
11.2. Толкования канонов. Аристин. Зонара. Вальсамон	141
11.3. Византийское церковное право XIV столетия	148
11.4. «Номоканон при Большом Требнике»	150
12. Греческие источники и сборники церковного права эпохи турецкого ига и нового времени.	154
12.1. Сборники эпохи османского ига	155
12.2. Сборники XIX века	156
13. Церковно-правовые источники Балканских Церквей	157
13.1. Первые славянские переводы византийских «Номоканонов»	158
13.2. «Кормчая книга» святого Саввы Сербского	160
13.3. Рукописная «Кормчая» на Руси	163
13.4. Печатная «Кормчая»	165
13.5. Средневековые источники Румынской Церкви	168
14. Источники права Русской Православной Церкви до учреждения Святейшего Синода	169
14.1. Источники византийского происхождения	170
14.2. Русские источники церковного права соборного и иерархического происхождения (до середины XV века)	171
14.3. Источники церковного права государственного происхождения	173
14.4. Источники русского церковного права от середины XV века до учреждения Патриаршества	179
14.5. Источники русского церковного права эпохи Патриаршества	182
15. Источники церковного права синодальной эпохи	185
15.1. Взаимоотношения церкви и государства в синодальную эпоху	186
15.2. «Духовный регламент»	188
15.3. Источники церковного права от издания «Регламента» до начала XX века	190
15.4. Церковное законодательство начала XX века	193
16. Источники церковного права новейшей эпохи	194
16.1. Акты Поместного Собора 1917 – 1918 годов	195
16.2. Источники церковного права 1918 – 1945 годов	196
16.3. Источники церковного права 1945 – 1990 годов	198
16.4. Источники церковного права 1990 – 2000 годов	200

16.4. Источники церковного права 1990 – 2000 годов	200
16.5. Государственные акты, регулирующие деятельность религиозных общин, советской и постсоветской эпохи	204
16.6. Иерархия правовых источников	205
17. Источники права Католической и Протестантских Церквей	207
17.1. Особенности законодательства и источники права Католической Церкви	208
17.2. Средневековые католические сборники канонического права	214
17. 3. Кодексы Католической Церкви	218
17.4. Правовые источники протестантских церквей	223
II. Состав и устройство Церкви	224
18. Состав Церкви	225
18. 1. Глава и члены Церкви	226
18. 2. Клирики и миряне	227
18.3. Монашествующие	228
19. Вступление в Церковь	229
19. 1. Таинство Крещения	230
19. 2. Миропомазание	237
19.3. Присоединение к Церкви	238
19.4. Утрата церковной правоспособности	240
20. Иерархия. Поставление клириков	241
20.1. Высшие и низшие клирики	242
20.2. Избрание на священные степени	244
20.3. Хиротония. Совершители хиротонии	245
20.4. Условия действительности акта поставления	248
21. Требования к кандидату священства. Препятствия к посвящению	252
21.1. Неспособность к священству	253
21.2. Виды препятствий, допускающих диспенсацію	254
21.3. Препятствия физического характера	255
21.4. Препятствия духовного характера	257
21.5. Препятствия социального характера.	261
21.6. Испытания кандидатов	264
22. Правительственная иерархия клириков	265
22.1. Правительственная иерархия епископской степени	266
22.2. Правительственная иерархия пресвитерской степени	273
22.3. Правительственная иерархия диаконской степени.	274

