



Подготовлено для онлайн библиотеки Киевской Духовной Академии и Семинарии
<http://Lib.kdais.kiev.ua>

УКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ
КИЕВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

В.А. Цыпин

Церковное право

© Сканирование и создание электронного варианта:
Библиотека Киевской Духовной Академии
(www.lib.kdais.kiev.ua)



Киев
2012



Церковное Право

В. А. Цыпин

Часть I. Источники церковного права. Введение.

Церковь и право.

Богочеловеческая природа Церкви. Право. Применимость правовых норм к жизни Церкви. Место церковного права в системе права.

Церковное право как наука.

Название дисциплины: каноническое и церковное право. Изучение церковного права в Византии и Греции. Изучение церковного права в России и на Балканах. Изучение церковного права на Западе. Задача, метод и система науки церковного права.

Источники Церковного права.

Материальные источники.

Божественное право. Церковь как источник своего права. Божественное право и церковное законодательство. Каноны. Частное церковное законодательство. Статуарное право. Обычай. Мнения авторитетных канонистов. Иерархия правовых норм. Государственное законодательство по церковным делам.

Священное Писание как источник права.

Канон Священных книг. Церковный авторитет ветхозаветных правовых норм. Новый Завет как источник церковного права. Апостольские писания как источник церковного права. Священное Писание и каноны.

Источники права доникейской эпохи.

Право древней Церкви. Древнейшие памятники церковного права. “Апостольские Постановления.” “Правила Святых Апостолов.” Правила Святых Отцов доникейской эпохи.

Греческие источники Церковного права. Правила I Никейского Собора.

Правила II Вселенского Собора. Правила Ефесского Собора. IV Вселенский Собор 451 г. Правила Трулльского Собора. II Никейский Собор. Правила Поместных Соборов. Правила Святых Отцов.

Кодификация византийских правовых источников в эпоху вселенских соборов.

Канонические сборники. Римско-Византийское право. Сборники государственных законов по церковным делам. “Номоканоны.”

Западные источники и сборники церковного права эпохи вселенских соборов.

Каноны западного происхождения. Декреталы. Западные канонические сборники IV-VI вв. Западные канонические сборники VII-IX вв.

Источники церковного права византии X-XV веков.

Постановления Соборов, Патриархов и епископов. Императорские законы. Толкования канонов. Аристин. Зонара. Вальсамон. Византийское церковное право XIV столетия.



Церковно-правовые источники балканских церквей.

Первые славянские переводы византийских “Номоканонов.” “Кормчая книга” святого Саввы Сербского. “Кормчая книга” на Руси. “Номоканон при Большом Требнике.” Средневековые источники Румынской Церкви.

Источники права Русской Православной Церкви до учреждения Святейшего Синода.

Источники Византийского происхождения. Русские источники церковного права соборного и иерархического происхождения (до середины XV в.). Источники церковного права государственного происхождения. Источники русского церковного права от середины XV века до учреждения Патриаршества.

Источники церковного права синодальной и новейшей эпохи.

Взаимоотношения Церкви и государства в синодальную эпоху. “Духовный регламент.” Источники церковного права синодальной эпохи. Источники церковного права новейшей эпохи. Иерархия правовых источников.

Источники церковного права на западе.

Источники права Католической Церкви. Средневековые католические сборники канонического права. “Кодекс” Католической Церкви. Правовые источники протестантских церквей.

Часть II. Состав и устройство Церкви.

Вступление в церковь. Состав церкви.

Члены Церкви. Таинство Крещения. Присоединение к Церкви. Утрата церковной правоспособности. Состав Церкви.

Иерархия. Хиротония.

Высшие и низшие клирики. Избрание на священные степени. Хиротония.

Священная и правительственная иерархии.

Священная иерархия. Правительственная иерархия епископской степени. Правительственная иерархия пресвитерской и диаконской степени. Отличие степеней священства от степени правительственной иерархии. Степени правительственной иерархии и церковные должности.

Церковнослужители.

Хиротесия церковнослужителей. Степени церковнослужителей.

Требования к кандидату священства.

Препятствия к посвящению.

Неспособность к священству. Виды препятствий. Препятствия физического характера. Препятствия духовного характера. Препятствия социального характера. Испытания кандидатов.

Права и обязанности клириков.

Права и привилегии клириков. Обязанности клириков.

Монашество. Монастыри.

Происхождение и сущность монашества. Пострижение. Монастыри. Монастыри и монашество в России.

Часть III. Органы церковного управления.



Высшая власть в Церкви.

Кафоличность Церкви. Высшая власть в Церкви. Вселенские Соборы. Критика католического учения о главенстве в Церкви. Цезарепапизм и его критика.

Церковь и территория. Церковная диаспора.

Автокефальные и автономные церкви.

Территориальный принцип церковной юрисдикции. Диаспора. Автокефальные Церкви. Автономные Церкви.

Поместные церкви и высшее управление в них.

Образование поместных Церквей. Экзархаты. Становление Патриархатов. Новые автокефальные Церкви. Диптихи. Устройство высшего управления поместных Церквей. Высшее управление в Патриархатах. Равенство поместных Церквей.

Высшее управление русской церкви до конца XVII века.

Русская Церковь как часть Константинопольского Патриархата.

Русская Церковь от начала автокефалии до учреждения Патриаршества.

Русская Церковь в эпоху Патриаршества.

Высшее управление русской церкви в синодальную эпоху.

Учреждение Святейшего Синода. Изменения в составе Синода. Обер-прокуроры Святейшего Синода. Синодальные учреждения. Проекты преобразования высшего управления Русской Православной Церкви.

Высшее управление Русской Православной Церкви в период 1917-1988 гг.

Поместный Собор 1917-1918 гг. Учреждение Патриаршества. Определения

Поместного Собора 1917-1918 гг. об органах высшего церковного управления.

Высшее церковное управление в период с 1918 по 1945 год. Поместный Собор 1945 г. и Положение об управлении Русской Церкви.

Высшее управление Русской Православной Церкви по ныне действующему уставу от 9 июня 1988 г.

Поместный Собор 1988 г. и принятый им Устав об управлении Русской Православной Церкви. Поместный и Архиерейский Соборы. Патриарх. Священный Синод и синодальные учреждения.

Устройство высшего управления православных поместных церквей.

Сербская Православная Церковь. Румынская Православная Церковь. Болгарская Православная Церковь. Элладская Церковь. Сравнительная характеристик устройства высшей власти автокефальных Православных Церквей.

Высшее управление Римско-католической Церкви.

Папа. Синод епископов. Кардиналы. Легаты. Православная каноническая оценка системы управления Католической Церковью.

Епархиальное управление. Канонические основания.

Епархия. Епархиальный епископ и его избрание. Органы епархиального управления.

Епархиальное управление в Русской Православной Церкви (исторический очерк).

Епархиальное управление до учреждения Святейшего Синода. Епархиальное управление в синодальную эпоху. Епархиальное управление по определениям Поместного Собора 1917-1918 гг. Епархиальное управление по Положению “Об управлении Русской Православной Церкви” 1945 г.

Епархиальное управление по “Уставу ...” 1988 года. Экзархаты.

Органы епархиального управления. Благочиния. Экзархаты.



Приход (канонические основания).

Образование приходов. Поставление приходского священника. Обязанности приходских клириков.

Приход в Русской Православной Церкви.

Приходы в досинодальную эпоху. Приходы в синодальную эпоху. Приходской устав Поместного Собора 1917-1918 гг. Приходское управление по “Положению об управлении ...” Поместного Собора 1945 г. Приходское управление по “Уставу об управлении ...” 1988 г.

Часть IV. Виды церковной власти.

Власть учения.

Три вида церковной власти. Власть учения. Миссионерство. Символ веры и другие авторитетные изложения вероучения. Духовная цензура.

Власть священнодействия.

Богослужение. Храм и иконописание. Церковный календарь.

Христианская смерть. Почитание святых.

Погребение усопших. Канонизация и почитание святых.

Таинство брака.

Брак в Древней Церкви. Заключение брака в Византии. Заключение брака в Русской Церкви.

Препятствия к заключению брака.

Виды препятствий. Абсолютные препятствия к браку. Условные препятствия к браку.

Последствия вступления в брак.

Взаимные обязанности супругов. Взаимные права и обязанности родителей и детей.

Расторжение брака.

Канонические основания, для расторжения брака. Развод. Развод в России.

Правительственная власть Церкви.

Церковное законодательство.

Законодательная церковная власть. Применение церковных законов и их обязательная сила.

Церковное управление и надзор.

Распоряжение церковным имуществом.

Церковное управление. Надзор. Имущественные права Церкви. Содержание духовенства. Распоряжение церковным имуществом.

Церковный суд.

Суд в Древней Церкви. Церковный суд в Византии. Церковный суд в Древней Руси. Церковный суд в синодальную эпоху. Церковный суд в новейший период истории Русской Православной Церкви. Церковно-судебные инстанции.

Церковные наказания.

Наказания для мирян. Церковные наказания для лиц духовных.

Часть V. Отношение Православной Церкви к другим конфессиям и к государству.

Православная Церковь и другие конфессии.

Православная Церковь и инославные церкви. Церковь и нехристианские религии.



Церковь и государство.

Христианское учение о государстве. Симфонические отношения Церкви и государства. Иные системы взаимоотношений между церковной и государственной властью.

Сноски:

Часть I.

Источники церковного права.

Введение.

Церковь и право.

Богочеловеческая природа Церкви.

Являя собой Царство Небесное на земле, Церковь с самого своего рождения обнаружила свою Богочеловеческую природу, которой она отличается от всех иных человеческих обществ, в том числе и религиозных.

Церковь — это Божественное учреждение, в котором Святой Дух подает людям благодатные силы для духовного возрождения, спасения и обожения.

Церковь Христова — это Царство не от мира сего (Ин. 18:36), в то же время это — Царство, видимо явленное в сем мире. С человеческой стороны она представляет собой “общество человек, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами.”¹

В самом Священном Писании слово “церковь” употребляется и для указания на ее неземную природу: дом Божий, “*Который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины*” (1 Тим. 3:15), Тело Христово, “*Которое есть Церковь*” (Колосс. 1:24-25), — и для того, чтобы обозначить ее 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).

Понятие “церковь” ведет происхождение от двух греческих слов, которые указывают на обе эти — Божественную и человеческую — стороны в природе Церкви. На славянских и германских языках (“црква” — по-сербски, Kirche — по-немецки, church — по-английски) слово “церковь” восходит к греческому словосочетанию “*κυριακῆ οἰκου*” (Дом Господень), а по-латыни и в языках романских (ecclesia, l'eglise, chiesa) происходит от греческого слова “*ἐκκλησία*” которое обозначает общественное, или народное, собрание.

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



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

Нормы и правила, регулирующие как внутреннюю жизнь Церкви, в ее общинно-институциональном аспекте, так и ее отношения с другими общественными союзами, религиозного или политического характера, составляют церковное право. Этими нормами, правилами, законами Церковь оберегает свой богозданный строй.

Право.

Чтобы четче определить область церковного права, необходимо раскрыть значение самого понятия “право.” Философия права знает много разноречивых определений этого, на первый взгляд, казалось бы, всегда одинаково понимаемого термина. Такая разногласия 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 и известного церковного авторитета. Имеется в виду классическое римское определение, вошедшее в “Дигесты” императора Юстиниана (533 г.) и заимствованное оттуда в византийские законодательные сборники: “Василики” (“Базилики”) и “Прохирон” (IX в.), а также в канонический сборник — “Алфавитную Синтагму” Матфея Властаря (1335 г.). 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 отчетливую границу между правом и моралью. Недаром в древности эмблемой права служили весы — инструмент, предназначенный для измерения тяжести предметов через установление равновесия.

При всей своей классической ясности лапидарное римское определение, конечно, слишком абстрактно. Наука нового времени XVII-XX вв. дает более содержательные, хотя и, как правило, более узкие, односторонние определения права.

В философии права XVIII столетия преобладало формальное направление. Право определялось как средство разграничения воли отдельных лиц. Как отмечал русский юрист профессор 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.”²

Крупный немецкий юрист XIX века Иеринг, в противоположность формальному направлению юридической науки, функцию права видел не в ограничении воли, а в охране интересов.



Н. М. Коркунов вводит в это определение существенную поправку, рассматривая право как средство не охраны, а разграничения интересов. В известном смысле продолжая традицию формальной школы, религиозный философ князь Е. Н. Трубецкой дает такое определение: “Право есть внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой.”³

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 отвлечем право от всякого особенного содержания, — писал он, — то получим как общее существо всякого права нормирование определенным образом совместной жизни многих. Но случайный агрегат неопределенного множества людей есть представление произвольное, лишенное всякой реальности. А если бы и действительно имелся такой агрегат, то он был бы не способен, конечно, произвести право. В действительности же везде, где люди живут вместе, мы видим, что они образуют одно духовное целое, и это единство их проявляется и укрепляется в употреблении одного общего языка. В этом единстве духовном и коренится право, так как в общем всех проникающем народном духе представляется сила, способная удовлетворить потребности в урегулировании совместной жизни людей. Но говоря о народе как о целом, мы должны иметь в виду не одних лишь наличных членов его: духовное единство соединяет также и сменяющие друг друга поколения, настоящее с прошлым. Право сохраняется в народе силой предания, обусловленной не внезапной, а совершенно постепенной, незаметной сменой поколений.”⁴

По мысли ученика Савиньи Г. Пухты, “право развивается из народного духа, как растение из зерна.”⁵ Свои воззрения на происхождение права Г. Пухта изложил в монографии “Обычное право.” “В Священном Писании, — отмечал он, — происхождение рода человеческого изображается так, что вначале был один человек, затем два: мужчина и женщина, а потом рожденные от них. Первые люди составляли... с самого начала определенный союз, союз семейный. Первая семья, размножаясь, поделилась на несколько семей и развилась в племя, в народ, который, точно так же размножаясь, поделился на новые племена, ставшие в свой черед народами... Важно в этом, что мы, таким образом, не находим ни одного момента, когда бы люди жили, не составляя какого-либо органического целого. Народное единство основывается на единстве духовного родства. Но родство одного недостаточно для образования народа, иначе был бы один народ. Обособление одного народа от другого определяется их территориальным обособлением, причем к естественному единству приходит и другое, выражающееся в политической организации, чрез что народ становится государством. Государство не есть естественный союз. Оно образуется 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.”⁶

В юридической науке XX века сложилось несколько школ; социологическая, психологическая, феноменологическая, нормативная. Крупнейший нормативист Х. 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. Общепринятое в советской юридической науке определение права дано в Большой советской энциклопедии: “Право — это совокупность установленных или санкционированных государством общеобязательных правил поведения, соблюдение которых обеспечивается мерами государственного воздействия.”⁷ То есть наличие права обусловлено существованием государства.



Это определение выводит за рамки права обычное догосударственное право и право церковное.

Любое право, в том числе и внесударственное, обычное или церковное, заключается в регламентации поведения людей, их действий, основываясь на санкциях по отношению к нарушителям установленного правопорядка. Задачей права является регулирование взаимоотношений между людьми, живущими в обществе, путем установления равно обязательных для всех правил поведения. Оно предусматривает также в случае необходимости принятие мер для принуждения к тому, чтобы правилам подчинялись все. Предусмотренные законодателем санкции для восстановления попорченного правопорядка делают его неустойчивым для нарушителей.

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 11-го часа, хозяин дома заплатил столько же, сколько и тем, кто “перенес тягость дня и зной.” Проработавшие целый день остались недовольны и стали роптать на хозяина, а он ответил одному из них: *“Друг! Я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и поиди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе. Разве я не властен в своем делать, что хочу? Или глаз твой завистлив 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 11 часов хозяин проявил любовь, которая относится к области нравственности. Завистливый же работник пытался, не имея на то основания, из щедрости хозяина сделать правовую норму и упрекал его за то, что тот не обнаружил равной щедрости ко всем работникам.

От морали право отличается прежде всего своим по преимуществу общественным характером, в то время как мораль, не лишенная общественного содержания, носит все-таки в основном личностный характер. Право, согласно древней аксиоме, существует везде, где есть общество: “ubi societas, ibi jus est.” Еще одно важное отличие права от морали заключается в том, что в его компетенцию входят главным образом внешние действия, поступки людей, а не их внутренние мотивы, и наконец, правовым нормам свойствен обязательный и даже принудительный характер, обеспечиваемый применением санкций к нарушителям этих норм.

Русский философ В. С. Соловьев писал: “Право есть низший предел, некоторый минимум нравственности, для всех обязательный.” 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.”⁸

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, иными словами, возникает вопрос о самом существовании церковного права. Ряд обстоятельств дает повод для сомнений в применимости правовых норм к жизни Церкви.

Хотя с человеческой стороны Церковь — тоже один из общественных союзов, однако это союз совершенно особого рода, природа и цель которого не замыкаются земным гори-



зонтом. В сферу права не входят внутренние мотивы человеческих поступков, а разве не учил нас Господь судить себя не по одним делам нашим, но и самые греховные побуждения, греховные мысли и чувства вменять себе наравне с делами: *“Всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем”* (Мф. 5:28). И наконец, разве в Церкви, созданной Тем, Кто *“Трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит”* (Ис. 42:3), — есть место санкциям, принуждению?

Эти недоумения и в древности, и в наши дни сектантски мыслящих богословов, от гностиков, монтанистов, павликиан, средневековых вальденсов, немецких реформаторов, вроде Агриколы, до новейших протестантских ученых: Хирша, Элерта, Альтхауза — приводили к поспешным антиномистским выводам. Антиномистской тенденции не избежал и крупный православный богослов прот. Н Афанасьев. 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 пришел нарушить закон или пророков; не нарушить пришел Я, но исполнить”* (Мф. 5:17). В самом деле, нравственный закон, основанный на любви, является несравненно более важным началом в ней, чем право, опирающееся на справедливость. И все-таки правовое начало — это тоже неотъемлемый элемент церковного организма. Взаимные отношения между членами церковного Тела регулируются не только внутренними мотивами людей и нравственными заповедями, но и общеобязательными нормами, нарушение которых влечет за собой применение санкций, именно санкций, хотя и совершенно особого характера, не совпадающих с санкциями, предусматриваемыми государственным правом.

Церковному праву тоже присущ характер принудительности, но меры принуждения, применяемые церковной властью, решительно отличаются от тех, которые применяются государственной властью. Церковь не уполномочена своим Основателем принуждать физически, опираясь на материальную силу, что может позволить себе 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 определенно свидетельствует о том, что нравственное исправление преступника не во всех случаях является целью законодательства. Евангелие же учит нас тому, что всякая человеческая душа имеет бесконечную ценность: *“Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?”* (Мф. 16:26). Даже такая крайняя церковная кара, как анафема, применяется не только для защиты церковного мира, но равным образом и для того, чтобы побудить самого анафематствованного к раскаянию, чтобы помочь ему “в познание истины прийти.”

Существование в Церкви общеобязательных законов, защищенных санкциями, предусмотренными для нарушителей, не противоречит христианской свободе. Хотя то или иное церковное наказание, очевидно, не всегда вызывает внутреннее согласие того, кто подвергся ему, однако в конечном счете возможность применения церковных законов, в том числе и карательных, опирается на добровольное согласие членов Церкви подчиняться 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 подчиняться и Божественным законам, и тем законам и правилам, которые принадлежат к области положительного церковного права, т.е. являются продуктом церковного законодательства, осуществляемого в силу власти, вверенной Церкви ее Основателем. Причем подчинение этим законам имеет характер необходимости — необходимости внешней, поскольку оно гарантировано деятельностью церковных инстанций, обладающих хотя и духовной, но вполне реальной силой, и необходимости внутренней, ибо без подчинения Божественным и церковным законам невозможно улучшить спасение, ради которого человек и становится членом Церкви.

Вопрос о том, совместимы или не совместимы Церковь и право, допустим для сознания богослова-протестанта, который может позволить себе смотреть на церковное предание как на историю отступлений от исконного Евангельского учения; для нас же, православных, предание обладает безусловным авторитетом, а оно включает в себя и Правила Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов и Святых Отцов. Сомневаться же в правом, юридическом характере этих правил нет разумных оснований.

Место церковного права в системе права.

Церковное право занимает в системе права определенное место. Какое именно? В своих ответах на этот вопрос юристы значительно расходятся между собой. Еще 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.”⁹

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 церковное публичное и церковное частное право. В Риме религия вполне отождествлялась с государственными интересами, поэтому и *jus sacrum* (священное право) в “Дигестах” совершенно последовательно рассматривается как часть публичного, государственного права: “Публичное право включает в себя святыни (*sacra*), служение жрецов, положение магистратов.”¹⁰

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 все вообще церковное право носит публичный характер.”¹¹ Однако его точку зрения не разделяют другие видные православные канонисты: епископ Никодим (Милаш), профессор А. С. Павлов.

Сложившееся в Константиновскую эпоху сращение церковного права с государственным законодательством представляет собой лишь исторический феномен, который имеет и свое начало, не совпадающее с рождением Церкви, и свой теперь уже очевидный конец. А главное, в этом сражении, в византийских “Номоканонах,” всегда можно отделить каноны (*κανονες*) от законов (*νομος*). 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 национально или по меньшей мере территориально ограниченного.



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

Церковь Христова имела свои правила, свою достаточно полно разработанную систему законов еще тогда, когда Римское государство не только не признавало за ней статуса публичной корпорации, но прямо преследовало ее как недозволенную ассоциацию (*collegium illicitum*). Государство может, конечно, как это и произошло вскоре после издания Миланского эдикта (313 г.), 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 внутри-церковные отношения, своим происхождением не обязано государству и не является частью государственного, публичного права.

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

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

Некоторые из канонистов, главным образом католические авторы, всячески подчеркивая независимость и самостоятельность Церкви по отношению к государственной власти, включают взаимоотношения между государством и Церковью в область международного права. За такой позицией, очевидно, скрывается представление о Церкви как о своеобразном государственном образовании, при этом забывается то обстоятельство, что Церковь является все-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. Несостоятельны поэтому и те системы, в которых церковное право, наряду с государственным и международным, включается в публичное право как его особая отрасль.

Нет серьезных оснований относить церковное право и к области частного права. Главный аргумент в защиту этой точки зрения тот, что религия — дело совести, а не государственной повинности, следовательно, дело частное. Верно, с христианской точки зрения не может быть принуждения к религиозной вере. Из этого вовсе не следует, что Церковь есть дело частное. Церковь, конечно, представляет собой частное общество по отношению к государству, которое не признает за ним 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, кто, в зависимости от того, отделена или не отделена Церковь от государства, рассматривает ее право как публичное в первом случае и как частное — во втором. Историк права Марецолл в своих “Институциях римского права” (1875 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* отнесен к *jus romanum publicum*. Где же нет такого отождествления интересов государства с интересами религии, именно в новейших государствах, отношения верующих к их религиозной общине, Церкви, образуют особенное право — церковное. Церковное право, поскольку речь идет об отношении Церкви к государству, входит, правда, в состав государственного права. Но так как оно затрагивает и интересы отдельных лиц и видоизменяет их, то оно относится и к частному праву. Все же остальное в церковном праве лежит на границе между частным и публичным правом.”¹²

Рассуждения автора правильны, но все 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 дает ему характер, отличный от всякого другого права.”¹³

Таким образом, внутреннее церковное право нельзя отнести ни к частному, ни к публичному праву. А. С. Павлов писал: “Пока систематика различных отделов права не возведена к бесспорным философским началам, до тех пор мы вправе оставаться при взгляде средневековых цивилистов и канонистов, которые, имея в виду различие источников и предметов частного и публичного права, с одной стороны, и канонического — с другой, не находили иного, высшего начала для деления системы права и сообразно с этим разделяли все право в последней инстанции на *jus civile* (право гражданское, т.е. мирское, светское вообще) и *jus canonicum* (право каноническое, церковное).”¹⁴

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),”¹⁵ Аналогичной точки зрения придерживался и учитель Г. Пухты Ф. Савиньи.¹⁶

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

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



Церковное право разделяют также на писаное (*scriptum*), когда известные законы были изданы, утверждены и письменно изложены компетентной законодательной властью, и обычное, или неписаное (*nonscriptum, per consuetudinem*), если оно хранилось в Церкви путем предания и обычая.