22.4. Отличие степеней священства от степеней правительственной иерархии	276
22.5. Степени правительственной иерархии и церковные должности	277
23. Церковнослужители	279
23.1. Хиротесия церковнослужителей	280
23.2. Степени церковнослужителей	281
23.3. Низшие церковные должности	288
24. Обязанности и права клириков	290
24.1. Обязанности клириков	291
24.2. Права и привилегии клириков	297
25. Монашество и монастыри	303
25.1. Происхождение и сущность монашества	304
25.2. Пострижение	309
25.3. Три чина монашествующих	314
25.4. Монастыри	315
25.5. Монастыри и монашество в России	322
III. Органы церковного управления	327
26. Высшая власть в Церкви	328
26.1. Кафоличность Церкви	329
26.2. Высшая власть в Церкви	331
26.3. Вселенские Соборы	332
26.4. Критика католического учения о главенстве в Церкви	339
26.5. Цезарепапизм и его критика	344
27. Церковь и территория. Церковная диаспора. Автокефальные и автономные Церкви	346
27.1. Территориальный принцип церковной юрисдикции	347
27.2. Диаспора	350
27.3. Автокефалия	352
27.4. Автономные Церкви	359
28. Образование автокефальных Поместных Церквей. Исторический очерк	361
28.1. Древние автокефальные митрополии	362
28.2. Экзархаты	365
28.3. Патриархаты	367
28.4. Католикосаты	370
28.5. Новые автокефальные Церкви	372

28.6. Диптихи	375
29. Высшее управление в Поместных Церквях	380
29.1. Канонические принципы устройства высшего управления в Поместных Церквях	381
29.2. Высшее управление в Патриархатах	385
30. Высшее управление в Русской Церкви до конца XVII века	387
30.1. Русская Церковь в юрисдикции Константинопольского Патриархата	388
30.2. От начала автокефалии до учреждения Патриаршества	393
30.3. Учреждение Патриаршества	397
30.4. Высшее управление в Русской Церкви в эпоху Патриаршества	404
31. Высшее управление Русской Церковью в синодальную эпоху	406
31.1. Период Местоблюстительства	407
31.2. «Духовный регламент» и учреждение Святейшего Синода	409
31.3. Высшее церковное управление в синодальную эпоху	414
31.4. Обер-прокуроры Святейшего Синода	416
31.5. Синодальные учреждения	418
31.6. Проекты преобразования высшего управления Русской Православной Церкви.	420
32. Определения Поместного Собора 1917 – 1918 годов о высшем церковном управлении	424
32.1. Созыв Поместного Собора 1917 – 1918 годов и его состав	425
32.2. Учреждение Патриаршества	427
32.3. Определения Поместного Собора 1917 – 1918 годов об органах высшего церковного управления	431
33. Высшее управление Русской Православной Церковью в период с 1918 по 1988 годы	433
33.1. Высшее церковное управление с 1918 по 1945 год	434
33.2. Поместный Собор 1945 года и «Положение об управлении Русской Православной Церковью»	436
34. Высшее управление Русской Православной Церкви с 1988 по 2000 год	441
34.1. Высшее церковное управление по «Уставу об управлении Русской Православной Церкви» 1988 года	442

34.2. Высшее церковное управление от Поместного Собора 1988 года до Архиерейского Собора 2000 года	448
35. Высшее управление в Русской Православной Церкви по ныне действующему «Уставу» 2000 года	450
35.1. Поместный Собор	451
35.2. Архиерейский Собор	454
35.3. Соотношение полномочий Поместного и Архиерейского Собора	457
35.4. Патриарх Московский и всея Руси	460
35.5. Священный Синод	464
35.6. Синодальные учреждения	469
36. Устройство высшего управления автокефальных Поместных Церквей	471
36.1. Константинопольский Патриархат	472
36.2. Грузинская Православная Церковь	475
36.3. Сербская Православная Церковь	476
36.4. Румынская Православная Церковь	479
36.5. Болгарская Православная Церковь	482
36.6. Элладская Церковь	485
36.7. Сравнительная характеристика устройства высшей власти автокефальных Православных Церквей	489
37. Высшее управление Римско-католической Церковью	491
37.1. Статус Римско-католической Церкви	492
37.2. Папа	493
37.2. Синод епископов	495
37.4. Кардиналы	496
37.5. Римская курия	498
37.6. Легаты	499
37.7. Православная каноническая оценка системы управления Католической Церковью	500
38. Самоуправляемые Церкви и Экзархаты	501
38.1. Самоуправляемые Церкви	502
38.2. Экзархаты	504
39. Епархиальное управление. Канонические основания	505
39.1. Епархия	506
39.2. Епархиальный епископ и его избрание	507
39.3. Органы епархиального управления	513

40. Епархиальное управление в Русской Православной Церкви. Исторический очерк	515
40.1. Епархиальное управление до учреждения Святейшего Синода	516
40.2. Епархиальное управление в синодальную эпоху	518
40.3. Епархиальное управление по определениям Поместного Собора 1917 – 1918 годов.	523
40.4. Епархиальное управление по «Положению об управлении Русской Православной Церкви» 1945 года	527
40.5. Епархиальное управление по «Уставу об управлении Русской Православной Церкви» 1988 года	530
41. Епархиальное управление по ныне действующему «Уставу»	532
41.1. Епархия	533
41.2. Епархиальный архиерей	534
41. 3. Епархиальное собрание	537
41.4. Епархиальный совет	538
41.5. Епархиальное управление и иные епархиальные учреждения	540
41.6. Благодичиния	541
42. Приходское управление. Канонические основания	543
42.1. Образование приходов	544
42.2. Постановление приходского священника	547
42.3. Канонические обязанности приходских клириков	549
43. Приходское управление в Русской Православной Церкви. Исторический очерк	551
43.1. Приходы в досинодальную эпоху	552
43.2. Приходское управление в синодальную эпоху	553
43.3. Приходской устав Поместного Собора 1917 – 1918 годов	557
43.4. Приходское управление по «Положению об управлении Русской Православной Церкви» Поместного Собора 1945 года	559
43.5. Изменения в устройстве приходского управления, внесённые Архиерейским Собором 1961 года	561
43.6. Приходское управление по «Уставу об управлении Русской Православной Церкви» 1988 года	563
44. Приходское управление по ныне действующему «Уставу»	565
44.1. Приход	566
44.2. Настоятель прихода и приходской причт	569

44.3. Коллегиальные органы приходского управления	571
IV. Виды церковной власти	575
45. Власть учения	576
45.1. Власть учения – один из трёх видов церковной власти	577
45.2. Символ веры и другие авторитетные изложения вероучения	578
45.3. Проповедь	580
45.4. Катехизация и школьное обучение религии	583
45.5. Миссионерство	585
45.6. Духовная цензура	587
46. Власть священнодействия	591
46.1. Богослужение	592
46.2. Церковный календарь	595
47. Христианская смерть	600
47.1. Напутствие умирающим	601
47.2. Погребение усопших и их молитвенное поминовение	603
47.3. Кладбища	605
48. Канонизация и почитание святых	607
48.1. Канонизация святых в Православной Церкви	608
48.2. Общечтимые и местночтимые святые	611
48.3. Прославление святых в Русской Церкви в досинодальную эпоху	613
48.4. Канонизация святых в синодальную эпоху	615
48.5. Канонизация святых в советскую эпоху	617
48.6. Канонизация святых при патриархе Алексии II	619
48.7. Почитание подвижников благочестия	624
49. Церковное законодательство	625
49.1. Законодательная церковная власть	626
49.2. Статус и применение канонов	630
49.3. Применение церковных законов и их обязательная сила	634
50. Церковное управление и надзор	636
50.1. Церковное управление	637
50.2. Церковный надзор	639
51. Церковный суд	640
51.1. Экклезиологические основания церковного суда	641
51.2. Суд в Древней Церкви	642
51.3. Церковный суд в Византии	643