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

Церковное право как наука

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.” На 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 церковном лексиконе 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 — 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 утвержденные бывшими прежде нас Святыми и Блаженными Отцами, а также и нам преданныя, именем святых и славных апостолов, 85 правил (Scaviovee)... Согласием нашим запечатлеваем и все прочия священныя правила, изложенныя от Святых и Блаженных Отец наших...*”

Каноны (*κανωνες*) следует отличать как от оросов (*ορος*) — 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. Правовые нормы этого свода 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 содержанию. Церковным же правом называют науку, предмет которой правовые акты, регулирующие церковную жизнь, независимо от их происхождения: будь то древние каноны, церковные постановления позднейшей эпохи или законы, изданные светской властью.

Иными словами, каноническое право (*jus canonicum*) — все 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 ученого Рихтера, отношения того и другого права “можно представить под образом двух взаимно пересекающихся кругов.”¹⁷

По мнению русского канониста Н. С. Суворова, такое различие дисциплин вполне приемлемо. 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.”¹⁸

Довод этот верен, однако, лишь в том отношении, что количественно законодательный материал позднейшего происхождения превосходит канонический свод. По происхождению источников, “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*” действительно изобилует правовыми нормами, регулирующими гражданские отношения. Этого, однако, нельзя утверждать относительно канонов Православной 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 к Православной Церкви, во-первых, представляют собой все-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 назовем наш предмет каноническим правом, то этим названием укажем на господствующий и определяющий элемент в церковном праве.”¹⁹

Изучение церковного права в Византии и Греции.

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

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

Первая специальная юридическая школа была открыта в константинопольском монастыре св. Георгия в XI веке. Возглавляющий ее носил титул номофилакса (хранителя за-



конов), и у него экзаменовались все кандидаты на судебные должности. С Константинопольской школой связаны труды авторитетных греческих канонистов: Алексия Аристина, Иоанна Зонары, Феодора Вальсамона и Димитрия Хоматина. Аристин и Вальсамон в свое время возглавляли ее, имея титулы номофилаксов.

Изучение канонов в Византии носило по преимуществу практический, а не теоретический и исследовательский характер. Составлялись систематизированные своды правил и законов, разрабатывалась предметная классификация правовых норм с выделением рубрик и подведением под них различных законодательных актов. Затем к тексту правил стали приписывать объяснительные заметки — схолии, в которых истолковывались неясные выражения.

Аристин, Зонара и Вальсамон составили обширные экзегетические толкования на полный состав канонического корпуса. Из-за завоевания Константинополя крестоносцами юридическая школа была переведена в Никею, а оттуда в Ефес; в столицу она вернулась лишь после ее освобождения. В XIV веке в Византии была составлена знаменитая “Синтагма” иеромонаха Матфея Властаря и “Шестокнижие” (“Экзавивлос”) фессалоникийского номофилакса Константина Арменопула.

Падение Константинополя положило конец успехам церковного правоправедения на греческом Востоке. Лишь на рубеже XVIII-XIX вв. появляется новый канонический сборник с толкованиями — “Пидалион” (“Кормчая”), составленный святым Никодимом Святгорцем и иеромонахом Агапием. За подлинным текстом каждого правила в “Пидалионе” следует его изложение на новогреческом языке и комментарии, основанные на классических толкованиях Аристина, Зонары и Вальсамона. В многочисленных примечаниях обсуждаются трудные вопросы канонического права. Для священнослужителей представляют большой интерес помещенные здесь богослужебные указания и пасторологические советы. Некоторые канонисты считают “Пидалион” самым совершенным и авторитетным сводом православного церковного права.

В 1852-1859 гг. под редакцией Ралли и Потли в Афинах вышла 6-томная “Синтагма Божественных и святых Канонов.” В “Синтагму,” наряду с каноническим корпусом, включая “Номоканон в 14 титулах,” “Синтагму” Матфея Властаря и толкования Аристина, Зонары и Вальсамона, вошли также позднейшие законодательные акты Константинопольской Патриархии и законы о Церкви, изданные в Греческом королевстве. Из трудов греческих ученых нового времени заслуживают внимания “Руководство по церковному праву” К. Ралли, монографии Аливизатоса, исследования Конидариса по устройству Древней Церкви, канонические работы одного из крупнейших богословов XX века Григория Папамихаилу, труды церковного историка и канониста нашего времени митрополита Сардинского Максима (Хриstopолуса).

Изучение церковного права в России и на Балканах.

На Руси церковное право в древности изучалось исключительно с практической целью. Первые попытки его научного изучения восходят к началу XIX века. 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 г. Св. Синод повелел преподавать “Кормчую” во всех Духовных академиях. После реформы духовной школы 1808 г. в академиях введено было преподавание курса канонического права. На преподавателей возлагалась обязанность не только систематизи-



ровать канонический материал, но и научно обрабатывать его. С 1835 г. каноническое право стало читаться и на юридических факультетах университетов.

Митрополит Филарет (Дроздов) не оставил сочинений, специально посвященных каноническому праву, но его отзывы и суждения по разным вопросам церковной и государственной жизни, тщательно собранные и изданные после кончины святителя, имеют неопределимое значение для всякого канониста.²⁰ Митрополит Филарет превосходно знал и тонко понимал церковные правила и опирался на них как в архипастырском служении, так и в своих богословских воззрениях.

Автором первого русского учебника по нашей дисциплине является протоиерей И. Сковрцов, который читал каноническое право в Киевском университете св. Владимира.

Первая серьезная попытка не компилятивного, а научного изложения системы церковного права принадлежит знаменитому проповеднику, канонисту и богослову епископу Иоанну (Соколову). Его труд, вышедший в 1851 г., озаглавлен “Опыт курса церковного законоведения.” Епископ Далматинский Никодим (Милаш) называет его “отцом новой науки православного церковного права.”²¹ Курс епископа Иоанна отличается ясностью изложения, богословской глубиной интерпретации древних канонов, проницательным историзмом в оценке источников. По словам протоиерея Г. Флоровского, в его “Опыте” “в первый раз по-русски были предложены древние и основополагающие каноны церковные с обстоятельным и интересным комментарием.”²² Епископу Иоанну принадлежит ряд статей по отдельным каноническим вопросам, в том числе трактат “О монашестве епископов.”²³ В нем он подчеркивает необходимость для епископа не только формального монашества, но и внутреннего аскетического отречения от мира.

В 1874-1875 гг. вышел курс профессора Московского университета Н. К. Соколова “Из лекций по церковному праву.” Эти лекции, по характеристике А. С. Павлова, “отличались замечательной ясностью изложения и достаточно твердою юридической постановкою предмета.”²⁴

Самый полный из учебников церковного права принадлежит профессору Казанской Академии и университета И. С. Бердникову. Он вышел в 1888 г. и озаглавлен странным образом — “Краткий курс церковного права.” По оценке А. С. Павлова, учебник И. С. Бердникова “не совсем удачен по своей системе и отличается более богословским, чем юридическим характером.”²⁵ Но ориентация на богословское истолкование канонов, не совсем обычная для русских руководств по канонике, составляет не недостаток, а скорее его достоинство.

Широкой известностью пользуется “Курс церковного права” профессора Ярославского юридического лица Н. С. Суворова, впервые изданный в 1888-1890 гг., впоследствии переработанный в “Учебник церковного права,” многократно переиздававшийся. Н. С. Суворов — квалифицированный юрист, превосходно знавший источники канонического права и историю церковных институтов, особенно западных.

Вместе с тем его работа страдает существенными теоретическими и методическими изъянами. Убежденный апологет синодальной системы, Н. С. Суворов строит свой курс не столько на канонах, сколько на законах и распоряжениях Российского правительства по Ведомству Православного Исповедания. Такой подход связан с его убеждением в том, что суверенным главой Церкви является монарх. Переноса свои порожденные протестантскими теориями государственного права представления на древнюю Церковь, Н. С. Суворов пишет: “Для Церкви, как Церкви католической (sic, не католической. — В. Д.), всеобщей, обнимающей всю совокупность христианских общин и совпадающей, хотя и не букваль-



но, с пределами Римской империи, точно так же должен был существовать известный видимый центр единства, “centrum mutatis,” к которому бы направлялись важнейшие церковные распоряжения, как не могла обойтись без центральной власти сама Римская империя. Этим центром стала императорская власть.”²⁶ Цезарепапизм, который инославные полемисты неосновательно приписывают Православию, Н. С. Суворов считает нормой взаимоотношений между государственной властью и Церковью. Вызывает недоумение и то, что право Православной Церкви излагается у него наравне с правом Католической и Протестантской церквей.

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

Это не значит, конечно, что “Курс” А. С. Павлова лишен недостатков. Вызывает выражение следующее обстоятельство: Вселенский Собор он рассматривает лишь как один из органов взаимоотношений между поместными Церквами. 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.

Из отдельных отраслей церковного права в русской науке особенно много удачных исследований относится к источниковедению. Первый серьезный труд в этой области принадлежит митрополиту Евгению (Болховитинову), который составил “Историческое обозрение российского законоположения” (1825 г.)²⁷

В 1839 г. посмертно вышло второе издание исследования петербургского юриста Г. А. Розенкампа “О Кормчей книге.” Розенкамп тщательно исследовал и разделил на разряды и фамилии все доступные ему списки “Кормчей.”

Известный археограф и источниковед Н. В. Качалов в 1850 г. выпустил работу “О значении Кормчей в системе древнего русского права.” Изучение “Кормчей” он включил в общий контекст церковного права допетровской Руси, указав цель исследования — “определить в кратком обзоре юридическое значение духовенства в России и отношение его к светской власти в период до Петра Великого: это пояснит нам характер и содержание, а вместе с тем и практическое значение “Кормчих,” писанных в нашем отечестве.”²⁸

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 пришел к выводу, что “Номоканон XIV титулов” был переведен на славянский язык позже славянского перевода “Номоканона” Иоанна Схоластика. Такой перевод был известен на Руси уже в XI-XII вв.

Текстологическое исследование древних пергаментных списков “Кормчей” связано с именем крупного палеографа и филолога И. И. Срезневского, опубликовавшего ряд статей



о сербских и русских рецензиях “Кормчей” в 1870-1890 гг. В 1891 г. в Москве вышла обзорная источниковедческая работа Н. А. Заозерского “Историческое обозрение источников права Православной Церкви.”

Самые блестящие достижения отечественного источниковедения церковного права связаны с трудами канониста XX века В. Н. Бенешевича (1874-1943 гг.). Ему принадлежат безукоризненные в текстологическом отношении публикации важнейших памятников церковного права: “Синагоги в 50 титулах” Иоанна Схоластика и “Синтагмы в XIV титулах.”²⁹ Ученый поставил своей целью выяснить, чем объяснить почти полное отсутствие императорских новелл по церковным делам в этих памятниках: утратой источников или тем, что новеллы не признавались Церковью как обязательные для нее законы. Скрупулезное исследование рукописных источников привело его к убеждению, что, в отличие от “Кодекса” Юстиниана, ни один императорский закон иконоборческой эпохи (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 г” (1905 г.). Большой заслугой В. Н. Бенешевича является издание текста славянской “Кормчей” в XIV титулах параллельно с греческими источниками.³⁰

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-romani tarn 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.”³¹ 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 ученого Я. Н. Щапова, посвященные изучению славянских и русских редакций “Кормчей,” а также княжеским уставам и уставным грамотам Церкви.³²

Среди работ, посвященных частным вопросам каноники, большой интерес представляют монографии 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.), статья А. П. Лебедева “Значение канонов,”³³ церковно-канонические труды М. В. Зызыкина, профессора кафедры церковного права Варшавского университета.

Наряду с В. Н. Бенешевичем, одним из самых крупных канонистов нашего столетия был С. В. Троицкий, первые работы которого появились в начале века, а последние опубликованы в 60-е гг. Его исследования посвящены вопросам автокефалии, критике папистических тенденций в церковной политике Константинопольского Патриархата, проблеме расколов, брачному праву, истории канонических источников.³⁴

Серьезным исследованием по устройству Древней Церкви является написанная в 20-е годы и опубликованная в наше время монография архиепископа Лоллия (Юрьевского) “Александрия и Египет.”³⁵

Большим вкладом в развитие церковного правосознания являются статьи Патриарха Сергия; как те, что написаны им в начале столетия, так и помещенные в церковных изданиях в 30-40-е гг., 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 Православ-



ной Церкви с инославными обществами.³⁶ В разработке этой экклезиологической темы он опирался на церковные каноны, давая им глубокое богословское толкование.

Из числа сербских канонистов самое крупное имя — епископ Далматинский Никодим (Милаш). “Каноны Православной Церкви” с продуманными, обширными комментариями, изданные им в 1895-1899 гг., явились результатом тщательных изысканий. До сих пор канонисты пользуются этим трудом, не утратившим своей научной и практической ценности, хотя, конечно, отдельные толкования епископа Никодима нуждаются в пересмотре. Его труд “Православное церковное право,” переведенный вскоре после выхода на русский и немецкий языки, отличается строго церковной интерпретацией канонического наследия.³⁷ Он включает в себя подробные сведения об устройстве автокефальных Церквей по состоянию на конец XIX века.

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

Изучение церковного права на Западе.

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” св. 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 discordantum canonum” (Согласование несогласованных законов), впоследствии названную кратко “Декретом.” “Декрет” лег в основу “Corpus juris canonici” (“Корпуса канонического права”) — официального свода католического церковного права.

“Декрет” послужил болонским правоведам основой для ученой деятельности, подобной той, которую они вели в связи с “Корпусом” Юстиниана, Правоведы писали комментарии — глоссы на каноны и декреталы, которые вносились на полях (маргиналы) или между строк (интерлинейные глоссы) источников. По методу болонских глоссаторов разрабатывалось каноническое право и в других европейских университетах, особенно в Монпелье и Париже.

В XV веке предпринимаются первые попытки критической оценки источников римского церковного права. Результатом явилось обнаружение подлогов, которыми переполнен сборник “Лже-Исидоровых декреталов,” вошедший в “Корпус канонического права.”

Особенно серьезный удар по средневековому католическому праву нанесла Реформация. Лютер язвительно нападал в своих проповедях и сочинениях на папские декреталы; вместе со студентами богословского факультета Виттенбергского университета он торжественно сжег “Corpus juris canonici.” В лютеранских университетах каноническое право изучалось главным образом с целью ведения полемики, направленной против католических доктрин, особенно против учения о вселенской папской юрисдикции.

Критическое отношение к средневековым канонистам обнаружилось впоследствии и у католических ученых: у приверженцев галликанизма в XVII веке, в немецком фебронизме 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 приобрело по пре-



имуществу 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.

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 ученые по преимуществу занимались изучением истории канонических источников и церковных институтов.³⁸

Серьезным вкладом в нашу науку явились предпринятые в новое время на Западе критические издания древних источников. В конце XVI столетия немецкий ученый Левенклав (по латыни — Леунклавий) издал источники византийского гражданского и церковного права “Jus graeco-romanum” (Греко-римское право). В 1661 г, 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 г. англиканский пастор Беверидж (Beveregius), впоследствии епископ, издал в Оксфорде в двух фолиантах “Σινδοικοη” (Синодикон) — свод греческих источников канонического права. В 1-м томе он поместил Правила Вселенских и Поместных Соборов с толкованиями Аристина, Зонары и Вальсамона, во 2-м — “Алфавитную Синтагму” Матфея Властаря. Этим изданием пользовались не только на Западе, но и на православном Востоке. По благословию архиереев их читали и переписывали. Издание Бевериджа легло в основу греческих “Пидалиона” и “Синтагмы.”

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

Появившиеся на Западе критические издания свода канонического права Древней Церкви позволили поставить канонику на высокий научный уровень. Главными центрами науки вновь, как в средневековье и эпоху Реформации, становятся богословские и юридические факультеты. Лучшие системы и учебники церковного права в XIX веке написаны немецкими учеными Вальтером, Рихтером, Хиншиусом, Р. Зомом. К числу самых значительных западных канонистов XX столетия принадлежат: Крузель, Февр, Мартимор, Фурнье-ле-Брас, Штиклер, Лёнинг, Куртшейд, Стаффа, Фюрст.

Для нас особый интерес представляют те труды западных ученых 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”.³⁹ Это исследование отличается тонким критическим анализом текстов, оно и до сих пор не утратило своей научной ценности. Истории источников древнего церковного права посвящены работы ученых XIX столетия: У. Брайта, Бинера, Мортрёля, Цахариэ фон Лингенталля, И. Чижмана.



В наше время одним из самых компетентных знатоков древних канонов является П. П. Жоанну. Однако его исследования страдают тенденциозностью. Усилия Жоанну доказать, что в Древней Церкви главенство папы было не претензией Рима, а реальностью, признаваемой Соборами и Святыми Отцами, несостоятельны, несмотря на всю изощренность его аргументации.

Серьезным вкладом в каноническую науку являются работы православного французского ученого архиепископа Петра ЛЮилье: многочисленные статьи, часть которых напечатана в “Вестнике Западно-Европейского Экзархата,” и диссертация “Дисциплинарные труды первых четырех Вселенских Соборов”, посвященная текстологическому и экзегетическому комментированию Правил Вселенских Соборов — от Никейского до Халкидонского.

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.”⁴⁰

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

Что касается метода нашей науки, то, как справедливо отмечал профессор А. С. Павлов, “наилучшим должен быть признан метод историко-догматический... Мы должны восходить к неточным началам каждого церковно-юридического института и потом следить за всеми фазисами его исторического развития, постоянно и точно отличая те местные, национальные, политические влияния, под действием которых он достиг настоящего своего вида. В этом генетическом процессе право Церкви предстанет перед нами как живое, в своем жизненном росте, со своим собственным характером. Следя за этим процессом, мы обязаны постоянно иметь в виду связь церковного права с самым существом Церкви, с догматическими основаниями церковно-юридических институтов. Эти основания должны служить пробой для положительного права. С точки зрения этих оснований открывается, что составляет существенное зерно каждого церковно-юридического института и что есть только внешняя его оболочка, изменяющаяся со временем и не требующая постоянного и твердого вида. Такой метод ясно покажет нам, что следует признавать в праве Церкви существенным и неизменным и что случайным и несущественным, и как далеко можно идти в церковных преобразованиях, не касаясь существа Церкви и не колебля оснований ее права.”⁴¹



Будучи наукой церковной, каноническое право органически связано с системой богословских дисциплин: с экзегетикой Священного Писания, с экклезиологией, с нравственным и пастырским богословием, с литургикой. 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” св. Юстиниана слишком абстрактная схема, по которой право разделяется на три отдела: лица (*personae*), предметы (*res*) и действия (*actiones*), так и предложенная в XII веке Бернардом Павийским предметная рубрикация: *judex* (судья) — учение о носителях церковной власти, *judicium* (суд) — о судопроизводстве, *clerus* (клир) — о правах и обязанностях духовенства, *sponsalia* (брак) и *crimen* (преступление) — учение о церковных преступлениях и наказаниях. В такой рубрикации нет ни внутренней связи, ни настоящей системы.

Опираясь на системы церковного права, разработанные в новое время, мы предлагаем следующий план курса: 1) источники канонического права; 2) церковное устройство (клир и миряне, монашество); 3) органы церковного управления (во Вселенской и поместной Церквах, в епархии и на приходе); 4) виды церковной власти; 5) взаимоотношения Православной Церкви с инославными церквами и государствами.

Источники Церковного права.

Материальные источники

Божественное право.

Принято различать 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.

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

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

Правовые заповеди Спасителя и постановления, изданные боговдохновенными апостолами (о епископах и диаконах — 1 Тим. 3:1-13, об отношении к государственной власти — Рим. 13:1-7), содержащиеся в Священном Писании, а также те заповеди, которые, хотя и не вошли в Писание, но хранились в Церкви изначально, как Откровенная истина,



как Священное Предание, составляют, по общепринятой у канонистов терминологии. Божественное право (*jus divinum*).

Таким образом, область Божественного права не ограничивается правовыми нормами, содержащимися в Священных книгах. Правила, которые Церковь получила от апостолов, даже если они переданы ей не в письменном, а устном, 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. При такой точке зрения не все правовые заповеди, включенные в Писание, наделяются авторитетом Божественного права. А. С. Павлов отмечал: “Какой же критерий должно принять для безошибочного суждения о том, что из правил церковно-общественной жизни, содержащихся в Св. Писании, принадлежит к *jus divinum* и что не принадлежит? Таким критерием может служить только ясно выраженное сознание Вселенской Церкви, что известное правило или установление имеет свой источник в Божественной воле, а не есть только предписание, вызванное исключительно обстоятельствами Церкви первенствующей.”⁴²

В качестве примера он приводит правило апостола Павла: “*Епископ должен быть непорочен, одной жены муж.*” (1 Тим. 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 непременным критерием ее принадлежности к Божественному праву. С одной стороны, воля Божия выражается и в попечении о наших временных нуждах, а с другой — изменчивость правил апостольского а значит, Божественного происхождения (поскольку “писания апостолов имеют для нас авторитет совершенно надежной, аутентичной сокровищницы Божественных заповедей) нетождественна, их отменяемости.

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

Включение совершенной неизменяемости правовых норм в число критериев, выделяющих Божественное право из всей совокупности действующего в церкви права, — это дань несостоятельной 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 в свое время влияние на канонистов.

Нормы Божественного 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.

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 тоже, конечно, Божественная воля — поэтому правомочны лишь те правила и нормы, изданные церковной властью, которые не только не противоречат Божественной воле, но и прямо вытекают из нее. Из этого принципа становится очевидной условность границы, отделяющей Божественное право от церковного права в узком смысле, которое отдельные канонисты называют человеческим правом Церкви.⁴³

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

Вместе с тем отождествлять Божественное право с церковным тоже, конечно, нельзя. Всесвятой Божественной воле присуща непогрешимость. Присуща она, по обетованию Христову, и Вселенской Церкви. Нет, однако, оснований усваивать непогрешимость ни отдельным епископам, ни даже высшим правительственным, органам поместных Церквей. Граница, отделяющая Божественное право от церковного права в узком смысле слова, безусловно, есть; но, во-первых, Божественное право нельзя отождествлять с определенными типами формальных источников, скажем, исключительно со Священным Писанием, а во-вторых, критерием Божественности права является не неизменяемость, а непогрешимость правовых норм. В силу Божественной природы Церкви не все формальные источники можно подвести под рубрику только Божественного, либо только церковного права. Прежде всего это относится к своду канонов.

Каноны.

Архимандрит Юстин (Попович) писал: “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.”⁴⁴

В состав канонического свода входят Правила Святых Апостолов, каноны 6-ти Вселенских и 10-ти Поместных Соборов и правила 13-ти Отцов. 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 распро-



странья ее на соборные каноны. Это, однако, слишком смелое суждение. Оно основано на изменяемости церковно-правовых норм, в том числе и тех, которые установлены Вселенскими Соборами. Но понятия непогрешимости и неизменяемости не следует отождествлять. Совершенно 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 неодолимого барьера для церковного правотворчества в той области, которая уже регулирована правилами Соборов. Что же касается включения в свод канонов 10-ти 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 10-ти из них вошли в Канонический корпус. Их включение в него основано на авторитете признавших их Вселенских Соборов (2 прав. Трулл. 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 лишь на пределы 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 гг. и канонического Послания святого Тарасия, которые уже не рассматривались Вселенскими Соборами.

Частное церковное законодательство. Статуарное право.

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

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 им институтов, подчиненных 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.

Обычай.

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



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

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

Тертуллиан, известный не только как богослов, но и как юрист, чьи 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 силу обычая.”⁴⁵

“Церковное предание утвержденное обычаем и сохраненное верою, — отмечает епископ Никодим, — наравне с определенными предписаниями, составляло 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,”⁴⁶ “Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте, и в Ливии, и в Пентаполе” (6 прав. I Всел.). “Понеже утвердися обыкновение, и древнее предание, чтобы чтити епископа, пребывающаго в Элии: то да имеет он исследование чести, с сохранением достоинства, присвоеннаго митрополии” (7 прав. I Всел.). “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 прав. I Всел.).

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 в границах одной епархии, либо даже только в одном монастыре или приходе. Но и до сих пор не на писаном законе, а на обычае держится такая фундаментальная в праве почти всех православных Церквей норма, как монашество епископов.

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

Для признания законности обычая требуются его разумность и известная давность. “Обычай без истины, — учил Св. Киприан Карфагенский, — есть застарелое заблуждение.”⁴⁷

Что касается давности обычая, то в 17-м правиле Двукратного Собора сказано: “Редко бывающаго, не поставляя в закон Церкви, определяем”. Католические канонисты называют точный срок давности той или иной традиции, необходимый для признания ее обычаем, имеющим правовую силу, — 40 лет. Если же обычай не согласуется с законом, то для



признания его важности необходимо, чтобы он существовал с незапамятных времен или хотя бы не менее 100 лет. Обычай, запрещенный законом, согласно католическому праву вообще не имеет юридической силы.

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

При решении вопроса о важности того или иного обычая решающее значение имеет его соответствие писаному церковному закону. Обычай, не противоречащий закону, безусловно правомочен. Например, обычай поставлять в приходские священники преимущественно женатых людей согласуется с каноническим запретом брака после хиротонии. Обычай имеет силу и тогда, когда он касается дел, не решенных положительным законодательством. В римских “Дигестах” сказано, что данный обычай имеет силу закона в таких делах, относительно которых нет письменного закона. Это положение повторено в византийских “Базиликах” и у Вальсамона в его толкованиях на “Номоканон.”

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

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

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

Мнения авторитетных канонистов.

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

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

Особым авторитетом в православном церковном праве пользуются великие византийские канонисты XII века: Алексей Аристин, Иоанн Зонара и Антиохийский Патриарх Феодор Вальсамон, а также канонист, живший в XIV столетии, иеромонах Матфей Властарь.



Иерархия правовых норм.

Матфею Властарю принадлежит точное описание иерархии правовых норм в зависимости от их материальных источников. В “Алфавитной Синтагме” он пишет: “О чем нет писаного закона, в том следует соблюдать обычай и согласную с ним практику, а коли нет и его, нужно следовать тому, что имеет более сходства с тем, что мы ищем, а если нет и этого, то должны иметь силу мнения мудрых, и при том большинства”.⁴⁸ Таким образом, иерархия правовых норм такова: писанный закон, обычай и судебный прецедент, аналогия с существующим законом, мнения авторитетных канонистов. Но высшим критерием, разумеется, являются нормы, непосредственно исходящие из Первоисточника церковного права — Божественной воли.

Государственное законодательство по церковным делам.

Наряду с собственно церковным законодательством источником права для Церкви служит и государственное законодательство. В области внешнего права Церкви, т.е. ее правового положения в государстве и гражданском обществе, воля государственной власти является суверенным 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. С точки зрения протестантских канонистов эпохи Реформации и нового времени государственная власть является полномочным органом внутрицерковного законодательства. Для этого нет даже необходимости носителям ее принадлежать к той церкви, в которой они законодательствуют. Объясняется такая на первый взгляд абсурдная позиция тем, что протестантское богословие невидимую “церковь святых” решительно отделяет от ее видимой, земной оболочки, устройству которой не придается важного значения в деле спасения верных.

Что касается православного правосознания, то, во-первых, признание за государством законодательной правоспособности по внутрицерковным делам обусловлено православием носителя такой власти; во-вторых, это признание ограничено в том отношении, что, несмотря на громкие фигуральные определения церковного статуса императора, употребившиеся в Византии, вроде “внешнего епископа Церкви,” глава государства в принципе никогда не признавался более чем мирянином. Самое большое, 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 собственно церковного права. 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 не осознавалось их несоответствие канонам.

Византийские канонисты в своих суждениях порой слишком расширительно толковали законодательные права монарха. Например, архиепископ Охридский Димитрий Хоматин писал: “Император, который есть и называется верховным блюстителем церковного порядка, стоит выше соборных определений и сообщает им силу и действие. Он вождь церковной иерархии и законодатель по отношению к жизни и поведению священников; он имеет право решать споры между митрополитами, епископами и клириками и избирать на вакантные епископские кафедры. Он может возвысить епископские кафедры и епископов в достоинство митрополий и митрополитов. Словом, за исключением только права совершать Литургию и рукоположение, император сосредоточивает в себе все прочие преимущества епископов, поэтому его постановления имеют силу канонов”.⁴⁹

Подобно Димитрию Хоматину, и 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”.⁵⁰

И все-таки это были скорее пышные комплименты, чем правовые определения в строгом смысле. Тот же Вальсамон, разбирая два закона императора Алексия Комнина, которые расходились с предписаниями канонов, приходит к выводу, что “каноны имеют больше силы, нежели законы государственные, ибо они, каноны, как обнародованные и утвержденные Святыми Отцами и императорами, имеют такое же значение, как Священное Писание, а законы изложены лишь императорами и поэтому не могут возвыситься над Священным Писанием и канонами” (I титул, 3 глава “Номоканона в XIV титулах”). Наконец, 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 I, то ее создатель архиепископ Феофан (Прокопович) вдохновлялся откровенно протестантскими теориями государственного права. “Могуществу монарха” он усваивал право устанавливать “всякие обряды гражданские и церковные, перемену обычаев, употребление платья, домов строения, чины и церемонии в пированиях, свадьбах, погребениях и прочая и прочая... Христианские государи, — полагал он, — могут нарещися не только епископами, архиереями, но и епископами епископов”.⁵¹

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 Коллегию, которую у протестанта перенял Петр, Провидение Божие и церковный дух обратили в Святейший Синод”,⁵² который, добавим, был далеко не то, что задуманная архиепископом Феофаном Коллегия.

Священное Писание как источник права.



Канон Священных книг.

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

В 85-м Апостольском правиле, 60-м правиле Лаодикийского Собора, 33 (24)-м правиле Карфагенского Собора и в 39-м каноническом послании св. Афанасия, в канонах св. 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: 3 книги Маккавеев, книга Иисуса сына Сирахова, а между новозаветными книгами — два послания Климента Римского и 8 книг Апостольских Постановлений, но не упомянут Апокалипсис. Нет упоминания об Апокалипсисе и в 60-м правиле Лаодикийского Собора, в стихотворном каталоге Священных книг св. Григория Богослова. Афанасий Великий так говорил об Апокалипсисе: “Откровение же Иоанново ныне причисляют к Священным книгам, а многие называют неподлинным.” В перечне канонических ветхозаветных книг у св. Афанасия не упомянуто Есфири, которую он, наряду с Премудростью Соломона, Премудростью Иисуса сына Сирахова, Иудифью и книгой Товита, а также “Пастырем Ермой” и “Учением Апостольским,” причисляет к книгам, “назначенным Отцами для чтения нововступающим и желающим огласиться словом благочестия.”

В 33 (24)-м правиле Карфагенского Собора предлагается следующий список канонических библейских книг “Канонические же писания суть сии: Бытие, Исход, Левит, Числа, Второзаконие, Иисус Навин, Судии, Руфь, Царств четыре книги; Паралипоменон две, Иов, Псалтирь, Соломоновых книг четыре. Пророческих книг двенадцать, 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 Мазоретской редакции, считается перевод его на греческий язык — Септуагинта. За аутентичный текст Нового Завета признается греческий подлинник. Для славянских Церквей высоким авторитетом обладает славянский перевод Библии Елизаветинского издания, которое многократно воспроизводилось в наших синодальных перепечатках. Существует также и русский синодальный перевод, заверченный более 100 лет назад и с тех пор много раз переизданный.

Церковный авторитет ветхозаветных правовых норм.

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

По известному выражению блаженного Августина, “Новый Завет скрывается в Ветхом, Ветхий открывается в Новом.”⁵³ Идея Царства Божия в Ветхом Завете дана в обетовании, в преобразовании, а в Новом она явлена в личности и учении Христа, в жизни Церкви, в житиях святых.



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 заклтым 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.

Большая часть ветхозаветных предписаний утратила силу. В Церкви Христовой условно отменен ветхозаветный левират. На Апостольском Соборе, описанном в “Деяниях,” в связи с разномыслием первых христиан об обязательности Моисеева Закона для новообращенных из язычников принято было постановление написать братьям из язычников: *“Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленны 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 твоего, 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), налагать двойное наказание за одно и то же преступление, требование показаний двух или трех свидетелей для установления истины на суде.”⁵⁴ Полную силу сохранило и ветхозаветное запрещение кровосмесительных браков.

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

На эти же места из Иеремии и Притчей ссылаются и Отцы Трулльского Собора в 87-м правиле, В 16-м правиле 7 Вселенского Собора цитируется Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова:

“Исполнилось в них написанное; мерзость грешником благочестие (Сирах. 1:25), то аще обрящутся некие, посмевающиеся носящим простое и скромное одеяние, епитимиею 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.”⁵⁵

Новый Завет как источник церковного права.

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

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

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

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

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

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

Апостольские писания как источник церковного права.

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: *“Рукоположивши 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 еще более обстоятельно в 1-м послании к Тимофею апостол говорит о качествах, которыми должен обладать кандидат священства: *“Епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, (честен), страннолю-*



бив, учителей, не пьяница, не бийца, (не сварлив), не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив. Хорошо управляющий домом своим, детей содержащий в послушании со всякою честностью; ибо, кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией? Не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом. Надлежит ему также иметь доброе свидетельство от внешних чтобы не впасть в нареkanie и сеть диавольскую” (1 Тим. 3:2-7).

В Послании к Евреям апостол наставляет верных повиноваться пастырям: *“Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны, ибо они неусыпно пекутся о душах ваших, как обязанные дать отчет; чтоб они делали это с радостью, а не вздыхая, ибо это для вас не 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”* (1 Кор. 9:13-14).

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

В словах апостола Иакова о помазании больных елеем Церковь находит установление таинства Елеосвящения: *“Болен ли кто из вас? Пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазавши его елеем во имя Господне, — и молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему”* (Иак. 5:14-15).

В Апостольских Писаниях говорится и о том, как следует поступать с согрешающими братьями: *“Согрешающих обличай пред всеми, чтоб и прочие страх имели”* (1 Тим. 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”* (2 Фесс. 3:6).

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

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



всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь” (Рим. 13:1-7).

В 1-м послании апостола Павла к Коринфянам находим норму отношений христиан к иноверцам: *“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.”* (1 Кор. 5:9-13).

Апостол Павел в одном месте проводит различие между теми заповедями, которые он говорит от лица самого Бога, и своими собственными советами: *“Вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, — если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, — и мужу не оставлять жены своей. Прочим же я говорю, а не Господь: если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его”* (1 Кор. 7:10-13).

Но и советы апостольские Церковь принимает как заповеди; в этом она руководствуется словами самого апостола. Говоря о том, что жена после смерти мужа свободна выйти замуж во второй раз, апостол Павел добавляет: *“Но она блаженнее, если останется так, по моему совету, а думаю, и я имею Духа Божия”* (1 Кор. 7:40). Просвещенность ума Святых Апостолов Духом Божиим позволяет даже те советы, которые составляли их личное мнение, все-таки тоже признавать частью Священного Предания. И эти советы Церковь рассматривает как предписания Божественного права.

Священное Писание и каноны.

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

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

Иерусалимский Собор 1672 года 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.”*⁵⁶

19-й канон 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 является Священное Писание и Предание. Многие места Писания почти буквально воспроизведены в канонах.



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

А вот 80-е Апостольское правило: “От языческаго жития пришедшаго и крещеннаго, или от порочнаго образа жизни обратившагося, несть праведно вдруг производити во епископа. Ибо несправедливо еще не испытанному быти учителем других: разве только по благодати Божией сие устроится.” Сравним это правило со словами апостола о том, что епископ “*Не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом*” (1 Тим. 3:6).

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

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

Часто в канонах даются прямые ссылки на те места Священного Писания, которые послужили основой для этих правил. 19 (16)-е правило Карфагенского Собора гласит: “Разсуждено, да не бывают епископы и пресвитеры и диаконы откупателями ради корысти, или управителями, и да не приобретают пропитания занятием безчестным или презрительным. Ибо должны взира́ти на написанное: никто воинствуя Богу не обязуется куплями житейскими.” В правиле приведены слова апостола Павла (2 Тим. 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 церковнаго обычая. Ибо мы слышали от самага гласа Господня, что “*не может кто-либо двема господинома работати; либо единаго возненавидит, а другаго возлюбит, или единаго держится, о другом же возненавидит*” (Мф. 6:24). Того ради всяк, по апостольскому слову, “*В нем же призван есть, в том должен пребывать*” (1 Кор. 7:20).”

Источники права доникейской эпохи

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 церковей 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 исследования спорных вопросов созывались соборы из предстоятелей нескольких церквей; при решении этих вопросов за основу принималось предание древней апостольской общины. Соборные определения, обыкновенно в виде окружных посланий, доводились до сведения тех церквей, предстоятели которых не участвовали в деяниях Собора. Соборные определения касались как догматических, так и дисциплинарных, т.е. церковно-правовых вопросов.

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

Древнейшие памятники церковного права.

Самым высоким авторитетом пользовались правовые нормы апостольского происхождения. Чтобы эти нормы не были забыты и не подвергались порче, их записывали, уваивая 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 вошел благодаря тому, что был опубликован в 1883 году греческим ученым митрополитом Филофеем Вриеннием. “Учение 12 апостолов” восходит к рубежу I и II столетий. В нем от лица апостолов излагаются наставления о христианской вере и нравственности. Здесь же помещено и несколько правил церковно-юридического характера, составляющих содержание 11-16 глав памятника. В “Дидахи” нет упоминания о пресвитерах, а говорится лишь о епископах и диаконах 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 легло “Дидахи” с его учением о двух путях жизни и смерти. В “Церковных канонах” упоминаются уже не только епископы и диаконы, но и пресвитеры, зато ничего не говорится о странствующих пророках и учителях. “Церковные каноны” — это переработка “Канонов св. Ипполита,” составленных около 220 г. “Церковные каноны Святых Апостолов” поныне входят в состав действующего права Коптской и Эфиопской церквей.

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



“Апостольские Постановления.”

В конце III или начале IV века появился еще один сборник, издание которого приписывается святому Клименту Римскому, — “Апостольские Постановления.” Некоторые авторы, в основном западные, а из наших ученых профессор Н. С. Суворов,⁵⁷ относят составление этого сборника к концу IV столетия. 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, но в “Постановлениях” нет никаких упоминаний арианства, волновавшего Церковь в IV веке.

Первые 6 книг “Апостольских Постановлений” совпадают с “Дидакалией,” текст которой, однако, подвергся в новом сборнике значительной переработке. 7-я книга “Постановлений” близка по содержанию к “Дидахи,” хотя, в отличие от “Дидахи,” здесь, как и в “Церковных канонах,” уже ничего не говорится о пророках и странствующих апостолах, зато, кроме епископов и диаконов, упоминаются пресвитеры.

8 книга “Апостольских Постановлений” носит по преимуществу церковно-правовой характер и содержит ряд изреченных от лица каждого из 12 апостолов правил о рукоположении клириков, об их правах и обязанностях и о церковной дисциплине. Эта книга имеет особое название: “Постановления Святых Апостолов о рукоположениях.” Фикция апостольского происхождения выражена здесь в весьма притязательной форме: каждый апостол представлен говорящим от своего имени в первом лице: “Первым говорю я, Петр. Во епископа рукополагать, как в предыдущем все мы вместе постановили, того, кто беспорочен во всем, избран всем народом, как наилучший...,” “и я, Иаков Алфеев, постановляю об исповедниках. Исповедник не рукополагается, ибо исповедание есть дело воли и терпения, но он достоин, великой чести.”⁵⁸

В 85-м Апостольском правиле дается перечень “чтимых и святых книг.” К Священным книгам здесь присовокуплены два постановления св. Климента: “и постановления вам епископам мною Климентом изреченныя в осми книгах (которых не подобает обнародовати перед всеми ради того, что в них таинственно).” Речь идет об “Апостольских Постановлениях.” Однако апокрифичность “Постановлений” побудила Западную Церковь отвергнуть их авторитет. Этот сборник употреблялся исключительно на Востоке, но и здесь он был подвергнут строгой цензуре.

Трулльский Собор 691 г. отверг “Апостольские Постановления” как книгу, поврежденную еретиками: “Поелику же в сих правилах поведено нам приимати оных же Святых Апостолов постановления, чрез Климента преданныя (имеется в виду 85-е Апостольское правило), в которые некогда иномыслящие, ко вреду Церкви, привнесли нечто подложное и чуждое благочестия, и помрачившее для нас благолепную красоту Божественнаго учения, то мы, ради назидания и ограждения христианнейшия паствы, оныя Климентовы постановления благоразсмотрительно отложили, отнюдь не допуская порождений еретическаго лжесловесия, и не вмешивая их в чистое и совершенное апостольское учение” (прав. 2).

Тем не менее отрывки из 8 книги “Апостольских Постановлений” и после Трулльского Собора продолжали включаться в греческие церковно-правовые сборники. Они вошли в “Синописис,” на который Аристин написал свои толкования и который лег в основу нашей “Кормчей”; во 2, 3 и 4 главах “Кормчей” помещено 17 так называемых канонов апостола Павла (гл. 2), 17 канонов первоверховных апостолов Петра и Павла (гл. 3) и 2 канона



на “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 правило VI Собора делает такое постановление и нигде не сделало упоминания о других Апостольских правилах, кроме 85, то других правил, именуемых Апостольскими, не должно принимать, но таковые скорее должно порицать, избличать и отвергать, как имеющие ложные надписания, как поврежденные 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 все-таки проникнута апостольским духом.

Св. Епифаний Кипрский писал о “Постановлениях,” что в них “нет ничего, что бы нарушало веру, ее исповедание, церковный порядок и каноны.”⁵⁹ Профессор П. П. Глубоковский высказал предположение, что Трулльский Собор, отвергая “Апостольские Постановления,” имел дело с другой их редакцией, а не с той, которая дошла до нас.⁶⁰

“Правила Святых Апостолов.”

С “Апостольскими Постановлениями” тесно связан еще один древнейший сборник чисто канонического содержания, значение которого в жизни Церкви исключительно велико. Это “Правила Святых Апостолов.” Сборник Апостольских правил составлен после “Апостольских Постановлений,” поскольку последние упоминаются в 85-м Апостольском правиле.

Между “Апостольскими Постановлениями” и “Правилами Святых Апостолов” есть несколько почти буквальных совпадений: “А я, Симон Кананит, постановляю, сколькими должен рукополагаться епископ. Епископ да рукополагается тремя или двумя епископами. Если же кто рукоположит одним епископом, то да будет извержен и он и рукоположивший его” (Ап. Пост. 8, 27) и “Епископа да поставляют два или три епископа” (Апост. 1).

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 лицо.⁶¹ Во всяком случае, текст сборника “Правил Святых Апостолов” сирийского происхождения. В 37-м правиле употреблено сиро-македонское название месяца октября — *улерβεταου*.

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 (Апост. 32 и Ант. 6; Апост. 33 и Ант. 7; Апост. 34 и Ант. 9; Апост. 36 и Ант. 18; Апост. 37 и Ант. 20; Апост. 38 и 40 и Ант. 24; Апост. 41 и Ант. 25).



Большинство западных ученых нашего времени и некоторые русские авторы, в том числе профессора Н. С. Суворов и А. С. Павлов, склоняются к выводу, что заимствования внесены в “Правила Святых Апостолов” из канонов Антиохийского Собора.⁶² Но согласиться с этим значило бы принизить авторитет Апостольских правил, отвергнуть их апостольское происхождение и войти в грубое противоречие с традиционным отношением Церкви к этому сборнику. Издревле Апостольские правила рассматривались как часть апостольского предания. Ими и поныне открывается канонический кодекс Православной Церкви.

Признание за “Правилами” апостольского авторитета не равносильно усвоению апостолам самого текста правил. В средневековье, особенно на Западе, апостолы действительно считались их авторами. Еще в XVI веке, после выхода “Магдебургских центурий,” в которых высказано было сомнение в апостольском происхождении “Правил,” Турриан пытался доказать, что они изданы апостолами на Соборе в Иерусалиме в 45 г. по Рождестве Христовом. Но внимательное изучение их содержания и текста, наконец, осознание того обстоятельства, что если бы Древняя Церковь признавала эти “Правила” апостольским писанием, то они были бы включены в Новозаветный канон, привело ученых к общему мнению, что эти “Правила” не были написаны или продиктованы апостолами. Однако, как отмечает епископ Никодим (Милаш), “они получили свое начало от апостольского предания и через устную передачу сохранились между апостольскими преемниками; в силу же явившихся церковных потребностей, они были собраны еще до I Никейского Вселенского Собора неизвестным благочестивым человеком, который назвал их канонами апостольскими, чтобы показать этим, что они путем предания получили свое начало от самих апостолов. С этими канонами произошло то же, что и с так называемым Апостольским символом. Не апостолы составили и письменно передали Церкви этот символ, но на основании апостольского предания он был составлен после апостолов и передан Церкви с апостольским именем лишь для указания его настоящего источника.”⁶³

Доказательством апостольского в этом смысле происхождения “Правил” является их полное согласие с учением Нового Завета. Некоторые правила обнаруживают близкое совпадение с самим текстом Писания. В Апостольских Писаниях (1 Тим. 3:2-13; 2 Тим. 1:5-9; 1 Петр 5:1-4; 3 Ин. 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, 80 Апостольских правилах.

Об апостольском авторитете “Правил” свидетельствует их соответствие нормам церковной жизни первых веков. Об их апостольском происхождении свидетельствуют Св. Отцы и Соборы. Апостольские правила упоминаются в канонах Св. Василия Великого, Гангрского, Карфагенского, Константинопольского 394 г. Соборов под наименованием “церковных постановлений,” “правил древле принятых от Святых Отец,” “Апостольских Преданий,” “древнего чина.”