51.4. Церковный суд в Древней Руси	645
51.5. Церковный суд в синодальную эпоху	648
51.6. Церковный суд в новейший период истории Русской Православной Церкви	650
51.7. Церковно-судебные инстанции. Исторический очерк	651
51.8. Церковный суд по ныне действующему «Уставу Русской Православной Церкви»	655
52. Церковные наказания	658
52.1. Наказания для мирян	659
52.2. Церковные наказания для духовных лиц	666
V. Брачное право Церкви	673
53. Таинство брака	674
53.1. Определение брака в римском праве	675
53.2. Брак в Ветхом Завете	676
53.3. Догматическое учение о браке как о Таинстве	678
54. Заключение брака в Православной Церкви	681
54.1. Заключение брака в Древней Церкви	682
54.2. Заключение брака в Византии	684
54.3. Заключение брака в Русской Церкви	687
54.4. Браковенчание	693
55. Препятствия к заключению брака	694
55.1. Виды препятствий	695
55.2. Абсолютные препятствия к браку	696
55.3. Условные препятствия к браку	705
55.4. Возможность признания законности ранее незаконного брака	714
56. Последствия вступления в брак. Христианская семья	715
56. 1. Взаимные обязанности супругов	716
56. 2. Взаимные права и обязанности родителей и детей	719
56.3. Незаконнорожденные дети	722
57. Расторжение брака	724
57.1. Прекращение брака	725
57.2. Признание брака недействительным	727
57.3. Развод	728
57.4. Расторжение брака в России	733
VI. Церковное имущество и содержание духовенства	736
58. Имущественные права Церкви	737

58.1. Учение о субъекте собственности церковного имущества	738
58. 2. Церковное имущество в Византии	742
58.3. Имущество Церкви в России. Исторический очерк	744
58. 4. Церковное имущество по ныне действующему законодательству Российской Федерации	748
58.5. Имущество и средства Русской Православной Церкви по ныне действующему «Уставу»	750
58. 6. Церковное имущество на Западе	755
59. Объекты церковного имущества	756
59.1. Священные и церковные предметы	757
59.2. Храм	759
59.3. Иконы	762
60. Содержание духовенства	764
60.1. Канонические принципы, регламентирующие содержание духовенства	765
60.2. Содержание духовенства в России	767
VII. Взаимоотношения Православной Церкви с инославными Церквями, нехристианскими религиями и с государствами	770
61. Православная Церковь и инославные Церкви	771
61.1. Каноны о ересьях и расколах	772
61.2. Каноны о присоединении еретиков и раскольников	774
61.3. Присоединение инославных в Византии и на православном Востоке в эпоху османского ига	780
61.4. Присоединение инославных в Русской Православной Церкви	782
62. Церковь и нехристианские религии	785
62.1. Религиозная статистика	786
62.2. Канонические принципы взаимоотношений христиан с иноверцами	787
63. Христианское учение о государстве	789
63.1. Природа государства с точки зрения церковного права	790
63.2. Отношение Церкви к разным формам государственного устройства	793
64. Модели взаимоотношений Церкви и государства	796
64.1. Церковь вне закона	797
64.2. Симфония Церкви и государства	800

64.3. Средневековая западноевропейская «теократия»	805
64.4. Государственная Церковь	807
64.5. Отделение Церкви от государства	809
64.6. Церковь как корпорация публичного права	810
64.7. Обзор современной ситуации	811
65. Взаимоотношения Церкви и государства в России. Исторический очерк	812
65.1. Церковь и государство в допетровскую эпоху	813
65.2. Синодальная система церковно-государственных отношений	814
65.3. Взаимоотношения церкви и государства при Временном правительстве	825
65.4. Взаимоотношения Церкви и государства в советскую эпоху	828
65.5. Церковно-государственные отношения в 1990-е годы	835
66. Правовой статус Русской Православной Церкви в современном Российском государстве	837
66.1. Конституционный статус Русской Православной Церкви	838
66.2. Статус Русской Православной Церкви в соответствии с Федеральным законом от 26 сентября 1997 года «О свободе совести и о религиозных объединениях»	840
66.3. Иные законодательные акты, регламентирующие церковную жизнь	845
66.4. Перспективы развития российского законодательства о статусе религиозных общин	846
67. Взаимоотношения Церкви и государства	847
67.1. Канонические принципы взаимоотношений Церкви и государства	848
67.2. Взаимоотношения клириков и государственной власти	852
67.3. Православная Церковь в современном мире	855
Примечания	856