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 позволено епископу оставлять свою епархию и во иную переходить,” — и в 15 правиле: “Аще кто пресвитер, или диакон, или вообще находящийся в списке клира, оставив свой предел, во иной 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 происхожде-



нии, мы обнаруживаем, что, во-первых, в 3, 21, 23-м канонах Антиохийского Собора есть ссылки на прежние постановления, а по содержанию этим канонам соответствуют 14,15 и 76-е Апостольские правила. Между тем, в “Правилах Святых Апостолов” даны ссылки лишь на Священное Писание, во-вторых, правила Антиохийского Собора подробнее, обстоятельнее Апостольских, что тоже говорит об их более позднем происхождении. Наконец, Апостольские правила исходят из иного и более древнего церковного устройства, чем каноны Антиохийского Собора. Так, при большом сходстве содержания 34-го Апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора, обращает на себя внимание следующее: Апостольское правило говорит о разграничении церковных областей по этническому принципу, разумеется, связанному с территориальным: “Епископам всякаго народа подобает знати первых в них,” — а 9-е правило Антиохийского Собора исходит из существования митрополичьих округов, соответствующих административному делению империи на провинции, введенному в начале 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 св. Юстиниане Константинопольский Патриарх, включил их в количестве 85 в канонический сборник в 50 титулах. В конце VII века Трулльский Собор в своем 2-м правиле, перечисляя каноны, на первое место поставил “Правила Святых Апостолов”: “Прекрасным и крайняго тщания достойным признал сей святой Собор и то, чтобы отныне, ко исцелению душ и ко уврачеванию страстей, тверды и ненарушимы пребывали приятыя и утвержденные бывшими прежде нас святыми и блаженными Отцами, а также и нам преданныя именем святых и славных апостолов, семьдесят 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 перевел “Правила Святых Апостолов” на латинский язык. Дионисий использовал для перевода список, содержащий 50 канонов. В предисловии к своему переводу Дионисий пишет, что в его время эти правила не пользовались общим признанием и не считались апостольскими. В начале VI века при папе Геласии Римском Поместным Собором они были отнесены к числу подложных и апокрифических. Тем не мене, поскольку канонический сборник Дионисия, включавший в себя 50 Апостольских правил, вошел на Западе во всеобщее употребление, эти правила в конце концов получили и там канонический авторитет. Католическая Церковь отвергает авторитет 35-ти последних правил не в последнюю очередь потому, что в некоторых из них содержатся нормы, не согласующиеся с обычаями Западной Церкви.

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

В 63-м Апостольском правиле осуждаются 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 оск-



верняет, но душевная скверна.” И это правило не согласуется с римской практикой считать телесное уродство препятствием к священству.

Правила Святых Отцов доникейской эпохи.

В канонический кодекс Православной Церкви вошли правила трех Святых Отцов, подвизавшихся до издания Миланского эдикта: Свв. Дионисия и Петра Александрийских и Св. Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского.

Св. Дионисий (1265 г.) возглавил знаменитую Александрийскую богословскую школу, а впоследствии занимал Александрийскую кафедру. Он прославился святостью жизни, основательной ученостью и ревностью в защите церковного вероучения от ересей Савелия и Павла Самосатского. Правила Св. Дионисия — это разделенное на 4 канона Послание, отправленное в 260 г. епископу Василию из Ливии в ответ на четыре его вопроса церковно-дисциплинарного характера.

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

Поводом к составлению этого послания, которое было разослано по Понтийской области, явилось нашествие варваров на Понт и недостойное поведение некоторых христиан, помогавших иноплеменным захватчикам. В своем послании св. Григорий Чудотворец пишет о тяжести содеянных грехов и налагает на согрешивших различные наказания — отлучение от Причастия на разные сроки. Послание разделено на 12 канонов.

Св. Петр, архиепископ Александрийский, мученически скончался в 311 году. Он возглавлял Александрийскую школу с 295 по 300 г., когда был избран на Александрийскую кафедру. В 303 году вышел указ Диоклетиана о гонении на христиан. Во время гонений некоторые христиане, спасая жизнь, отреклись от Христа, а потом, терзаемые раскаянием в малодушном отступничестве, умоляли принять их снова в Церковь. Движимый состраданием к кающимся, св. Петр 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 разделенным на 14 канонов.

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

2-й канон Трулльского Собора включает в перечень правил и “Киприаном архиепископом африканския страны и мучеником, и Собором при нем бывшим изложенное правило” о перекрещивании еретиков, изданное в 252 г. Но тут же сделано замечание, что это правило “токмо у них по преданному им обычаю сохраняемо было,” т.е. 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 того же Трулльского Собора, предусматривающими **разные чины приема** для присоеди-



няемых к Православной Церкви из расколов и ересей. Поэтому правило св. Киприана не применяется во Вселенской Церкви и в нашу “Книгу правил” не вошло.

Греческие источники Церковного права.

Правила I Никейского Собора.

Миланским эдиктом открывается новая эпоха в истории Христианства — эпоха симфонических гармонических отношений между Церковью и государством, эпоха Вселенских Соборов, на которых, по благодати Святого Духа, Отцами были сформулированы непогрешимые определения догматов и изданы каноны. Этими канонами Церковь руководствуется в своей жизни и поныне.

Помимо чрезвычайных Вселенских Соборов, в рассматриваемый период истории регулярно созывались поместные Соборы. Дисциплинарные постановления 10 поместных Соборов были восприняты Вселенской Церковью и получили силу канонов. Общецерковное признание получили и правила Св. Отцов.

I Вселенский Собор был созван в Никее в 325 г. Зонара писал о нем: “Святой и Вселенский I Собор был в царствование Константина Великого, когда в Никее Вифинской собрались триста осмнадцать Св. Отцов против Ария, бывшего пресвитера Александрийской Церкви, который произносил хулу против Сына Божия Господа нашего Иисуса Христа и говорил, что Он не единосущен Богу и Отцу, а есть тварь, и что было (время), когда Его не было. Сего Ария Святой Собор подверг извержению и предал анафеме, вместе с единомышленниками его, и утвердил догмат, что Сын единосущен Отцу и есть Бог истинный и Владыка и Господь и Творец всего сотворенного, а не тварь и не создание. Первым называется сей Никейский Собор в числе Вселенских. Хотя и прежде были различные Соборы поместные, но поелику он есть первый из Вселенских, то и поставлен прежде прочих, бывших ранее его.”⁶⁴

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

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

Правила II Вселенского Собора.

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



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

Собор издал Послание, которое впоследствии было разделено на 7 правил. В “Кормчей книге” 7-е правило разделено на 2 канона, и таким образом получилось 8 канонов. В древние западные сборники включались лишь первые 4 канона; 3 последних считались изданными не Собором, а добавленными впоследствии. Признавая, что 3-е правило издано Константинопольским Собором, Римская Церковь отвергает 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.

Правила Ефесского Собора.

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

Собор издал и несколько дисциплинарных постановлений, из которых впоследствии было составлено 8 канонов. В канонические сборники, в том числе в “Книгу правил,” включается и Послание III Собора “к священному Собору Памфилийскому о Евстафии, бывшем их митрополите.”

Первые 6 канонов Ефесского Собора предусматривают прещения для епископов и клириков, приверженных ереси Нестория, а в 7-м правиле говорится о том, как следует хранить неповрежденной 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 лишен епископства и служения в клире.”

Впоследствии этот канон использовался православными полемистами против латинского искажения Никеоцареградского символа добавлением в него *filioque*. По словам епископа Петра Л’Юилье, впервые этот аргумент был выставлен на Ферраро-Флорентийском Соборе в 1438 г. св. Марком Ефесским. Епископ Петр не склонен интерпретировать это правило как абсолютный запрет всяких изменений в Символе. Он пишет по этому поводу: “Можно, разумеется, сожалеть о добавлении, сделанном к тексту Символа на Западе, однако совершенно невозможно в осуждении этого добавления ссылаться на правило 7 Ефесского Собора, составители которого имели в виду не какое-нибудь добавление, а составление иной формулы.”⁶⁵

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.

IV Вселенский Собор 451 г.

Деяниями IV Вселенского Собора руководили архиепископы Константинопольский Анатолий, Антиохийский Максим и Иерусалимский Ювеналий, а также легаты Римского папы. Как писал Зонара, “Святой 4 и Вселенский Собор был во времена царствования Маркиана, когда 630 Св. 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 и другое. Сих подверг извержению и анафеме сей Святый Собор и утвердил догмат, что Господь наш Иисус Христос есть совершенный Бог и совершенный Человек в двух естествах нераздельно и неслиянно.”⁶⁶

Основу Халкидонского догмата составил томос Римского папы святого Льва Великого св. 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 четвертого заседания Собора и обозначены как 29-е и 30-е правила Собора.

В западных канонических сборниках приводится лишь 27 канонов IV Вселенского Собора. 28-е правило, 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, — говорится 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 боголюбезнейшие епископы, 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 вторый по нем.”

Первым канонем Халкидонского Собора утверждались правила предшествовавших Соборов: “От Святых Отец, на каждом Соборе, донныне изложенныя правила соблюдать признали мы справедливым.” По словам епископа Петра ЛЮилье, “это решение вовсе не является, как можно подумать по его лаконичной формуле, выражением общего принципа, согласно которому следует соблюдать все правила, изданные предшествующими Соборами. Оно имеет отношение к сборнику, который постепенно сложился на Востоке и



чей нормативный авторитет признан уже на деле. Халкидонский Собор утверждает эту рецепцию со стороны Церкви.⁶⁷

В состав этого сборника, считает епископ Петр Л'Юилье, входили правила I Никейского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского и, вероятно, Лаодикийского Соборов, а также послание Константинопольского Собора 381 г., не разделенное еще тогда на отдельные каноны.⁶⁸

Правила Трулльского Собора.

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

102 канона этого Собора, именуемого 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 приписывали каноны этого собора VI Вселенскому Собору.”⁶⁹ 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 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 своем 2-м правиле он перечисляет каноны, принятые на Вселенских и поместных Соборах, а также правила Святых Отцов. На первое место в перечне канонов поставлены “нам преданные именем святых и славных апостолов осмьдесят пять правил.”

II Никейский Собор.

Этот Собор был созван императрицей Ириной в 787 г. и заседал под председательством Константинопольского Патриарха Тарасия. Вальсамон писал о нем: “Святой и Вселенский VI Собор был в 6296 г., индикта 11, в царствование Константина и матери его Ирины (а этот Константин был сын Льва, сына Копронимова), когда 367 Святых Отцов собрались во второй раз в Никее Вифинской против иконоборцев или клеветников на христианство. Он постановил поклоняться и благоговейно лобызать иконные изображения.”⁷⁰

Собор восполнил к тому времени уже сложившийся в своей основе канонический кодекс 22 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.

Правила Поместных Соборов.

Два Поместных Собора, чьи правила вошли в канонический кодекс Православной Церкви, состоялись до I Вселенского Собора. Первый из них, Анкирский, был создан в период между Пасхой и Пятидесятницей 314 г. в главном городе Галатийской провинции. Зонара писал о нем: “На сем Соборе собрались Священные Отцы, среди коих первенствующим был Виталий, епископ Антиохии сирийской, Агриколай, епископ Кесарии Каппадокийской, и мученик Василий, епископ Амасийский. Во время гонения против христиан, когда многие не могли до конца вытерпеть мучений, но уступали мучителям и приносили жертвы идолам, потом некоторые из таковых раскаивались и приходили в Церковь на покаяние, возник вопрос, как должно принимать отречшихся от Христа, и об них-то Собор сей изложил правила.”⁷¹

Как считает епископ Петр ЛЮилье, к 19-ти правилам, принятым в Анкире, в древних и новых канонических сборниках присоединяются 6 канонов, именуемых правилами Анкирского Собора, — правила 20-25, которые были приняты на Соборе в Кесарии Каппадокийской, состоявшемся в том же 314 г. Сведения о Кесарийском Соборе и его правилах сохранились в древних латинских, сирийских и армянских рукописях.

Объединению правил этих двух Соборов способствовала как хронологическая близость Соборов, так и географическое соседство Анкиры и Кесарии, а также и то обстоятельство, что из двадцати Отцов Кесарийского Собора пятеро участвовало в деяниях Анкирского Собора.⁷²

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 нем Святые Отцы, в числе коих был и святой мученик Василий, епископ Амасийский, изрекли для церковного устройства правила...”⁷³

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

Гангрский Собор состоялся в середине IV века; около 340 г., как считает епископ Никодим (Милаш),⁷⁴ в 343 г., по мнению епископа Петра ЛЮилье,⁷⁵ между 362-370 гг., по датировке профессора А. С. Павлова.⁷⁶

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 было для них безнадёжно. Итак, против них-то Священные Отцы, собравшись, изложили помещенные правила, почему и прилагали к каждому правилу анафему...”⁷⁷ Этих правил, изреченных против евстафиан Гангрским Собором — 21.

За ними в каноническом сборнике следуют 25 правил Антиохийского Собора. Традиционно, начиная с V века, эти правила приписывались Собору “на обновление,” состояв-



шесю в 341 г. по случаю освящения новой “Золотой” церкви в Антиохии под председательством Антиохийского епископа Плакета. Но названный Собор, осудивший св. Афанасия, имел полуарианское направление. Установление принадлежности ему правил, общепринятых в Церкви, представляло бы трудную эkkлезиологическую проблему. Однако, как считает епископ Петр ЛЮилье, в действительности эти двадцать пять канонов принадлежат Антиохийскому Собору 330 г.⁷⁸

В наше время на принадлежности указанных правил полуарианскому Собору “на обновление” настаивает католический канонист П. П. Жоанну. По его убеждению, 4, 12 и 15 правила Антиохийского Собора “составлены против Афанасия, дабы исключить возможность апелляции в Рим с его стороны.”⁷⁹

Близость многих канонов Антиохийского Собора и Правил Святых Апостолов по содержанию дает повод большинству западных ученых и некоторым русским канонистам и церковным историкам находить источник Апостольских правил в канонах Антиохийского Собора. Между тем сравнительный анализ текстов аналогичных по содержанию канонов доказывает, что Апостольские правила относятся к более древней эпохе.

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

После правил Антиохийского Собора в каноническом кодексе помещены 60 правил Лаодикийского Собора. О них епископ Петр ЛЮилье пишет: “Не приходится сомневаться в том, что некий Собор действительно заседал в этом городе, ибо Феодорит говорит о Соборе в Лаодикии в связи с вопросом о почитании ангелов. Именно этот вопрос затрагивается в правиле 35. 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 19 начинаются формулой “περι του” другие же “οτι ου δει” (прав. 20-45 и 49-59), либо словами “οτι δει (прав. 46-48). Есть и дублиеты, как например, правила 10 и 31; 9 и 34... Во втором ряду правил можно отметить большое сходство между правилами 22 и 43; 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.”⁸⁰

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

С именем Патриарха Фотия связано три Константинопольских Собора IX века: 861, 869 и 879 гг. Первый из них, Двукратный, состоявшийся в храме св. Апостолов в присутствии императора Михаила III, папских легатов и 318 епископов, утвердил избрание Фотия на Патриаршую кафедру и низложение св. Игнатия. Собор 869 г. по настоянию папы отменил постановление предыдущего Собора и объявил о низложении св. Фотия и восстановлении на столичной кафедре Игнатия. Константинопольский Собор 879 г. был созван в храме св. Софии. Он проходил под председательством восстановленного в Патриаршем достоинстве св. Фотия уже после кончины св. Игнатия. В Соборе участвовало 383



Отца Восточной и Западной Церкви. Собор восстановил прерванное общение между Восточной и Западной Церквами.

Каждый из этих Соборов издавал каноны. Католическая Церковь признает Собор 869 г. за VIII Вселенский. Напротив, Православная Церковь придает каноническое значение лишь правилам Двукратного Собора и Собора в храме св. Софии, отвергая собор 869 г. Некоторые же православные богословы и церковные историки, в частности архиепископ Брюссельский Василий (Кривошеин), приравнивает Константинопольский Собор 879 г. к Вселенским Соборам.⁸¹ Двукратный Собор издал 17, а Собор в храме св. Софии — 3 правила.

Правила Святых Отцов.

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

Св. Афанасий Великий (†372 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 Руфиниану о присоединении к Церкви отпавших ранее в ереси (370 г.) и “Послание о праздниках” (367 г.), в котором дается перечень Священных книг.

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

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

Св. Григорий Нисский (†395 г.), младший брат Василия Великого, известен своей изумительной богословской и философской образованностью и ревностью в защите истины от лжеучений. Св. Григорий Нисский принимал участие во II Вселенском Соборе и в Константинопольском Соборе 394 г. Одно из его сочинений — “Послание епископу Мелитинскому Литонию” — вошло в канонические сборники. Послание разделено на 8



правил, в которых св. Григорий, опираясь на великолепное знание человеческой души, определяет епитимии, налагаемые для врачевания греховных страстей.

Из творений великого Отца Церкви, друга св. Василия Кесарийского Григория Богослова (1389 г.), в канонический кодекс внесен написанный в стихах перечень Священных Книг Ветхого и Нового Завета.

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

Тимофей, архиепископ Александрийский, ученик св. Афанасия, скончался в 385 г. 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 св. Иоанна Златоуста. Общецерковное признание его правил основано, конечно, не на его личных достоинствах, а на том, что как предстоятель славной и великой в древности Александрийской Церкви он был выразителем ее предания. Александрийская богословская школа во II-IV столетиях превосходила своей ученостью все другие церковные школы. Ей отчасти обязана своим высоким авторитетом Александрийская кафедра. Видимо, с этим авторитетом связано то обстоятельство, что среди 13 Отцов, чьи правила вошли в канонический свод, шестеро были Александрийскими епископами: свв. Дионисий, Петр, Афанасий, Кирилл, а также Тимофей и Феофил.

Племянник Феофила св. Кирилл Александрийский (†444 г.) был защитником православной христологии против несторианской ереси. Ревность св. Кирилла об истине имела решающее значение для исхода III Вселенского Собора. В канонический свод вошли его послания к архиепископу Антиохийскому Домну, разделенные на 3 канона, и к епископам Ливии и Пентаполя, разделенные на 2 правила.

В канонических сборниках помещаются также окружное послание архиепископа Геннадия (†471 г.) вместе с Отцами Константинопольского Собора 459 г. о симонии и послание св. Тарасия, Патриарха Константинопольского (†809 г.), к папе Римскому Адриану, посвященное тому же злу — симонии.

Посланием св. Тарасия завершается основной канонический свод Православной Церкви.

Дополнением к нему считается “Каноникон” св. Иоанна Постника (†595 г.), который в позднейшей обработке иеромонаха Матфея Властаря стал руководством для духовников. Это руководство включено в греческие канонические сборники “Пидалион” и “Афинскую Синтагму.” “Каноникон” Иоанна Постника частично послужил основанием для “Номоканона” при славянском “Большом Требнике.”⁸²

В “Пидалионе,” “Афинской Синтагме” и “Кормчей Книге” содержатся (но в разном количестве) каноны Патриарха Константинопольского св. Никифора Исповедника (†818 г.). Эти каноны принято рассматривать как дополнение к Каноническому кодексу.

Кодификация византийских правовых источников в эпоху вселенских соборов



Канонические сборники.

Обилие церковно-канонического материала вызывало необходимость его кодификации, составления сборников, которые бы облегчили практическое пользование им. Сборники эпохи Вселенских Соборов можно разделить на три типа:

- 1) канонические, содержащие исключительно церковные правила;
- 2) гражданские, включающие в себя лишь государственные законы по церковным делам, и, наконец,
- 3) смешанные сборники, состоящие из тех и других законоположений — номоканоны (от греческих слов νόμος — законы и κανόνες — каноны).

Канонические сборники 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.

Различали канонические сборники двух типов: хронологические, в которые включались правила Соборов и Отцов в их хронологической последовательности, и систематические, в которых церковно-правовой материал группировался по разделам, рубрикам — титулам.

Первый известный нам хронологический сборник связан с Понтийским диоцезом. Это так называемый Понтийский сборник. В него вошли правила Анкирского и Кесарийского Соборов, под общим названием канонов Анкирского Собора, а также правила Неокесарийского Собора. Все эти города — Анкира, Кесария и Неокесария — находились в Понтийском диоцезе, отсюда и название сборника.

Впоследствии в него были дополнительно включены и каноны I Никейского Собора, из-за своего высокого авторитета они стали помещаться на первом месте, до правил поместных Соборов. Объединение Никейских Канонов с правилами поместных Соборов Понта 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, синопсис — сокращенное изложение правил, изданных на Соборах Фригийской провинции и называемых канонами Лаодикийского Собора, и, наконец, Послание II Вселенского Собора, еще не разделенное 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 название Халкидонского сборника. В оригинале сборник до нас не дошел, но сохранился его латинский перевод, выполненный Дионисием Малым.

Древнейший из сохранившихся канонических сборников хронологического типа — это “Синопсис” (Συνοψις), относящийся к 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 сокращенном изложении Апостольские правила и каноны трех первых Вселенских Соборов. Позднейшие редакции дошли до нас либо без имени составителя, либо с именами Стефана, епископа Ефесского, и Симеона Магистра, жившего в 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 Никейского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского, Константинопольского, Ефесского, Халкидонского, Сардикийского, Карфагенского, Трулльского, Василия Великого из трех посланий его к Амфилохию.”⁸³

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

Хронологический порядок расположения правил в канонических сборниках был удобен 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 появляется первый систематический сборник церковного права в 60 титулах. Весь материал в нем в зависимости от содержания распределен по 60 разделам. Эта компиляция до нашего времени не дошла, но по ее образцу 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 г.), разослал его по митрополиям и епископиям и тем самым придал ему официальное значение. Сборник озаглавлен: “Синагога (свод) Божественных и Священных канонов, разделенных на 50 титулов.” В начале свода, после предисловия, помещен перечень источников; 85 Апостольских правил, каноны первых четырех Вселенских и шести Поместных Соборов (Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского и Сардикийского (в греческой редакции), а также два Канонических послания Василия Великого, разделенных на 68 правил. В самой “Синагоге” разделение материала на 50 титулов соответствовало разделению “Дигест” на 50 книг.

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

После Иоанна Схоластика, но до Трулльского Собора 691 г., вероятно, в конце VI или в начале VII столетия, в Константинополе появился новый сборник канонов “Каноническая Синтагма” (*Συνταγμα κανωνικων*), разделенная на две части. Современный бельгийский ученый Э. Хонигман высказал гипотезу, что составителем “Синтагмы” был Константинопольский Патриарх Евтихий, который начал работу над сборником в Амасии, где он находился в ссылке при Патриархе Иоанне Схоластике, и продолжил ее уже в Константинополе, когда занимал Патриаршую кафедру (577— 582 г.). В столице его главным помощником в работе над компиляцией стал бывший сакеларий (ризничий) Иоанна Схоластика св. Иоанн Постник, сменивший Евтихия на Патриаршем Престоле.⁸⁴

Первая часть “Синтагмы” — систематическая. В ней весь материал распределен по 14 рубрикам — титулам, разделенным на главы. Титулы “Синтагмы” следуют в таком порядке:

1. о богословии, православной вере, канонах и хиротонии (38 глав);
2. о постройке и освящении церквей; о храмах, не имеющих св. мощей; о св. сосудах; о клириках, воздвигающих алтари без ведома епископов (3 главы);



3. о молитвах, псалмопении, чтении, приношении и причащении, об одежде и обязанностях низших клириков (22 главы);
4. об оглашенных и св. крещении (17 глав);
5. о не посещающих церкви и церковные собрания, о пиршествующих в церквях и агапах (3 главы);
6. о приношении плодов к алтарю (5 глав);
7. о посте и Четырдесятнице, о Пасхе, Пятидесятнице, воскресном дне, субботе и о преклонении колен (5 глав);
8. о церковных областях, о переходах епископов и клириков, их путешествиях, областных соборах, о принятии странников, о представительных и мирных грамотах; о том, какие действия совершаются негласно, какие — гласно и какую честь обязаны оказывать друг другу клирики (19 глав);
9. о преступлениях в суде епископов и клириков, отлучении, извержении, покаянии и о том, какие грехи разрешаются возложением рук (39 глав);
10. об управлении церковным имуществом и о собственности епископа (8 глав);
11. о монастырях и монахах (16 глав);
12. о еретиках, иудеях и язычниках (8 глав);
13. о мирянах, (40 глав);
14. о делах общих (7 глав).

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

Канонический кодекс Православной Церкви в сравнении с более ранними компиляциями восполнен здесь сводом правил Африканской Церкви, переведенным с латыни на греческий язык, под названием “Правил Карфагенского Собора 419 г.,” определением Константинопольского Собора 397 г. при архиепископе Нектарии, еще одним — третьим посланием Василия Великого, разделенным на 16 правил и помещенным перед Посланиями, которые уже вошли в “Синагогу” Иоанна Схоластика, а также правилами Дионисия, Петра, Тимофея, Феофила и Кирилла Александрийских, Григория Неокесарийского, Григория Нисского и Геннадия Константинопольского.

“При составлении своей “Синтагмы,” — отмечал профессор А. С. Павлов, — неизвестный автор пользовался латинским сборником Дионисия Малого.” Влияние Дионисия Павлов обнаруживает как во включении в “Синтагму” правил латинской Африканской Церкви, так и в том, что по примеру Дионисиева сборника папских декреталов в “Синтагме” помещены правила греческих Отцов. “Влияние Дионисия на нашего автора сказалось и в том, что, вопреки Схоластику, но в полном согласии с Дионисием, он отзывается о правилах Апостольских еще с сомнением в их подлинности.”⁸⁵

Трулльский Собор своим 2-м правилом утвердил в качестве канонов Вселенской Церкви весь состав “Синтагмы.” Во втором правиле каноны перечислены в том порядке, в каком находим их в перечне, помещенном в начале “Синтагмы.” Правда, во втором правиле упомянуты также и каноны св. Афанасия Великого, Григория Богослова и Амфилохия Иконийского, а также “Определение” Карфагенского Собора при св. Киприане о пере-



крещивании еретиков. Перечисленных источников нет в перечне, помещенном в “Синтагме.” В позднейшие редакции “Синтагмы” внесены 102 правила Трулльского Собора.

Римско-Византийское право.

Помимо канонов церковная жизнь регламентировалась и гражданскими законами. 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 г. был издан “Кодекс” Феодосия (Codex Theodosianis), который с 1 января 439 г. введен как обязательный свод законов империи. Все законы распределены в “Кодексе” по 16 книгам (libri), разделенным на главы (tituli). Последняя, 16-я книга, состоящая из 11 титулов, содержит законы, относящиеся исключительно к церковным делам. Отдельные законы, связанные с жизнью Церкви, включены в другие книги “Кодекса.”

При св. 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 название “Корпус светского права” (Corpus juris civilis).

В этот свод вошли 4 сборника. Первый из них — “Кодекс постановлений” (Codex constitutionum) впервые издан в 529 г., а в 534 г. пересмотрен, дополнен и заново отредактирован. Первое издание называют “Древний кодекс” (Codex vetus), а второе — “Переизданный и исправленный кодекс” (Codex repetitiae praelectionis). В “Кодекс” вошли императорские законы: от законов Адриана (117 г.) до последнего закона Юстиниана (534 г.). Сборник разделен на 12 книг, а каждая книга на титулы. Церковных дел касаются первые 13 титулов 1-й книги.

Второй сборник Юстиниана именуется “Дигесты” (Digestae), или “Пандекты” (Pandectae). Он опубликован 16 декабря 533 г. Сборник разделен на 50 книг. В нем содержатся толкования юристов языческой эпохи, так называемых мудрых (prudentium), на законоположения древнего римского права.

Одновременно с “Дигестами” был опубликован сборник “Институций” (Institutiones), разделенный на 4 книги. Книги состоят из титулов, а титулы из параграфов. “Институции” представляют своего рода руководство к изучению правового материала, содержащегося в “Кодексе” и “Дигестах.”

Наконец, четвертый сборник — это “Новые постановления” (Nouvellae constitutiones) или “Новеллы,” содержание которого составляют законы, изданные св. Юстинианом после обнародования “Кодекса.” “Новеллы” большей частью написаны на греческом языке и называются по гречески “Νεαται διαταξεις”. Первая из новелл издана 1 января 535 г. В новеллах указаны имена должностных лиц, которым они адресованы как исполнителям закона (чаще всего, префекту претории — praefectus praetorio). Новеллы по церковным делам адресованы, как правило, Константинопольскому Патриарху, но посылались они и другим Патриархам. Получив новеллу, Патриархи распространяли ее по митрополиям, отсюда она поступала к епископам и далее — в монастыри и приходы. Эти новеллы были собраны в одну книгу после кончины Юстиниана, Известно пять различных по своему составу сборников новелл. Причем из них наиболее часто употреблялся сборник 168 новелл.



В 741 г. была издана “Эклога законов” (Εκλογή των νόμων) Льва Исавра и Константи-на Копронима. В одной этой книге собраны важнейшие законоположения из 4 сборников Юстиниана. Помимо римско-византийского права, в “Эклогге” отражено и обычное право варваров — славян, германцев, арабов. Поэтому сборник широко применялся у славянских народов, особенно у болгар, и был переведен на славянский язык.

Поскольку издателями “Эклогги” являлись императоры-иконоборцы, по утверждению Православия сборник стали приписывать православным императорам с теми же именами; Льву Мудрому и сыну его Константину, жившим столетием позже, в конце IX в.

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

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

В то же царствование между 879 и 886 гг. вышло новое издание “Прохирона” под названием “Эпанагога” (“Возведение”). В это отредактированное и пересмотренное издание дополнительно были внесены законы, изданные после “Прохирона.” Во 2-й и 3-й титулы вошли законы, говорящие о правах царя и Патриарха. По мнению большинства ученых, “Эпанагога” не была официально обнародована и осталась лишь законопроектом. Иной точки зрения придерживается современный греческий канонист митрополит Сардийский Максим, который считает, что “Эпанагога” применялась в Византии как действующий кодекс.⁸⁶

Самый важный для церковного права византийский сборник — это “Василики” (“Царские законы” — Τα βασιλικά νόμια). Издание сборника предпринято при Василии Македонянине и завершено его сыном Львом Мудрым. Источником для “Василик” служили Юстиниановы “Дигесты,” “Кодекс,” “Институции,” “Новеллы,” а также “Прохи-рон.” В “Василики” вошли в исправленном виде лишь те из старых законов, которые не утратили силы ко времени царствования императора Василия Македонянина.

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

В XII веке в Византии юридическая сила признавалась лишь за теми законами из “Корпуса” Юстиниана, которые вошли в сборники “Василики.” Вальсамон произвел пересмотр законов, внесенных в “Номоканон;” при этом критерием их важности он считал следующее обстоятельство: внесены ли они в “Василики.” Но поскольку ни “Василики,” ни толкования Вальсамона не были в то время переведены на славянский язык, византийская правовая реформа не отразилась на церковном праве славянских народов.



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. Известно три таких сборника, появившихся на греческом Востоке.

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

Самим Патриархом Иоанном 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 счет для удобнейшего нахождения искомой главы, так как эти главы извлечены из разных новелл.”

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

На рубеже VI и VII вв. был составлен “Сборник из 25 глав” (*Collectio 25 capitulorum*), в который вошли законы из “Кодекса” св. Юстиниана и извлечения из его новелл, относящиеся к церковным делам.

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

Компиляция составлена не из подлинных текстов “Корпуса,” а из текстов, переработанных византийскими юристами VI века: “Кодекс” в переработке Анатолия, “Новеллы” — Афанасия, “Дигесты” и “Институции” — анонима.

Немецкий канонист XIX столетия Цахариз фон Лингенталь приписывает составление данного сборника автору “Синтагмы канонов.”⁸⁷ Основанием для этой гипотезы служит следующее обстоятельство: составитель “Синтагмы” в предисловии пишет, что в качестве дополнения к своему труду он наметил извлечения из императорских законов и из сочинений ученых юристов, затрагивающих церковное право. Но из всех церковно-юридических компиляций лишь в “Трехчастном сборнике” приведены отрывки из сочинений юристов, т.е. из “Дигест.” Этот сборник служил главным пособием для византийских толкователей церковно-гражданских законов.

“Номоканоны.”

Так первоначально назывались сборники, включающие в себя как каноны, так и гражданские законы по церковным делам. Славянское название таких сборников — “законоправильники.”

Древнейший из “Номоканонов” усваивается Иоанну Схоластику. Но эта компиляция, по единодушному мнению ученых, не принадлежит знаменитому Патриарху. С его име-



нем она связана потому, что в ее основу легли “Синагога” Иоанна Схоластика и его “Сборник из 87 глав.” Составитель “Номоканона” сохранил титулы “Синагоги,” но не приводил под ними полного текста канонов, а только указывал их цифрами. Гражданские же законы он помещал под каждым титулом, полностью заимствуя их дословно из “Сборника из 87 глав,” дополняя положениями из “Дигест,” “Кодекса,” “Новелл.” Законы из “Сборника из 87 глав,” которые составитель не смог отнести ни к одному из 50 титулов, он поместил в конце “Номоканона” под заглавием “Другие церковные главы из того же нового законоположения” (ετερα κεφαλαα).

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 14 титулах.” По крайней мере, то обстоятельство, что в “Номоканоне в 50 титулах” каноны церковные не излагаются уже в тексте, а только цитируются цифрами, может быть объяснено только тем, что автор этого Номоканона уже имел перед глазами готовый образец такого изложения канонов и законов в “Номоканоне в 14 титулах.”⁸⁸

Епископ Никодим (Милаш), ссылаясь на немецкого ученого Бинера, относит составление “Номоканона Иоанна Схоластика” к более раннему периоду — к царствованию императора Юстина II (565-578 гг.)⁸⁹

Впоследствии сборник дополнялся новыми канонами. В дополненном виде он был переведен на славянский язык св. Мефодием. В паннонском житии святого говорится: “Тогда же и Номоканон рекше закону правило и отеческие книги преложи.”⁹⁰

Самый знаменитый и исторически важный из церковно-правовых сборников Византии — “Номоканон в 14 титулах.” До начала XIX века общепринято было приписывать составление этого сборника Константинопольскому Патриарху св. Фотию. Поэтому в литературе он вошел как “Номоканон Фотия.”

Однако благодаря исследованиям Бинера и русского ученого барона Розенкампа в 20-30 гг. прошлого века было установлено, что предисловие к “Номоканону” состоит из двух частей, написанных разными авторами. Скрупулезные текстологические исследования Бинера, Розенкампа, Биккеля, Цахариэ, Суворова, Павлова, Бенешевича привели к бесспорному выводу, что существует две редакции “Номоканона,” составленные двумя разными авторами, и в разные эпохи. В конце XIX века лишь иеромонах Каллист продолжал настаивать на том, что автором не только второй, но и первой редакции “Номоканона” является патриарх Фотий.⁹¹

Относительно первой редакции сборника В. Н. Бенешевич писал: “С наибольшей долей вероятности можно указать на 629 г. как на год завершения труда. Начало же работы относится к 620-629 гг.”⁹² Бинер высказывал догадку, которую находят вероятной епископ Никодим (Милаш) и А. С. Павлов: автором сборника был Константинопольский Патриарх Сергей (610-638).⁹³ Э. Хонигман связывает составление “Номоканона в 14 титулах” со св. Иоанном Постником, считая, что тот, завершив работу над “Синтагмой в 14 титулах,” на ее основе составил “Номоканон,” включив в новый сборник императорские законы.⁹⁴

По словам В. Н. Бенешевича, “Номоканон в 14 титулах” поражает искусством, с которым его составитель владеет своим огромным материалом. В этом отношении “Номоканон” оставил далеко позади компиляцию Иоанна Схоластика.⁹⁵

“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 канонів, под каждой рубрикой приводятся также гражданские законы по тематике главы и титула, заимствованные из “Трехчастного сборника.” Сходство в текстах законов, помещенных в “Номоканоне” и “Трехчастном сборнике,” почти буквальное.

Вторую часть сборника, называемую “Синтагмой,” составляют тексты канонів, расположенные в хронологической последовательности. В первую редакцию “Номоканона” вошли Правила Святых Апостолов, четырех первых Вселенских Соборов, 8 Поместных Соборов и 12 Отцов — тех, чьи каноны вошли в окончательно сложившийся канонический свод Православной Церкви (кроме Послания св. Тарасия).

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

А. С. Павлов так излагает суть полемики: “Сущность возражений Цахариэ (против авторства Патриарха Фотия. — В. Ц). состоит в следующем: во-первых, заслуга нового издателя “Номоканона” так незначительна, что едва ли можно приписать его столь ученому и выдающемуся лицу, каков был Патриарх Фотий, особенно если взять во внимание, что важнейшие дополнения к первоначальному изданию “Номоканона” и “Синтагмы,” именно правила Трулльского и VII Вселенского Собора, были сделаны уже прежде Фотия; во-вторых, если бы издание 883 г. опубликовано было от лица Вселенского Патриарха, то было бы необъяснимо, каким образом во времена, очень близкие этой эпохе, продолжали появляться списки “Номоканона” и “Синтагмы,” представляющие тот и другую в первоначальном виде, и почему вообще до XII в., до времен Вальсамона, было игнорировано столь знаменитое имя. В-третьих, в 883 г., когда вышло новое издание “Номоканона” и “Синтагмы,” Фотий не был Патриархом, а лишь прежде и после этого года.”⁹⁶

На это Павлов отвечает: “Ближайшая или даже исключительная цель нового издания “Номоканона” состояла в том, чтобы включить сюда правила двух Константинопольских Соборов, на которых Фотий был председателем и которые были благоприятны ему лично. На второе возражение заметим, что спустя три с небольшим года после издания “Номоканона,” именно в 886 г., Фотий во второй раз был лишен престола, что, конечно, не могло благоприятствовать быстрому и повсеместному принятию вновь отредактированного им канонического кодекса... Наконец, ниоткуда не видно, чтобы издание 883 г. было официально опубликовано от лица Вселенского Патриарха. Официально публиковались тогда только самые источники церковного права, а не сборники их, которые, как прежде, так и теперь, были делом частным, хотя бы и иерархических лиц. Фотий не выставил своего имени в новом издании “Номоканона.” Тем не менее имя Фотия... не было игнорировано на Востоке до времен Вальсамона. В некоторых рукописях “Номоканона,” написанных задолго до того времени, когда убеждение в авторстве знаменитого Патриарха сделалось на Востоке всеобщим, имя его выставлялось против второго предисловия к “Номоканону.” Что касается до третьего и последнего возражения Цахариэ, то оно прямо ошибочно. 883 г. падает на второе патриаршество Фотия, когда он стоял на вершине своей славы... Ввиду всех изложенных обстоятельств, — продолжает А. С. Павлов, — нужно согласиться, что предание о принадлежности Патриарху Фотию второй редакции “Номоканона” в 14 титулах и соединенной с ним “Синтагмы” имеет свои достаточные основания. В XII веке это



предание сделалось только общим убеждением, благодаря... комментарию, написанному величайшим из греческих канонистов Вальсамоном.”⁹⁷

Профессор В. Н. Бенешевич, проделав скрупулезный текстологический анализ большинства изводов второй редакции “Номоканона,” высказывается более сдержанно в пользу авторства Патриарха Фотия: “Древнее предание об авторстве Фотия не опровергнуто и усиливается при ближайшем ознакомлении с материалом, стиль схолии 883 г. (предисловие) не может считаться чуждым Фотию.”⁹⁸ В. Н. Бенешевич считает, что кроме переработки “Номоканона,” предпринятой в 883 г., и, вероятнее всего, Патриархом Фотием, существует еще несколько вариантов поздней редакции сборника.⁹⁹

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

По словам В. Н. Бенешевича, “Номоканон 883 г. — великий акт самоопределения Восточной церкви, он знаменует возвращение к древним подлинным основам церковного строя, как они были закреплены в 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 церковью 883 годом.”¹⁰⁰

Со временем этот наиболее полный и самый удобный в пользовании сборник вытеснил в Греческих церквях все остальные компиляции. Поэтому Константинопольский Собор 920 г. торжественно утвердил “Номоканон в 14 титулах” как кодекс, общеобязательный для Вселенской Церкви. В настоящее время “Синтагма” “Номоканона” Патриарха Фотия и составляет канонический свод Православной Церкви.

Западные источники и сборники церковного права эпохи вселенских соборов.

Каноны западного происхождения.

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

Собор в Сардикии (ныне София) состоялся на границе между западной и восточной половинами империи. Традиционно, основываясь на данных историков Сократа и Созомена, Собор датировали 347 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. Суворов,¹⁰¹ А. С. Павлов,¹⁰² епископ Никодим (Милаш).¹⁰³

Зонара писал об этом Соборе: “Сардикийский Собор был в царствование Констанция, сына Константина Великого. Он, приставши к ереси ариан, употреблял усилия к извраще-



нию 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 войною, если он не перестанет волновать Церковь и колебать православную веру. А тот отвечал брату письмом, что он ищет точности в вере и имеет попечение о том, чтобы сия точность была утверждена и чтобы имела силу та вера, которая будет ими исследована. Посему по повелению сказанных братьев и императоров, в Сардиике, 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 к церковному устройению.”¹⁰⁴

Среди Отцов Собора большинство составляли западные епископы, председательствовал епископ Кордубский Осия. Собор во всем оправдал св. Афанасия Великого, против которого были выставлены безосновательные обвинения, и издал 20 правил. Эти правила получили общецерковное признание. На Западе они некоторое время усваивались Никейскому Собору. Каноны Сардикийского Собора были составлены сразу на двух языках: латинском и греческом.

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

Отцы Карфагенского Собора 419 г. пересмотрели каноны, изданные прежними Соборами Африканской Церкви и утвердили правила 14 Соборов: Карфагенских, а также Ипонийского Собора 393 г. и Милевитского 402 г. — всего 121 канон. К ним Собор 419 г. добавил еще 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 Синтагме” 133 канона, в “Кормчей книге” — 134, в “Пидалионе” — 141, в “Книге правил” — 147.

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

Правила других Соборов латиноязычных церквей, в том числе и Римских Соборов, не вошли в канонический кодекс Вселенской Церкви.

Декреталы.

Помимо канонов Вселенских и Поместных Соборов, с IV века важным источником права латинских церквей, в особенности первенствующей среди них — Римской, были законодательные постановления Римских епископов — декреталы (decretales).



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

Западные канонические сборники IV-VI вв.

Первый латиноязычный канонический сборник, составленный в IV веке, включал в себя правила двух Соборов: Никейского и Сардикийского. Правила последнего, однако, по недоразумению приписывались тоже Никейскому и шли под общей нумерацией с никейскими правилами. Этот Никейско-Сардикийский сборник не сохранился.

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

Около середины V столетия в Италии был составлен сборник канонов, переведенных с греческого на латинский язык неизвестным автором. Этот сборник назван однако именем св. Исидора, архиепископа Севильского, жившего в первой половине VII века, потому что именно в этом переводе читаются помещенные здесь правила в позднейшем сборнике, приписанном Исидору.

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

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

В XVI веке Пасхазий Кинель издал “Кодекс канонов Римской Церкви” (*Codex canonum ecclesiae romanae*). Этот кодекс считается официальным кодексом Римской Церкви конца V столетия. В нем помещены правила Никейского, Сардикийского, Карфагенского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Халкидонского, Константинопольского, Антиохийского и Лаодикийского Соборов, канонические послания (декреталы) пап, относящиеся к V веку, несколько имперских законов по церковным делам и различные статьи религиозного содержания.

Самый важный из древних канонических сборников Запада составлен римским аббатом Дионисием Малым. Дионисий был родом из Далмации, возможно, славянином. Скончался после 526 г. Дионисий — ученейший из современных ему латиноязычных писателей. За составление сборника канонов он принялся еще в Далмации по просьбе некоторого пресвитера Лаврентия, который затруднялся в пользовании правилами из так называемого “Старого перевода,” а также по желанию епископа Солинского Стефана.

За основу своего переводного сборника Дионисий взял Понтийский сборник в расширенной Халкидонской редакции, включавшей правила Никейского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского, Лаодикийского и II Вселенского Собора — 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 называе-



мыми апостольскими” (canones qui dicuntur apostolorum). 35 последних правил Дионисий не перевел. Рукописи с 50 правилами, которые существовали наравне с полными сборниками, были удобнее для Западной Церкви ввиду того, что среди последних правил есть такие, которыми осуждается римская церковная практика: пост в субботу, обязательный целибат духовенства. Вслед за 165 правилами Понтийского сборника в расширенной Халкидонской редакции Дионисий поместил 27 правил IV Вселенского Собора, без трех последних, из которых 28-е правило было особенно прорекаемо 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 дошел, но из сохранившегося предисловия к нему видно, что в него не вошли Апостольские правила, а также каноны Сардикийского и Карфагенского Соборов.

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

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

В 774 г. оба сборника как единое целое вместе с новыми декреталами были высланы папой Адрианом I в дар королю франков Карлу Великому, ставшему впоследствии императором. Новый “Сборник Дионисия-Адриана” (*Collectio Dionisio-Hadriana*) служил официальным каноническим кодексом Франкского государства (*Codex canonum*).

Западные канонические сборники VII-IX вв.

В первой половине VII столетия был составлен Кодекс Испанской Церкви, который приписывается св. Исидору Севильскому (†636 г.). Основанием для такой атрибуции служит то, что предисловие к сборнику читается и в “Этимологиях” св. Исидора. Компиляция состоит из двух частей. В первую вошли каноны Соборов в составе, близком сборнику Дионисия, но в другом переводе. Хотя этот перевод и был выполнен в Италии в V веке, но поскольку он включен в “Испанский кодекс,” то получил название “Перевод Исидора” (*Versio Isidoriana*). К правилам, переведенным с греческого языка, добавлены, как и у Дионисия, каноны Сардикийского и Карфагенского Соборов в латинском оригинале. Особенность этого сборника состоит в том, что кроме 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*). Сборник состоит из трех частей. Первая часть включает в себя 50 Апостольских правил и 60 декреталов 30 римских пап: от священномученика Климента до Мелхиада, предшественника 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 — африкан-



ских, 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 ему неприлично оставаться подле Римского первосвященника, в дар которому он отдает Латеранский дворец, Рим, Италию и весь Запад вместе со знаками императорского достоинства. Этот подложный документ впоследствии был заимствован в Византии и вошел в нашу “Кормчую.”

Подложны все декреталы пап трех первых веков из части I сборника, а также 35 декреталов из части III, причем подлог весьма груб, полон анахронизмов. Для доверия к этим декреталам требуется большая неискушенность в церковной истории, которая действительно господствовала тогда на Западе, даже среди иерархии и ученых монахов. Папы первых столетий в лже-декреталах цитируют Библию по Вульгате; папа Виктор (†202 г.) ведет переписку с Александрийским епископом Феофилом (†383 г.); папа Мелхиад пишет о постановлениях Никейского Собора, хотя он умер за 11 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 г. 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 св. Исидора Севильского, которого чтит и Франция.”¹⁰⁵

Цель сборника заключалась в церковно-юридическом обосновании ограничения власти светских государей в Церкви. А для этого проводится линия на усиление власти епархиальных епископов и пап. Во многих местах подложных декреталов не признается право светских государей и их чиновников судить духовных лиц по гражданским и уголовным делам, отчетливо проводится мысль, что епископы, в обход митрополитов и примасов, должны непосредственно подчиняться папам, тем самым подрывается поместный строй церковного управления. В лже-декреталах отвергается институт хореепископов. Не только епископам, но и всем клирикам предоставляется право апеллировать 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.”¹⁰⁶

Лже-Исидоров сборник в течение многих веков признавался на Западе подлинным и являлся основой церковного права. Грициан, 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 ученым Блонделем (1629 г.). После этого и католическим ученым стало трудно доказывать его подлинность. В XVIII веке братья Баллерини, католики, доказали неподлинность некоторых статей из сборника Лже-Исидора, которые еще продолжали 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 decretamm Isidori Mercatori*).

Однако в свое время сборник произвел целый переворот в праве Западной Церкви. Именно начиная с этого сборника декреталы Римских первосвященников стали по важности занимать первое место среди источников церковного права. При решении трудных вопросов определения Римских пап с этих пор получают решающее значение. Недаром В. Н. Бенешевич писал, что в области церковного права великий раскол произошел в IX веке, когда на Востоке появился “Номоканон” в редакции Патриарха Фотия, а на Западе — сборник Лже-Исидора.¹⁰⁷

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

Сборник состоит из 4 частей, две первые содержат законы императоров по церковным делам, две последние — по гражданским. Около середины IX века майнцкий дьякон Бенедикт Левита, возможный составитель “Лже-Исидоровых декреталов,” составил три дополнительные книги капитуляров, якобы пропущенных аббатом Ансегизом. В действительности же это — лжекапитуляры, которые содержат в себе разнородный материал, почерпнутый из римского и германского обычного права, из Священного писания и творений Отцов Церкви, из канонических сборников, причем с фальсифицированными дополнениями и изменениями.

Как и на Востоке, на Западе получили распространение сборники правил о покаянии, так называемые пенитенциалы, подобные греческим канонариям. Впервые они появились в Ирландии и Британии, Грек Феодор из Тарса, посланный папой Виталианом в VII веке к 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.

Источники церковного права византии x-xv веков.

Постановления Соборов, Патриархов и епископов.

Императорские законы.

Канонисты началом нового периода в истории церковного права считают время издания “Номоканона” в редакции Патриарха Фотия — 883 г. В эту эпоху произошло отделение Римской Церкви от Вселенского Православия. Вселенские Соборы уже не созываются. Правовые определения Поместных Соборов, даже если они и получают общецерковное признание, не включаются в основной канонический кодекс Церкви, который рассматривается как уже заверченный, его составляет “Синтагма” Фотиева “Номоканона.”



Константинопольская кафедра оставалась первенствующей на православном Востоке, но разгром Византии крестоносцами (1203 г.), территориальное умаление империи, тесной турками, неоднократные попытки заключить унию с Римом подрывают ее авторитет в глазах православных негреческой национальности. В этот период рождаются Православные Церкви у славянских народов — русских, болгар, сербов, получивших крещение от Византии.

Поскольку новые правила, издаваемые Поместными Соборами, уже не вошли в канонический свод, а в связи с постоянно меняющимися обстоятельствами церковно-политической жизни необходимость в церковном правотворчестве не отпала, особо важное значение приобретают толкования канонов. Даже постановления Соборов этой эпохи приобретают характер толкований древних правил.

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 г. при Патриархе Николае Мистике. Этим постановлением признавался действительным четвертый брак императора Льва Философа, и одновременно подтверждался канонический запрет четвертого брака. Название постановления связано с тем, что благодаря ему восстанавливался мир между церковной и государственной властью, нарушенный незаконным браком императора.

При Патриархе Луке (1156-1169 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 12 архиереев; об обязанности епископа, принявшего постриг, ждать решение Синода относительно того, может ли он 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 г. при Константинопольском патриархе Василии II, в присутствии Патриархов Антиохийского и Иерусалимского и 40 митрополитов, Синод постановил, что жена готовящегося к епископской хиротонии безусловно обязана поступить в монастырь и принять постриг.

Патриархи и Патриаршие Синоды давали часто ответы на вопросы, с которыми к ним обращались. Ответы эти не были законодательными постановлениями, тем не менее многие из них со временем получали общецерковное признание как правовые нормы.

Так, к Патриарху Николаю (1086-1111 гг.) с различными вопросами обращались афонские монахи. 11 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 16 канонических ответов на вопросы архиепископа Константина Кавасилы, приписываемые епископу Китрскому Иоанну, жившему в первой половине XIII века. но принадлежащие на самом деле другому иерарху — архиепи-



скопу Охридскому Димитрию Хоматину. От Димитрия Хоматина дошло до нас около 150 трудов канонического содержания, малая часть которых включена в канонические сборники. Архиепископ Димитрий был ученым с большой эрудицией, великолепным знатоком канонов и гражданских законов.

Весьма важным источником церковного права в поздневизантийскую эпоху оставалось императорское законодательство. Императоры считались “верховными блюстителями церковного порядка.” Особую значимость для церковного права получили новеллы Алексея Комнина (1084-1095 гг.) о церковном обручении и венчании брака как неперемennom условии его действительности.

Толкования канонов. Аристин. Зонара. Вальсамон.

Характерная особенность церковного права византийской эпохи, как уже было сказано, — толкование ранее изданных правил. Толкования канонов и законов греческие юристы называли схолиями, а латинские — глоссами.

Первоначально схолии писали на полях рукописей, содержащих тексты правил; они носили характер замечаний и пояснений, касающихся отдельных слов или мест канона либо всего его текста. Но со временем некоторые из древнейших схолий были приписаны к тексту правил или даже сами становились самостоятельными правилами. Например, 60-е правило Лаодикийского Собора — по происхождению своему не соборное правило, а позднейшая схолия на 59-е правило. Правила 60 нет в древнейших списках канонов Лаодикийского Собора. Правило 12 св. Григория Неокесарийского — это тоже, по сути дела, позднейшая схолия, составленная из 56 и 75 правил св. Василия Великого.

Что касается древности схолий, то немецкий католический ученый Гергенретер обнаружил следующее: в одной из рукописей Мюнхенской библиотеки находится схолия, принадлежащая Патриарху Фотию.¹⁰⁸ Древними схолиями пользовались в своих толкованиях 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 трудность представляет 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 Комнина.¹⁰⁹ Архимандрит Иоанн (Соколов) указывает 1120 год как приблизительное время написания Зонарой толкований на “Синтагму.”¹¹⁰ Предшественником Аристина считал Зонару и профессор Московской духовной академии А. Ф. Лавров, впоследствии архиепископ Литовский Алексей.¹¹¹ Однако во второй половине XIX века большинство ученых стало склоняться к тому, что Аристин писал толкования на “Синописис” раньше труда Зонары. Этой точки зрения придерживаются Цахариэ фон Лингенталь, А. С. Павлов, Н. С. Суворов, М. Е. Красножен.¹¹²

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 г. в числе присутствующих на соборе упоминается великий эконом Алексей.



По поручению императора Иоанна Аристин составил толкование на канонический “Синописис” (около 1130 г.). Вследствие краткости изложения правил в “Синописисе” в нем было много неясностей и неточностей. Есть ошибки и в передаче содержания канонов. Но из-за краткости “Синописис” удобен в употреблении и поэтому получил самое широкое распространение. Данным обстоятельством и объясняется выбор именно этого канонического сборника для комментирования.

В толкованиях на “Синописис” Аристин пользовался полным текстом правил и вносил в свои комментарии выдержки из них. Пользовался он и древними схолиями на каноны. Изредка он делает ссылки и на гражданские законы по церковным делам. В своих толкованиях Аристин изъясняет буквальный смысл правил, не вдаваясь в казуистические тонкости.

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.”¹¹³

Если об одном и том же предмете говорится в разных правилах, Аристин дает на них общее толкование. Лишь изредка он выходит за рамки изъяснения буквального смысла канонов и делает замечания относительно причин, побудивших к изданию некоторых правил, или по поводу употребления тех или иных канонов не как общецерковных правовых норм, а лишь в отдельных поместных Церквах. 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 гг., а из правил Святых Отцов помещено было лишь три “Канонических послания” св. 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 Аристином.¹¹⁴

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, т.е. начальника дворцовой стражи, первого секретаря империи и вице-председателя Императорского трибунала, председателем которого был сам василевс.

Удрученный горем о смерти жены и детей, наскучив придворными интригами, он принял постриг. Местом, где Иоанн Зонара спасался, был, по одним сведениям, Афон, а по другим, монастырь св. Гликерии. Здесь он, вдали от суеты, предался литературным трудам. Иоанн Зонара написал толкование на воскресные каноны св. Иоанна Домаскина, канон Пресвятой Богородицы, слово на крестопоклонение, житие св. Сильвестра, трактат по брачному праву, трактат о произвольном осквернении и два особенно значительных труда: Хронику от сотворения мира до 1118 г. и толкования на полную “Синтагму” Фотиева “Номоканона.”

Толкования на “Синтагму” Фотиева “Номоканона” были составлены, вероятно, в первые годы царствования Мануила Комнина (1142-1181 гг.). Перед соборными правилами Зонара поместил краткие исторические справки о Соборах. Зонара изъяснял смысл канонов с трех точек зрения: исторической, догматической и практической. По словам А. С.



Павлова, “так как в “Синтагме” содержался канонический материал, образовавшийся в продолжение многих столетий, то здесь было многое уже непонятно для греков XII века или получило на практике совсем другой смысл. Таким образом, толкователю нужно было изъяснить первоначальный, исторический смысл правил и тех или других канонических терминов и указывать обстоятельства, вызвавшие данное правило. Конечная цель толкований Зонары состояла в том, чтобы чрез снесение правил, относящихся к одному и тому же предмету, извлечь из них общее положение как каноническую догму.”¹¹⁵

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.”¹¹⁶ 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 действительно неустранимого расхождения в правилах Зонара при решении вопроса о предпочтении нормы одного из несогласующихся канонов на первое место ставит Апостольские правила; правилам Вселенских Соборов он отдает предпочтение перед правилами Поместных, а те, в свою очередь, предпочитает Отческим канонам. 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,” т.е. содержит более мягкую санкцию.

Установив каноническую догму, Зонара входит в разъяснение казусов церковно-канонической практики, сообщает различные исторические подробности. Так, в толковании на 13-е правило св. Василия Великого: “Убийение 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 падших на войне, когда Василий Великий отлучает их на трехлетие от таинства как имеющих нечистые руки.”

Иоанн Зонара составил толкования только на “Синтагму,” а не на первую часть “Номоканона,” в которой помещены гражданские законы о Церкви. Поэтому им подробно не рассматривается вопрос об отношении канонов к законам. Но общий характер его церковно-правовых воззрений ясен: он, безусловно, ставит каноны выше законов.

В своих суждениях о современной жизни Зонара проявляет редкое бесстрашие. В изъяснении 28-го правила Халкидонского Собора он пишет: “Царская власть перешла в тиранию, а сенат стеснен и потерял свое значение.” В толковании на 7-е правило Неокесарийского Собора, воспрещающего пресвитеру пиршествовать на браке двоеженца, Зонара замечает: “Но так на письме, а мы видим и Патриарха и различных митрополитов, пиршествовавших с царем, вступившим во второй брак.”



Высокой оценки заслуживает научная щепетильность Зонары. В выводах он всегда осторожен, и там, где разрешение вопроса из-за недостаточности материала, которым он располагал, превышает его возможности, он откровенно признается в этом.

По характеристике М. Е. Красножена, “язык, которым написаны толкования (толкования Зонары, — В. Ц.) отличается ясностью и простотою, но эта простота не мешает... речи Зонары быть весьма красивою и образною. Иногда Зонара начинает толкование словами, которые служат к нему как бы эпитафиею, любит прибегать к сравнениям и сопоставлениям, пользуется случаем привести общепризнанные истины нравственного характера, заимствуя их иногда у поэтов и мудрецов, и особенно часто ищет доказательства справедливости своих слов в Священном Писании.”¹¹⁷

Последним по времени, но вероятно, самым авторитетным канонистом XII века был Феодор Вальсамон. Он родился в Константинополе, в столице начал и свое служение Церкви. При императоре Мануиле он уже занимал должности патриаршего номофилакса и хартофилакса. Вальсамон прославился как знаток церковного и светского права; и эта его слава способствовала его возведению на Антиохийский престол в 1193 г. при императоре Исааке Ангеле. Но Вальсамон не покинул Константинополь, ибо Антиохия была тогда занята крестоносцами.

По рассказу Никиты Хониата, император Исаак Ангел, желая возвести на столичную кафедру Иерусалимского Патриарха Досифея, который некогда предсказал Исааку императорскую порфиру, обратился к Феодору Вальсамону со словами, что он хотел бы перевести его с Антиохийской кафедры на Константинопольскую, но, к сожалению, этого не позволяют каноны. А вот если бы он, знаток канонов, смог доказать, что такое перемещение законно, император немедленно распорядился бы о его переводе. Феодор Вальсамон нашел, что вопрос этот можно уладить. Когда же его разъяснения были представлены собору епископов, последовало императорское определение о переводе Иерусалимского Патриарха Досифея на столичную кафедру, а Феодор Вальсамон остался Антиохийским Патриархом.

Поручение составить толкования на весь “Номоканон в XIV титулах,” а не на одну “Синтагму,” Вальсамон получил еще до своего патриаршества от императора Мануила. Главным побуждением к этому труду было несоответствие между законами Юстиниана, вошедшими в “Номоканон,” и действовавшим тогда в Византии законодательством, 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 нее епископа, ссылаясь при этом на 1-ю главу 123-новеллы Юстиниана, вошедшей в 1 титул “Номоканона.” Патриарху возразили: новелла утратила силу, потому что не включена в “Василики,” а Патриарх настаивал, что “Номоканон” — священная книга и поэтому не может утратить силы. Император и сенат высказались против Патриарха.

И вот в толкованиях на “Номоканон” Вальсамон должен был ответить на вопрос о юридической силе законов, вошедших в “Номоканон,” но не включенных в “Василики.” И Вальсамон признал их утратившими силу. Поэтому в толкованиях он должен был точно отличать, какой из законов Юстиниана принят в “Василики,” а какой не принят.

В изъяснении “Синтагмы” Вальсамон опирался в основном на Зонару. Часто он дословно повторял его толкования. Но по словам А. С. Павлова, Вальсамон “становится вполне оригинальным в тех случаях, когда нужно было установить отношение церковных



канонов к государственным законам и примирять встречающиеся несогласия между теми и другими или разрешить какой-нибудь казуистический вопрос, возникавший в современной церковной практике.»¹¹⁸

Вальсамон исходит в своих комментариях из принципа, согласно которому законы должны уступать канонам, так как последние имеют двойную санкцию: от церковных Соборов и от самих императоров, а первые — только от императоров.

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 энергично защищает преимущества Константинопольского Патриарха в сравнении с другими Патриархами (толкования на 31 Апост., 10 прав. VII Всел., 18 прав. I Всел.), 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 учености Вальсамона, на его превосходной осведомленности 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 некомментированные списки “Номоканона” были признаны устаревшими и стали выходить из употребления.

Византийское церковное право XIV столетия.

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

В 1335 г. афонский иеромонах Матфей Властарь (до пострига он был юристом) составил превосходный словарь по церковному праву: в него вошли как каноны, так и гражданские законы. Он получил название “Алфавитная Синтагма.” Словарь состоит из 24 отделов — по числу букв греческого алфавита. Под каждой буквой собраны каноны и законы, касающиеся предмета регулирования, название которого начинается с этой буквы. Отдел разделяется на главы; в каждой главе за канонами следуют гражданские законы.

Матфей Властарь часто почти буквально повторяет толкования Зонары и Вальсамона. Поскольку “Алфавитная Синтагма” является практическим руководством, ссылок на этих канонистов в ней нет.

Свой труд автор начал с предисловия, в котором дал исторический обзор своих источников: церковных и светских, в том числе и древнего римского права. В конце “Алфавитной Синтагмы” помещены сокращенное изложение “Покаянного номоканона” Иоанна Постника, канонические ответы митрополита Ираклийского Никиты, правила св. Никифора, канонические ответы, приписываемые Иоанну, епископу Китрскому, каталог чинов Константинопольской Великой Церкви, роспись архиерейских кафедр Константинополь-



ского 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.”¹¹⁹

Вскоре после своего 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, номофилакс в Фессалониках, составил руководство к изучению гражданских законов — “Экзавивлос” (“Шестокнижие”); около 1345 г. он добавил к нему приложение с кратким изложением источников канонического права. Этот сборник вскоре после составления был снабжен краткими схождениями. Некоторые из них усваиваются Патриарху Филофею, но большая часть их принадлежит самому Арменопулу.

Книга Арменопула была переведена в Сербии на славянский язык, однако имела там несравненно меньшее распространение, чем “Алфавитная Синтагма.” Сборник Арменопула представляет собой последний серьезный опыт кодификации церковного и светского права Византии.

Церковно-правовые источники балканских церквей.

Первые славянские переводы византийских “Номоканонов.”

Славяне получили христианское просвещение в Византии. В первые века христианской истории южных славян их Церкви находились в юрисдикции Константинопольского Патриарха.

Святыми Кириллом и Мефодием и их учениками были переведены на славянский язык Библейские и богослужебные книги, отдельные творения Святых Отцов. Переводились и канонические сборники. Первый из византийских канонических сборников, переведенных на славянский язык, — “Номоканон в 50 титулах” Иоанна Схоластика (IX в.). Об этом переводе есть упоминание в Паннонском житии св. Мефодия: “Тогда же и Номоканон рекше закону правилу и отеческих книг преложи.”¹²⁰ Сохранилась рукопись переводного “Номоканона,” называемая Устюжской. Эта рукопись русского происхождения, относится к XVIII веку, но представляет собой список с более древнего манускрипта, выполненного еще в X веке в Болгарии. Сам же перевод сделан во второй половине IX столетия, вероятно, св. Мефодием.

По словам профессора Н. С. Суворова, “переведено ли было вместе и церковное законодательство императора Юстиниана по сборнику из 87 глав, неизвестно, так как в единственном известном теперь науке славянском рукописном сборнике, в котором содержится первоначальный славянский перевод этого “Номоканона,” имеются лишь некоторые из этих 87 глав, притом в беспорядочной комбинации со статьями Прохирона.”¹²¹



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 Церквах, 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 преложил с греческого языка на русский много книг, необходимых для просвещения Руси.”¹²²

Однако тщательное изучение языка, которым написана так называемая Ефремовская “Кормчая,” дало основание профессору А. И. Соболевскому датировать ее перевод концом X века, а местом появления считать восточную Болгарию.¹²³ Профессор С. В. Троицкий, соглашаясь с Соболевским по поводу географической атрибуции перевода, относит его, однако, к эпохе более ранней. “По новым исследованиям, — отмечает он, — этот “Номоканон” был переведен в восточной Болгарии в эпоху болгарского царя Симеона (892-927 гг.), в конце IX или в начале X века одним из литературных кружков.”¹²⁴

“Кормчая книга” святого Саввы Сербского.

Исключительно важное значение для права славянских церквей имела “Кормчая книга” св. Саввы Сербского. Русские ученые профессор А. С. Павлов, академик Е. Е. Голубинский считали, что св. Савва сам подобрал греческие источники для своего сборника и перевел их на славянский язык.¹²⁵

Однако еще в XIX веке хорватский ученый Б. Ягич высказал предположение о том, что “Кормчую” перевели русские монахи на Афоне, а св. Савва дал уже готовому славянскому переводу сербскую редакцию.¹²⁶ С этой точкой зрения согласились русские ученые — М. Н. Сперанский, А. И. Соболевский, А. В. Соловьев и сербские — Ф. Миклошич, А. Белич.¹²⁷ Другие сербские авторы — епископ Никодим (Милаш), Ч. Митрович — считают, что св. Савва только возглавил работу по составлению и переводу “Кормчей,” но сам в ней не участвовал.¹²⁸

Профессор С. В. Троицкий, однако, склоняется к мысли об авторстве св. 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 св. Савва должен был использовать слова, которые он нашел в русских церковных книгах на Афоне.¹²⁹

В Рашском списке “Кормчей” и в некоторых других древних списках есть приписка: “Изыде же на свет нашего языка Божественное се писание потшанием и любовью многу желанием из млада освещеннаго благочестиваго и преосвященнаго и пръвага архиепска всее сръбские земле кир Саввы.”¹³⁰

По мнению современного исследователя “Кормчей” Я. Н. Щапова, “степень участия в создании “Кормчей” первого архиепископа Сербии Саввы, создателя ее автокефальной организации, ставшего ее главой в 1219 г., не ясна. Несомненна его решающая роль в признании нового сборника официальным кодексом права Церкви и распространении его в стране. Очень вероятна его роль как составителя этой “Кормчей,” но только из материала, отстоящего от времени его работы примерно на 50 лет и, следовательно, переведенного заранее. Вопросы о переводе самим Саввой отдельных частей “Кормчей,” о характере и



составе существовавшего до XIII века “Номоканона” с толкованиями до специальных лингвистических и исторических исследований остаются открытыми.”¹³¹

Местом составления “Кормчей” является, вероятно, Хиландарский монастырь на Афоне. Работа над составлением этого сборника была продолжена святым в монастыре Филокали, близ Солуни.

В свою “Кормчую” св. Савва включил 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, “Прохиرون,” новеллы императора Алексия Комнина о браке. Но основу “Кормчей” составил “Синописис” Стефана Ефесского, истолкованный и дополненный Аристином. Однако в некоторых местах, где толкования Аристина не удовлетворяли составителя, он заменял их толкованиями Зонары. “Синописис” с толкованиями Аристина, в котором правила приводились в кратком изложении, св. Савва выбрал ради удобства пользования своей “Кормчей.” Ведь этот сборник был предназначен для того, чтобы соединить в себе все необходимые в церковной практике правила и законы, и если бы в нем помещены были полные тексты канонов, он оказался бы слишком громоздок.

Давая оценку “Кормчей книги” св. Саввы, С. В. Троицкий писал: “Когда св. 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 еще не существовало... Св. Савва, в отличие от Болгарской и Русской Церквей, не включил в свой “Номоканон” ни один труд из канонических византийских источников, которые признавали унитарную идеологию цезарепапизма или теорию восточного папизма и решительно встал на почву диархической теории симфонии... Хотя Эклога больше отвечала юридической и экономической жизни славянских народов, однако по причине цезарепапистического характера ее предисловия и своего происхождения от царей-иконоборцев, она не вошла в состав сербского “Номоканона.” Между тем она еще с IX века действовала в Болгарии, сначала в своем греческом оригинале, а затем в болгарском переводе... Действовала она и на Руси.”¹³²

В Сербии “Кормчая” св. Саввы сразу после ее составления была разослана по епархиям как “Законник Св. Отец” и служила главным источником не только церковного, но и государственного права, так что позднейший “Законник” короля Стефана и “Синтагма” Властаря в сербском переводе считались лишь дополнениями к основному кодексу — “Кормчей св. Саввы.”

В 1221 г, “Кормчая” была послана в Болгарию, где также получила официальное признание.

“Кормчая книга” на Руси.

В Болгарию к полунезависимому деспоту (князю) Иакову Святославу (русского происхождения, вероятно родом из Галиции) обратился Киевский митрополит Кирилл с просьбой прислать ему на Русь “Кормчую” св. Саввы. В 1262 г. деспот Иаков Святослав выслал на Русь список “Кормчей,” сопроводив его посланием к митрополиту. Эту книгу



Иаков Святослав назвал “Зонарой,” хотя на самом деле почти все толкования на каноны, помещенные в “Кормчей,” принадлежат не Зонаре, а Аристину. Южные славяне называли сборник именем, которое у них вслед за грехами сделалось нарицательным для всякого толкователя канонов.

“Кормчая” была зачитана на Соборе, созванном митрополитом Кириллом во Владимире-на-Клязьме в 1272 г., и получила одобрение. Впоследствии она многократно переписывалась. Образовалось две фамилии списков “Кормчей книги:” рязанская и софийская.

Тексты рязанской фамилии ближе к той рукописи, которая была прислана из Болгарии при митрополите Кирилле. Список с этой рукописи преемник Кирилла митрополит Максим послал в Рязань по просьбе Рязанского епископа Иосифа. В 1284 г. он был переписан здесь и положен на хранение в кафедральном соборе “на уведение разуму и на послушание верным и послушающим.”¹³³ Этот список сохранился. От него и пошла так называемая рязанская фамилия рукописей “Кормчей.”

Софийская фамилия берет начало от “Кормчей,” написанной для Новгородского архиепископа Климента одновременно с рязанским списком и положенной на хранение в св. Софии на “почитание священником и на послушание христианам.”¹³⁴ Этот софийский список тоже сохранился. Софийская фамилия списков “Кормчей” заметно отличается от сербского списка св. Саввы, в основу софийской фамилии положена не “Кормчая” св. Саввы, а первый славянский перевод “Номоканона в XIV титулах,” выполненный в Восточной Болгарии на рубеже IX-X вв., 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 гг., а также некоторые другие статьи, не известные преждему “Номоканону.”

Главные различия между этими двумя распространенными на Руси фамилиями списков “Кормчей” состоят в следующем: во-первых, в списках рязанской фамилии правила даны в сокращении, а в рукописях софийской фамилии приводится их полный текст; во-вторых, в сборники софийской фамилии включались статьи русского происхождения, которых нет в списках рязанской фамилии.

В 1649 г. в Москве при царе Алексее и Патриархе Иосифе было предпринято первое печатное издание “Кормчей книги.” В основу этого издания легла рязанская редакция, близкая к сербскому переводу св. 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 г. экземпляры печатной “Кормчей” были разослали 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 г., а через 100 лет в 1888 г., ее перепечатали в московской единоверческой типографии. Последнее издание Иосифовской редакции печатной “Кормчей” вышло в Москве в 1913 г.

В 1787 г. Святейший Синод переиздал Никоновскую редакцию “Кормчей” с некоторыми изменениями, включая перестановку глав. Эта книга была переиздана также в 1804, 1810, 1816, 1827 и 1834 годах; после 1834 г. прекратился выпуск очередных переизданий в связи с выходом “Книги правил.”



Введением в печатную “Кормчую” в Никоновской редакции послужило несколько исторических сказаний; об установлении автокефалии Русской, Болгарской и Сербской Церквей, о крещении Руси и поставлении в ней Патриархов, о поставлении на царство Михаила Федоровича Романова и на патриаршество его отца Филарета, сказание о 7 Вселенских Соборах, сказание о 16 Соборах (Вселенских и Поместных), правила которых вошли в “Кормчую.”

Затем следует “Номоканон” Патриарха Фотия с двумя предисловиями; в него включены только титулы (границы) с указанием канонов, Гражданские законы, помещенные в греческом “Номоканоне” под этими титулами, перенесены в 44-ю главу “Кормчей.”

Первая часть “Кормчей” состоит из 41-й главы. Главы 1-37 содержат канонический “Синописис” с толкованиями Аристина, а в некоторых местах — толкованиями Зонары и еще одного неизвестного толкователя. Главы 38-41 составляют дополнения к “Синописису.”

С 42-й главы начинается вторая часть печатного издания “Кормчей,” которая содержит, в основном, законы византийских императоров: сборник из 87 титулов Иоанна Схоластика (гл. 42); три новеллы императора Алексия Комнина о церковном обручении и венчании браков (гл. 43); гражданские законы из “Номоканона” Патриарха Фотия (гл. 44); извлечения из законов Моисея о наказаниях за преступления (гл. 45); “Закон судный людям” — 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. 47-48); “Градский закон” — полный перевод “Прохирона” (гл. 49); “Эклога” Льва и Константина с сокращениями (гл. 50); статья “О браках” (гл. 51); византийские статьи на тему о незаконных браках (гл. 52); “Томос единения” — 920 г. (гл. 53); канонические ответы Патриарха Николая Грамматика (гл. 54); канонические ответы Никиты, митрополита Ираклийского, относящиеся к концу XI века (гл. 55); правило св. Мефодия, Константинопольского Патриарха (IX в.), о принятии в Церковь отпадших от Православия (гл. 56); “правило иереом, иже не облачаются во вся священныя ризы.” (гл. 57); извлечения из правил Патриарха Константинопольского св. 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, помещенным 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 приеме 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.

“Номоканон при Большом Требнике.”

“Номоканон,” помещенный в конце Большого Требника, представляет собой сокращенный и переработанный свод правил, заимствованных главным образом из основного канонического кодекса Православной Церкви. Отсюда и его полное название “Номоканон,



сиречь Законоправильник, имея Правила, по сокращению, Святых Апостолов, Великого Василия и Святых Соборов.”

Первоначально этот “Номоканон” представлял собой отдельную книгу, не связанную с Требником; ее назначением было прежде всего служить руководством для духовников.

Сборник греческого происхождения. Точное время его составления неизвестно, но хронологические пределы появления устанавливаются вполне определенно; в “Номоканоне” ссылки даны 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 своем исследовании, посвященном 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 Церквах этот “Номоканон,” существовавший во многих рукописных редакциях, вышел из практического употребления в начале XIX века, вскоре после первого издания “Екзомологитария” св. 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” лег пенитенциал, усваиваемый Патриарху Константинопольскому Иоанну Постнику, с его сокращенными сроками епитимий. “О всем нашем “Номоканоне,” — отмечал Павлов, — следует сказать, что он есть не более как новая для своего времени хорошо продуманная редакция Постникова Номоканона.”¹³⁵

Однако в “Номоканоне” ссылки на правила св. Иоанна Постника встречаются весьма редко, причем каждый раз они даны не непосредственно на Иоанна Постника, а на “Синтагму” Матфея Властаря, в которой помещены правила Иоанна Постника. Сроки епитимий, предусматриваемые “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 особою редакцией пенитенциала Постника.”¹³⁶ 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 славянства.¹³⁷

С Балкан документ был завезен на Русь. В 1620 г. в типографии Киево-Печерской Лавры вышло первое печатное издание “Номоканона” — “Законоправильника” с предисловием иеромонаха Памвы Берынды. Памва Берында текст “Номоканона” дополнил выписками из французского издания Леунклавия “Jus graeco-romainm” (“Греко-римское право”) 1596 г., которое в православном мире получило название “Арменопула” из-за помещенного в этот свод Арменопулова сокращения канонов.

Книга, изданная Памвой Берындой, быстро разошлась, и в 1624 г. иеромонах Захария Копыстенский предпринял повторное издание “Номоканона.” Иеромонах Захария очистил язык документа от сербизмов, которые сохранялись в издании Памвы Берынды, отредактировал его и дополнил новыми пояснениями и статьями, заимствованными из других источников.

Третье киевское издание “Номоканона” вышло в 1629 г. с предисловием архимандрита Киево-Печерской Лавры Петра Могилы, впоследствии митрополита. В издании Захария Копыстенского были внесены новые дополнения — “пристежения.” В 1646 г. издание Петра Могилы было воспроизведено во Львове. Предисловие к нему составлено епископом Львовским Арсением Желиборским.

В 1639 г., при Патриархе Иоасафе I появилось первое московское издание “Номоканона.” Особенность его в том, что в Москве “Номоканон” вышел не отдельной книгой, а как приложение к “Требнику.” Образцом для него послужил “Номоканон” с предисловием Захарии Копыстенского. В московском издании сделан ряд исправлений киевского оригинала.

В 1651 г., при Патриархе Иосифе, вышло второе московское издание “Номоканона,” опять в соединении с “Требником.” В отличие от Иоасафова издания, в нем, как отмечал профессор А. С. Павлов, “Номоканон” введен в общий состав и общий счет листов Требника, именно составляет 80-ю главу этой книги (на листах 663-747 об).¹³⁸

В 1658 г., при Патриархе Никоне, появилось третье московское издание “Номоканона” в основательно исправленном виде. Исправления явились результатом сличения книги со всеми предыдущими киевскими изданиями и греческими списками. В Никоновской ее редакции изменена первоначальная структура “Номоканона.” Его первая часть, содержащая чинопоследование исповеди и наставление духовнику, была впервые отделена от второй и включена в самый “Требник,” заменив там прежнее чинопоследование. Текст “Номоканона” подвергся значительному сокращению. С тех пор Никоновская редакция без изменений воспроизводилась в позднейших синодальных и синодальных изданиях “Большого Требника.”

С 1687 г. при “Малом Требнике” стало печататься сокращенное издание “Законоправильника:” “Из “Номоканона” нужнейших правил изъявление,” включающее 117 статей из 226 полного “Номоканона.”

Впрочем, если полагаться на нумерацию “Номоканона,” то он должен состоять из 228 статей. Но это число явилось результатом типографской ошибки, которая воспроизводилась в последующих его изданиях: за 24-й статьей сразу следует 28-я, а 25, 26 и 27 номера статей пропущены, пропущен также и номер 227 (за 226-й статьей следует 228-я), зато 28-я и 194-я повторяются дважды.

По своему происхождению статьи “Номоканона,” как это видно из его полного названия, восходят к Правилам Святых Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов и



Святых Отцов, главным образом Василия Великого, но также и св. Григория Нисского (ст. ст. 48, 50), Афанасия Великого (ст. 218) и Тимофея Александрийского (ст. ст. 66, 67, 83, 85, 166, 172, 215, 217, 225). Источником некоторых статей “Номоканона” являются правила, не вошедшие в основной канонический кодекс Православной Церкви, заимствованные из правил св. Иоанна Постника, Никифора Константинопольского, из “Апостольских постановлений” (ст. 214), “Алфавитной Синтагмы” Матфея Властаря и книги Арменопула. В “Номоканон при Большом Требнике” вошли также статьи, заимствованные из гражданских законов Византийской империи. О происхождении некоторых статей достоверно не известно.

Статьи “Номоканона” содержат ссылки на источники, и эти ссылки, помещаемые либо в надписании, либо в самом тексте статьи, не всегда точны. Правила воспроизводятся в “Номоканоне” в сокращении и переложении, в отдельных случаях искажающих смысл источника.

По своему назначению “Номоканон при Большом Требнике” преимущественно представляет собой епитимийный сборник — пенитенциал. Лишь около трети его статей не имеют отношения к наложению епитимий и совершению исповеди. Это статьи о храме и богослужении, о таинстве Крещения, о присоединении к Православной Церкви инославных, о совершении таинства брака, о елеосвящении, о рукоположении, о постах, о погребении и поминовении усопших, правила, регламентирующие монашескую жизнь.

Включение в “Номоканон при Большом Требнике” статей разнообразного содержания позволяет ему служить не только достаточно полным руководством по духовничеству, но еще и кратким общим пособием по церковному праву для пастырей, содержащим самые необходимые церковные законы.

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 Стефане Великом “Алфавитная Синтагма” Матфея Властаря в славянском переводе вводится в качестве официального сборника. “Синтагма” в двух редакциях, полной и сокращенной, широко употреблялась в Валахии и Молдове до середины XVII века.

Первый канонический сборник на румынском языке вышел в 1632 г. Он составлен Евстафием из Молдовы. Это был перевод “Номоканона” Мануила Малаксы. В 1640 г. в монастыре Говоре издается еще один канонический сборник “Pravila mica” (“Малый номоканон”), предназначенный для духовников. Сборник содержит 159 глав. Перевод его со славянского языка был выполнен Михаилом Моксалием.

В 1652 г. по благословлению Угровлахийского митрополита Стефана в Терговицах печатается канонический сборник, переведенный с греческого языка монахом Даниилом при помощи Игнатия Петрици и Пантелеймона Лигарида. Этот сборник получил название “Indreptarea legii” (“Законоправильник”).

Сборник включает в себя предисловие и два отдела. Первый отдел, в 417 главах, в свою очередь составлен из двух сборников: “Номоканона” Мануила Малаксы и “Императорских законов” (“Pravila imperatesci”) Василия Лупула, компиляции, впервые изданной в 1646 г. в Молдове и содержащей византийские законы по светскому праву в румынском переводе. Во второй отдел — “Индрептареа” — вошел в сокращенном виде канонический “Синописис” с толкованиями Аристина. За “Синописисом” следует статья, озаглавленная “Теология,” состоящая из 54 вопросов и ответов Анастасия Синаита (VII в.).



Сборник “Индрептареа,” изданный по благословлению церковной власти, стал официальным каноническим сборником Румынской Православной Церкви.

Источники права Русской Православной Церкви до учреждения Святейшего Синода.

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 нее обязательными были все постановления Соборов, Патриархов и Синодов кириархальной Церкви.

Самыми авторитетными источниками древнерусского церковного права в этот период являлись грамоты Вселенских Патриархов по делам Русской Церкви, составленные в виде посланий русским митрополитам, епископам, князьям.

Некоторые из этих грамот дошли до нас. Среди них: 1) грамота Патриарха Луки Хрисоверга к Суздальскому князю Андрею Боголюбскому с отказом в его просьбе об учреждении во Владимире-на-Клязьме отдельной митрополии, независимой от Киевской кафедры (1160 г.); 2) грамота Патриарха Германа Киевскому митрополиту Кириллу, запрещающая хиротонию холопов, а также настаивающая на невмешательстве князей и бояр в дела церковного суда и на неприкосновенности церковного имущества (XIII в.); 3) соборные ответы Патриарха Иоанна Векка на вопросы Сарайского епископа Досифея (1276 г.); 4) грамота Патриарха Нифонта Тверскому князю Михаилу Ярославичу по поводу его жалобы на святителя Петра (начало XIV в.); 5) грамота Патриарха Нила, посланная в Псков по поводу ереси стригольников; в этой грамоте оправдывается взимание пошлыны со ставленников (1382 г.); 6) 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.”

Русские источники церковного права соборного и иерархического происхождения (до середины XV в.).

Как автономная митрополия Константинопольского Патриарха 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 г., на котором была принята “Кормчая Книга” св. Саввы. Постановления Собора сохранились под названием “Правил 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 пошлыну, превышающую 7 гривен, запретил рукоположение лиц, не достигших



канонического возраста, и холопов. Он осудил духовенство за отступления от церковного устава при совершении Евхаристии и Крещения, осудил пьянство, языческие обряды и зрелища, бесчинные игры в канун праздников, народные бои, не обходившиеся без смертоубийства, осудил обычай водить невест к воде, запретил изображать кресты на земле и на льду.

Кроме соборных постановлений, к памятникам церковного законодательства древней Руси принадлежат также канонические послания и ответы митрополитов и епархиальных архиереев. Древнейшие из них вошли в рукописные “Кормчие” софийской фамилии.

Особенно важны “Канонические ответы” митрополита Иоанна (1080-1089 гг.) на вопросы черноризца Иакова. В подлиннике эти ответы составлены на греческом языке, но переведены на русский язык, вероятно, самим Иаковом. В “Ответах” говорится об обязательности епископа посещать соборы, об открытии епархий исключительно с соизволения собора и митрополита, об обязательности венчания не только для князей и бояр, но и для простолюдинов, о запрещении венчания третьего брака, брака в 6-й степени двоюродного свойства и брака княжен с латинянами.

До нас дошли “Канонические ответы” Новгородского епископа Нифонта (первая половина XII в.) на вопросы местных священников Кирика, Саввы и Илии. Эти вопросы и ответы касаются таинств Крещения, Покаяния и Евхаристии, погребения, постов, поклонов во время богослужения. В 61-м ответе запрещается менять одного духовника на другого без благословения первого духовника. Встречаются тут и курьезные вопросы. Например, Кирик вопрошает, можно ли бить яйцом в зубы до обеда, а Савва — может ли служить священник, если в его одежду вшит женский платок. Ответ Нифонта: может, разве женщина погана.

Сохранились грамоты и послания канонического содержания митрополитов Максима, свв. Петра, Алексия, Киприана, Фотия. Митрополиты Киприан и Фотий в своих посланиях воспевают быть при крещении двум восприемникам. Святитель Петр запрещает вдовым священникам священнослужение, если они не примут пострига.

До нас дошли и анонимные церковно-правовые памятники, и среди них сочиненное на Руси апокрифическое “Правило Святых Отец 165 Пятого Собора о обидающих церкви Божий и священные власти их.” В этом подложном правиле подвергаются резкой критике лица, посягающие на неприкосновенность церквей и церковного достояния.

Сохранилась также “Заповедь Святых Отец ко исповедающим сынов и дочерей,” иначе называемая “Уставом белеческим.” Это свод правил о покаянии и епитимьях, переведенных с греческого и латинского языков, “Заповедь” приписывается митрополиту Георгию, которого летописи упоминают под 1072 и 1073 гг.

Источники церковного права государственного происхождения.

Своеобразие отечественной истории в период зависимости Русской Церкви от Константинопольского Патриарха выразилось в том, что действовавшие на Руси церковно-правовые документы государственного происхождения в эту эпоху издавались разными инстанциями: местной великокняжеской и удельной княжеской властью, византийскими императорами и золотоордынскими ханами.

Законодательство русских князей, естественно, составляет большую часть церковно-правового материала. Так называемые княжеские уставы, в отличие от законов византийских императоров, практически не затрагивают внутрицерковную жизнь, а касаются лишь



взаимоотношений между Церковью и государством: чаще всего в них перечисляются предоставляемые Церкви льготы.

Важнейший памятник отечественного права — “Устав св. Владимира.” Он сохранился в нескольких редакциях. По своему содержанию “Устав” заключает в себе пожалование десятины в пользу Церкви, в нем определены также круг лиц и перечень дел, подсудных святительскому суду.

Согласно “Уставу,” к ведению церковного суда отнесены бракоразводные дела (“ропуст”), так называемое смилное заставание, которое одни ученые понимают как преступную любовную связь, другие, в частности, А. С. Павлов, — как тяжбу о неустойках, связанных с приданым.¹³⁹ К ведению святительского суда отнесено также рассмотрение следующих дел: “пошибание” (изнасилование) и умычка, браки между близкими родственниками, разные виды волшебства (ведьство, зелейничество, потвори, чародеяния, волхования, 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 св. Владимира” отнесены “игумен, поп, дьякон, дети их, попадья и кто в клиросе, игумения, чернец, черница, проскурница, паломник (или “псаломник.” — В. Ц.), лечец (лекарь), прощеник и задушный человек (вольноотпущенники), сторонник (странник, богомолец), слепец, хромец, монастыреве, гостиницы, странноприимницы.”¹⁴⁰ “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” (св. Владимир по “Уставу” — современник Константинопольского Патриарха Фотия), первым стал отрицать его подлинность.¹⁴¹ В конце XIX века к его точке зрения присоединился академик Е. Е. Голубинский.¹⁴² Подложным считал “Устав св. Владимира” и Н. С. Суворов. Время его составления он относил к концу XIV века, считая, что к подлогу был прикосновенен митрополит Киприан.¹⁴³ Однако в свое время Н. М. Карамзину возражал митрополит Евгений (Болховитинов), настаивая на подлинности “Устава.”¹⁴⁴ Оспаривали позицию Карамзина также митрополит Макарий (Булгаков)¹⁴⁵ и В. А. Неволин.¹⁴⁶

Профессор А. С. Павлов высказал компромиссную точку зрения на происхождение “Устава св. Владимира.” Он писал: “Письменные памятники древности могут быть подлинными в материальном отношении и неподлинными в формальном. То есть они могут содержать в себе юридические нормы, действительно принадлежащие тем законодательным авторитетам, которым приписывает их данный памятник, но самое письменное изложение этих норм может быть делом другой руки, современной и позднейшей.” И далее об “Уставе:” “Памятник этот, несомненно, составил из частных и, по всей вероятности, разновременных записей о подлинных распоряжениях св. Владимира по делам Церкви. Некоторые из этих записей, именно те, в которых исчисляются суды и люди церковные, надобно думать, сделаны были еще при самом Владимире, или вскоре после него. Это доказывается их языком.”¹⁴⁷

В 1926 г. С. В. Юшков, изучая научное издание текстов “Устава,” предпринятое профессором В. Н. Бенешевичем в 1915 г., пришел к выводу, получившему всеобщее признание в современной науке: “В основе Устава... лежит грамота о выделении десятины церк-



ви Богородицы в 995-996 гг., которая была переработана в первый Устав в начале XI века (до 1011 г.) в связи с учреждением епископских кафедр, распространением на них церковной десятины и установлением церковной юрисдикции. Устав продолжал складываться и развиваться в XI-XII вв. вместе с укреплением и расширением церковной организации. В него были внесены перечни церковных судов и церковных людей. Архетипический текст, лежащий в основе существующих редакций, сложился в середине или второй половине XII века.¹⁴⁸

До нас дошел также “Устав” князя Ярослава Мудрого. Суждения ученых с его происхождения высказывались по аналогии с суждениями о происхождении “Устава св. Владимира.”

По мнению А. С. Павлова, “Устав Ярослава образовался путем частной 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 еще менее, чем о подлинности такого же устава, приписываемого св. Владимиру.”¹⁴⁹

Между тем “Устав” князя Ярослава интенсивно изучался в XX веке. С. В. Юшков пришел к выводу, что архетипический текст “Устава” принадлежит XII веку.¹⁵⁰ Историк А. А. Зимин, продолжая гиперкритическую тенденцию русской науки XIX столетия, относил составление текста “Устава” к рубежу XIV-XV вв., полагая местом его происхождения канцелярию святителя Киприана.¹⁵¹

Наиболее убедительна точка зрения, к которой пришел современный ученый Я. Н. Щапов. Он считает, что архетипический текст “Устава” относится к XI веку и что упоминание в нем о составлении его князем Ярославом по согласованию с митрополитом Иларионом вполне достоверно. Пространная редакция “Устава” князя Ярослава появилась раньше краткой, на рубеже XII-XIII вв., а краткая восходит к середине XIV столетия, хотя она точнее воспроизводит его первоначальный текст.¹⁵² Концепцию Я. Н. Щапова разделяет и современный американский ученый Д. Кайзер, крупный специалист по средневековому русскому праву.¹⁵³

В “Уставе” князя Ярослава определен не только круг дел, связанных с совершением церковных преступлений и подведомственных святительскому суду, но и предусмотрены наказания для виновных, причем весьма необычные для церковно-судебной практики — денежные штрафы. Например, “аще жена будет чародеица, паузница, или волхва, или зелейница, и муж, доличив, казнит ю (накажет), а не лишится (т.е. она не перестанет заниматься волшебством. — В. Ц.), митрополиту 6 гривен.”¹⁵⁴

Уставы святого Владимира и князя Ярослава включались в русские рукописные “Кормчии.”

Церковно-уставные грамоты издавались и удельными князьями. Сохранилось несколько таких грамот XII века; одни в подлинном виде, другие — измененные и дополненные.

Подлинной является Уставная грамота Новгородского князя Святослава Ольговича о замене десятины определенным годовым жалованием от князя (1137 г.). В этой грамоте есть свидетельство древности десятины на Руси: “Устав бывший преже нас в Руси от пра-



дед и от дед наших, имати пискупом десятину от даней и от вир, и продаж, что входит в княжь двор всего.”¹⁵⁵

В грамоте Новгородского князя Владимира Мстиславича, выданной церкви св. Иоанна Предтечи на Петрятине дворище, построенной в 1127 г., излагается устав торгового товарищества “купечества Ивановского,” для которого эта церковь стала приходской. Доход церкви должен был складываться отчасти и из средств, поступающих в виде платы за пользование хранившимися в притворе храма мерами и весами. Тому же князю усваивается и “Устав” о церковных судах, данный Софийскому собору. Это, в сущности, переделанный вариант “Устава” св. Владимира. Обе грамоты князя Владимира Мстиславича сохранились, но с большими искажениями текста.

Другой подлинный памятник — “Уставная грамота” Смоленского князя Ростислава Мстиславича новоучрежденной Смоленской епископии (1150 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 г. говорится о том, что Суздальский князь Андрей Боголюбский дал построенной им соборной церкви Успения Богородицы во Владимире “многие имения и слободы и села лучшие с данями и десятину во всем и в стадах своих и торг десятый во всем княжестве.”¹⁵⁶ Несомненно, это пожалование было сделано не в форме устного распоряжения, а посредством издания грамоты.

В эпоху монгольского ига княжескую десятину заменили пожалования недвижимостей, льготных и тарханных грамот, которыми церковные земли освобождались от налогов, а также “несудимыми” грамотами, освобождавшими княжеские монастыри от подсудности по гражданским делам епархиальному епископу.

До нас дошла грамота Великого Московского князя Василия Дмитриевича святителю Киприану, в которой устанавливаются права митрополита в отношении населения, живущего в вотчинах митрополичьей кафедры.

Одним из своеобразных материальных источников государственного церковного права на Руси в период зависимости нашей Церкви от Константинопольского Патриарха были законы византийских императоров. Согласно византийским правовым воззрениям, власть императоров распространялась на все православные народы во вселенной. Правда, притязания эти мало соответствовали действительности. Но Константинопольские Патриархи в посланиях русским митрополитам или князьям указывали, что свои распоряжения они делают с согласия императоров.

Иногда и сами русские князья обращались по поводу церковных дел в Константинополь не только к Патриархам, но и к императорам. Например, когда уже решался вопрос об автокефалии Русской Церкви, Великий князь Василий Васильевич Темный писал последнему византийскому императору Константину Палеологу о поставлении митрополита Ионы русскими епископами. Это послание, составленное в весьма почтительном тоне, не было отправлено в Константинополь.

Сохранились и некоторые грамоты византийских императоров по русским церковным делам; например, 4 грамоты Иоанна Кантакузена о разграничении пределов Киевской и новообразованной Галицкой митрополии (1347 г.). Но участие императоров в церковной жизни Руси было весьма ограничено и в силу ее политической независимости от Константинополя, и ввиду географической удаленности Русской земли.



Гораздо ощутимее была зависимость нашей Церкви от поработившей Русь Золотой Орды. Монгольские ханы давали русским митрополитам так называемые ярлыки. Сохранилось 7 ярлыков (XIII 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 все духовенство от всякого рода податей и повинностей и предоставляли духовным властям право судить своих людей во всех делах гражданских и уголовных — даже в разбое и душегубстве.”¹⁵⁷

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, остается 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” св. Владимира и князя Ярослава Мудрого. Но канонические нормы сохраняли свою силу главным образом в области внутрицерковного права, в отношениях же Церкви с государством тяжесть давления светской власти в этот период стала намного сильнее прежней. Государь усваивает себе право избирать митрополитов. Уже великий князь Василий Темный в послании Польскому королю писал: “Кто будет нам люб, тот и будет митрополитом всея Руси.”¹⁵⁸

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.”¹⁵⁹

Собор 1503 г., созванный при Иване III для рассмотрения вопроса об архиерейских пошлинах со ставленников, о зазорной жизни вдовых попов и диаконов, о “двойных” монастырях, о монастырских вотчинах и о мерах против жидовствующих, запретил взимать ставленнические пошлыны, распорядился расселить “двойные” монастыри. По настоянию преподобного Иосифа Волоцкого Собор постановил: упорствующих еретиков следует



предавать не только церковным прещениям, но “градским казням” — уголовным наказаниям. Собор запретил вдовым священникам и диаконам совершать богослужение, если они не примут пострига. Вынесено было также постановление о сохранении монастырского землевладения.

Велико историческое значение Собора 1551 г., созванного при св. митрополите Макарии и Иване Грозном. Предметы соборных рассуждений были намечены в 69 вопросах, предложенных царем. Собор издал Уложение, разделенное по аналогии с “Судебником Ивана Грозного” на 100 глав. Отсюда и его название — “Стоглав,” которое перенесено было и на сам Собор. В Уложении затронуты главные стороны церковной жизни; в нем были собраны и систематизированы все нормы действующего права Русской Церкви. Исходным материалом послужили “Кормчая,” “Устав” св. Владимира, постановления Собора 1503 г., послания митрополитов. Постановления Стоглава касаются архиерейских пошлин, церковного суда, дисциплины духовенства, монахов и мирян, богослужения, монастырских вотчин, народного образования и призрения нищих. Собор предложил епископам и городскому духовенству устраивать школы для подготовки ставленников; мирянам предоставлялась возможность выбирать кандидатов священства. Надзор за благочинием Собор возложил на поповских старост и десятильников, а надзор над ними самими — на соборных священников, архимандритов, игуменов и протопопов.

Стоглав отменил “несудимые” грамоты, тем самым сделав все монастыри и приходские причты подсудными своим епископам. Светским судам он запретил судить духовных лиц. В соборных постановлениях осуждались распространенные в народном быту бесчинства и пережитки язычества; судебные поединки, скоморошеские представления, азартные игры, пьянство.

Многие постановления Стоглава касаются богослужения. Некоторые из них (о двуперстии, о сугубой аллилуйи) стали впоследствии знаменем для старообрядцев. Эти постановления были отменены Большим Московским Собором 1667 г., который объяснил факт их принятия “простотою и невежеством” Отцов Стоглава.

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

Собор 1572 г. издал грамоту о четвертом браке Ивана Грозного. В виде исключения этот брак не расторгли, но на царя наложили епитимию. На основании “Томоса единения” Собор подтвердил недопустимость четвертого брака, подлежащего непременно расторжению.

Постановлением Собора 1580 г. архиерейским домам и монастырям запрещалось приобретать новые земельные владения. Исключение было сделано лишь для бедных монастырей, но и они могли получать новые вотчины только через царские пожалования.

Источники русского церковного права эпохи Патриаршества.

После учреждения Патриаршества в Москве в 1589 г. Поместный Собор 1590 г. 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 г. при Патриархе Филарете вынес постановление о прекращении католиков, лю-



теран и реформатов, присоединяемых к Православной Церкви. Это постановление в отношении католиков отменено Собором 1656 г., а Собором 1667 г. отменено полностью.

Собор 1666 г. созданный для суда над расколоучителями, издал “Наставления благочиния церковного” как руководство для приходских священников.

Собор 1667 г. при царе Алексее Михайловиче вошел в историю под названием Большого Московского. В его деяниях участвовали Восточные Патриархи: Паисий Александрийский и Макарий Антиохийский. Собор был созван для суда над Патриархом Никоном.

Помимо приговора по делу Патриарха, Собор отменил постановления Стоглава, благоприятные старообрядчеству, а также постановление Филаретовского Собора о перекрещивании западных христиан и запрет священнослужения вдовым священникам и диаконам. Отцы Большого Московского Собора воспретили рукополагать невежд. Священникам Собор повелел обучать своих детей грамоте.

Вступивших во второй брак священнослужителей Собор постановил лишить сана, но позволять им петь на клиросе или вступать на государеву службу, кроме военной. Мирянам вновь было воспрещено судить клириков за церковные преступления. Повторены были на Соборе прежние постановления о наказании еретиков не только церковными, но и “градскими” казнями. Собор запретил постригать одного из супругов без согласия другого, а также требовать от постригающихся вкладов в монастырь. Запрещено было посвящать за Литургией более одного епископа, священника и диакона, самовольно открывать мощи без предварительного дознания и соборного постановления.

Архимандритам Собор благословил носить митру, если богослужение не возглавляет епископ. По постановлению Собора 1667 г., митрополиты стали носить белые клобуки, а диаконы и священники — скуфью.

Норму взаимоотношений церковной и государственной власти Большой Московский Собор выразил так: царь имеет преимущество в делах политических, а Патриарх — в церковных. Постановления Собора упомянуты в “Духовном регламенте” (1721 г.) как действующие законы. Они были включены в “Полное собрание законов Российской Империи.”

Собор 1675 г. пересмотрел “Архиерейский Чиновник” и установил положения о преимуществах и отличиях Патриарха, митрополита, архиепископа, епископа и других иерархических лиц; о последовании мироосвящения и освящения антиминса. Собор запретил священникам отдавать свои места в приданое дочерям, с тем чтобы эти места переходили к зятям. Постановления Собора были напечатаны как дополнения к “Архиерейскому Чиновнику.”

Собор 1682 г., созданный при царе Феодоре Алексеевиче, рассмотрел вопросы о мерах против раскольников, о поставлении священников в русских городах и уездах, отошедших к Швеции, о монастырском и церковном благочинии, о скитающихся монахах и безместных священниках, о призрении нищих. Собор обсудил предложение царя о разделении Русской Церкви на 12 митрополичьих округов и открытии 33 епархий, но с проектом не согласился.

Кроме соборных постановлений, до нас дошли архиерейские грамоты, архипастырские послания и поучения, также относящиеся к рассматриваемому периоду. Из этих актов особенно важен “Наказ” Патриарха Иова 1594 г. о поповских старостах и “Инструкция поповским старостам” Патриарха Адриана, изданные в 1697 г. Часть этих документов вошла впоследствии в “Полное собрание законов Российской Империи” и, следовательно, сохранила юридическую силу.



Церковные правоотношения регламентировались и государственным законодательством. В Московской Руси, помимо Освященных (церковных) Соборов, регулярно созывались Земские соборы. Они издавали важнейшие правовые акты.

С сентября 1648 г. по январь 1649 г. в Москве заседал двухпалатный Собор: в одной палате совещались царь Алексей Михайлович, Боярская Дума и Освященный Собор; в другой — выборные люди от всех чинов Российского государства. Двухпалатный Собор составил Уложение, которое было напечатано в 1649 г. двумя тиражами по 1200 экземпляров в каждом.

“Соборное уложение не имеет прецедентов в истории русского законодательства. По объему оно может сравниться разве что со Стоглавом... Соборное Уложение — первый в истории России систематизированный Закон.”¹⁶⁰ Уложение 1649 г. явилось итогом развития русского законодательства допетровской эпохи.

Первая глава Уложения названа “О богохульниках и о церковных мятежниках.” Она предусматривает наказания за совершение церковных преступлений: “Будет кто иноверцы, какия ни буди веры, или и русский человек, возложит хулу на Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, или на рождшую Его Пречистую Владычицу нашу Богородицу и Приснодеву Марию, или на Честный Крест, или на святых Его угодников, и про то сыскивати всякими сыски накрепко. Да будет сыщется про то допряма, и того 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 при него допряма, что он так учинит, казнити смертью безо всякия пощады... А будет такой бесчинник кого ни буди в церкви Божий ударит, а не ранит, и его за такое бесчине бити батоги, да на нем же взяти тому, кого он ударит, бесчестие.”¹⁶¹

В главе 13 “Уложения” предусматривалось учреждение Монастырского Приказа: “А ныне государь царь и великий князь Алексей Михайлович... указал Монастырскому приказу быти особно, и на митрополитов, и на архиепископов, и на епископов... и на их крестьян, и на монастыри, и на архимандритов, и на игуменов, и на строителей, и на келарей, и на казначеев, и на рядовую братью, и на монастырских слуг, и на крестьян, и на попов, и на церковный причет, во всяких исцовых исках суд давати в Монастырском приказе.”¹⁶²

Монастырский приказ учреждался как высшая судебная инстанция по тяжбым делам, (т.е. 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.

Источники церковного права синодальной и новейшей эпохи.

Взаимоотношения Церкви и государства в синодальную эпоху.

В 1700 г. скончался Патриарх Адриан. 21 год во главе Русской Церкви стоял Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Стефан (Яворский), а в 1721 г. Патриаршество было упразднено. Вместо Патриарха и Соборов учреждался малый собор — Святейший Синод, который и стал высшим органом церковной власти.



Началась новая эпоха в истории нашей Церкви, получившая название синодальной.

Характер взаимоотношений между Церковью и государством существенно меняется. Симфония церковной и государственной власти подвергается деформации, смещается в сторону протестантского принципа главенства светского государя над всеми религиозными общинами подвластной ему территории — так называемого территориализма.

Привилегированное положение Православной Церкви в государственно-правовом сознании связывается уже не столько с тем, что учение ее истинно, сколько с тем обстоятельством, что Православие, согласно основным законам государства, является вероисповеданием Монарха и большинства его подданных.

Государственная власть в эту эпоху жестко контролирует церковную жизнь. Соборы не созываются, а Святейший Синод действует не только как орган высшей церковной власти, но и как правительственное учреждение, которое, подобно Сенату, Государственному Совету или Кабинету Министров, имеет на то полномочия от Высочайшей власти. Все распоряжения Синода выходят под штемпелем “По указу Его Императорского Величества.” Кроме того, они подлежат визированию со стороны синодального обер-прокурора.

В системе церковного законодательства синодальной эпохи профессор Н. С. Суворов различает “императорское церковное законодательство, указы и определения Св. Синода и государственное о Церкви законодательство.” В этом заключается своеобразие его классификации. “Под императорским церковным законодательством, — писал он, — разумеются Высочайшие повеления и именные указы по духовному ведомству, затем высочайше утвержденные доклады синодального обер-прокурора... Кроме того, Св. Синодом самим издаются разные определения и инструкции (такова, например, инструкция благочинным приходских церквей и монастырей)... Под именем государственного о Церкви законодательства должно разуметь общие нормы, устанавливающиеся как в порядке собственно законодательном, так и в порядке верховного управления, то есть кроме Высочайших манифестов и повелений, Высочайше утвержденные мнения Государственного Совета и Высочайше утвержденные положения Кабинета министров.”¹⁶³

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,”¹⁶⁴ 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 складывались под сильным влиянием протестантской теории “территориализма.”

С церковной точки зрения было бы правильно различать лишь два основных материальных источника русского церковного права синодальной эпохи: государство (Высочайшую власть и зависимые от нее органы правления: Сенат, Государственный Совет, Кабинет министров) и Церковь в лице Святейшего Синода, распоряжения которого приобретали законную силу в государстве вследствие их утверждения Государем, но церковный авторитет этих распоряжений покоился на том, что Синод — малый архиерейский собор — представлял весь российский епископат. Такое различие важно, 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, издан-



ные 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.

“Духовный регламент.”

Важнейший церковно-правовой памятник эпохи, на котором зиждутся основания синодального строя церковного управления, — “Духовный регламент,” составленный епископом Феофаном (Прокоповичем) в 1719 г., подписанный Освященным Собором и утвержденный Петром I в декабре 1720 г., а напечатанный впервые год спустя, уже по учреждении Синода. Точное название документа — “Регламент или устав Духовной Коллегии,” хотя, как известно, предусмотренная в “Регламенте” коллегия была переименована на первом своем заседании в “Святейший Синод.”

“Регламент” состоит из трех частей. В первой части, озаглавленной “Что есть духовное коллегийное и каковыя суть важные вины такового правления?” дается общее представление о коллегийной форме правления и объясняются ее преимущества в сравнении с единоличной властью. Главный довод здесь — опасность двоевластия в государстве.

Во второй части, названной “Дела управления, сему подлежащие,” описывается круг дел, подведомственных новоучрежденному церковному правительству. Здесь в общей форме говорится также об обязанностях епископов, священников, монахов и мирян.

В третьей части “Самих управителей должность и сила” определяются состав Духовной Коллегии и обязанности ее членов.

По мнению А. С. Павлова, “по своей форме и отчасти по содержанию “Духовный регламент” не есть только чисто законодательный акт, но вместе и литературный памятник. Он наполнен, подобно знаменитому “Наказу” Екатерины II, общими теоретическими рассуждениями, ... содержит в себе разные проекты, например, об учреждении в России Академий, а нередко впадает в тон сатиры. Таковы, например, места о власти и чести епископской, об архиерейских визитациях, то есть объезде архиереями своих епархий, о церковных проповедниках, о народных суевериях, разделяемых и духовенством.”¹⁶⁵

В 1722 г. 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 г. издано также Императорское повеление о выборе “из офицеров доброго человека” для занятия должности обер-прокурора. К этому повелению в том же году была присовокуплена “Инструкция обер-прокурору.”

Давать оценку “Регламенту” с точки зрения последствий его введения в русскую церковную жизнь значит высказать суждение о самой синодальной эпохе. В синодальный период он как важнейший церковно-правовой документ получал в литературе почти исключительно апологетическую оценку. С падением этой системы отпали резоны для такого отношения к нему. Совершенно очевидны все негативные черты самой эпохи, а значит, и “Регламента,” который составлял фундамент правового устройства Церкви.

Источники церковного права синодальной эпохи.

В 1776 г. от лица Св. Синода была напечатана составленная несколько ранее епископами 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 си-



нодских 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 восприемничеству при крещении православных детей с тем только условием, чтобы они читали при этом Никеоцареградский символ без filioque.

Синод не раз предписывал руководствоваться этой книгой при наложении духовниками и церковными судами епитимий. Ее изучение входило в программы духовных школ до середины XIX века, по ней готовили себя к пастырскому приходскому служению многие поколения русских священников.

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

Поэтому в 1839 г., взамен “Кормчей Книги,” было предпринято издание “Книги Правил,” где, наряду с греческим текстом, параллельно давался перевод канонов на церковно-славянский язык, приближенный к русскому языку. В дальнейшем, при переиздании “Книги Правил,” в нее вошел только перевод (без текста оригинала).

Главное достоинство “Книги Правил” состояло в том, что, во-первых, в ней каноны воспроизводились полностью, во-вторых, в “Книгу” вошел лишь основной канонический корпус. Правила были здесь отделены от разнородного правового материала, либо меньшей авторитетности, либо вовсе утратившего силу, которым перегружена “Кормчая.”

Вместе с тем и “Книга правил” не лишена текстологических недостатков: не везде удовлетворителен перевод. Канонисты отмечали и прямые ошибки в переводе отдельных греческих терминов. Вероятно, из-за смутного представления переводчика о государственно-административном делении Римской империи и территориальном делении Древней Церкви не всегда правильно переводятся слова “*παροικία*” и “*επαρχία*”

В правилах первое слово “*παροικία*” почти во всех случаях обозначает епископию, — по-нашему, епархию, а второе слово “*επαρχία*” — 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 благословию Синода с толкованиями Аристина, Зонары и Вальсамона и с кратким изложением правил по “Кормчей Книге.”

В 1841 г. впервые издан утвержденный Синодом “Устав Духовных Консистолий,” основательно пересмотренный в 1883 г. Это своего рода “Духовный регламент” епархиального управления. Он состоит из 364 статей, объединенных в четыре раздела. В первом разделе идет речь о значении консисторий и о правовых основаниях епархиального управления и суда, во втором — об обязанностях консисторий по охранению и распространению православной веры, по богослужению, по сооружению и благоустройству храмов, по церковному хозяйству. Третий раздел посвящен епархиальному суду, а четвертый — штатам самих консисторий и регламенту их делопроизводства.



В основу “Устава” легли “Духовный регламент” и отдельные, изданные ранее указы по епархиальному управлению, которые были сведены в этом сборнике воедино.

Многие из указов Синода и других правовых актов по Ведомству Православного Исповедания не были кодифицированы. Они оказались рассеяны по разным периодическим официальным изданиям: публиковались в “Церковных Ведомостях,” “Церковном Вестнике,” “Духовной Беседе.” Некоторые из законодательных актов хотя и не были кодифицированы в строгом смысле, но систематизированы, будучи изданными в виде отдельных книг и брошюр. Таковы Уставы духовно-учебных заведений, Инструкции церковным старостам, благочинным приходских церквей и монастырей, Правила о местных средствах содержания духовенства.

С 1879 г. в Петербурге было начато издание “Полного Собрания постановлений и распоряжений по ведомству Православного Исповедания Российской Империи.” Десять томов “Собрания” охватывают церковное законодательство от Петра I до Елизаветы.

С 1868 по 1917 гг. было издано одиннадцать томов другого фундаментального собрания: “Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода.” Как видно из названия, в этом издании сами документы не опубликованы, а содержится только их описание.

Указы по Ведомству Православного Исповедания помещены также в “Полном Собрании Законов Российской Империи” в хронологическом порядке. В кодифицированном собрании — “Своде законов Российской Империи” — законы и указы, касающиеся Церкви, помещены в I томе (основные законы, в которых провозглашается исповедание Православия императором); “Устав о службе гражданской,” где говорится и о духовных лицах в связи с общими правилами о наградах, окладах и пенсиях — в 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 “Счетный устав” — о контроле при Святейшем Синоде — в VIII томе; в IX томе (“Законы о состоянии”) изложены законы о сословных правах 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 церквях, 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.

В 1905 г. государственный строй Российской Империи подвергся радикальным преобразованиям. Высшими законодательными органами, помимо императора, стали Государственный Совет и Государственная Дума. В их состав входили, естественно, не только православные лица. Тем не менее, законы, касающиеся Православной Церкви, например, о финансовых сметах Синода, рассматривались Государственным советом и Думой.

В церковной среде, а также в правительственных сферах был поднят вопрос о созыве Поместного Собора. Подготовка к нему продолжалась с перерывами до августа 1917 г. Документы, связанные с подготовкой Собора, хотя и не имели никогда обязательного значения, тем не менее представляют собой важные церковно-исторические и в некотором смысле церковно-правовые памятники, поскольку в них отражено каноническое сознание епископата, духовенства и мирян. Особенно интересны “Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе,” изданные в 1906 г., и “Журналы и протоколы заседа-



ний Предсоборного Присутствия,” опубликованные в “Церковных Ведомостях” в 1906-1907 гг., а также отдельным изданием в 1906-1909 гг.

Источники церковного права новейшей эпохи.

Поместным Собором Российской Православной Церкви 1917-1918 гг. и восстановлением Патриаршества открылся новейший период в истории нашей Церкви. В жизнь Церкви вновь вошли Поместные Соборы как ее высший канонический орган. Собор продолжал свою работу более года. На нем обсуждались все важные вопросы церковной жизни: об устройстве высшей церковной власти и епархиального управления, о взаимоотношениях Церкви и государства, о проповедничестве, о духовных школах, монастырях. Программа Собора в силу обстоятельств того времени не была выполнена до конца.

Тем не менее Собор издал ряд определений, которые публиковались в церковной печати и вышли в 1918 г. отдельным изданием в 4 выпусках под названием “Определения.”¹⁶⁶ Важнейшие из этих определений следующие: “О правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России,” “О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете,” “О круге дел, подлежащих ведению органов высшего церковного управления,” “О порядке избрания Святейшего Патриарха,” “О Местоблюстителе Патриаршего Престола,” “О епархиальном управлении,” “О викарных епископах,” “О православном приходе” (Приходской устав), “О монастырях и монашествующих,” “О поводах к расторжению брака,” “О правовом положении Церкви в государстве,” “О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения.”

Эти определения составили настоящий кодекс Русской Православной Церкви, заменивший “Духовный регламент,” “Устав Духовных Консistorий” и целый ряд более частных законодательных актов синодальной эпохи.

В решении вопросов всей церковной жизни на основе строгой верности православному вероучению, на основе канонической правды Поместный Собор обнаружил незамутненность соборного разума Церкви. Канонические определения Собора послужили для Русской Церкви на ее многотрудном пути твердой опорой и безошибочным духовным ориентиром в решении крайне сложных проблем, которые в изобилии ставила перед ней впоследствии жизнь.

В 1945 г. состоялся новый Поместный Собор, на котором Патриархом был избран митрополит Ленинградский Алексий (Симанский). Собор издал краткое “Положение о Русской Православной Церкви,” которое заменило “Определения” Собора 1917-1918 гг. Между законодательными актами двух Поместных Соборов существует несомненная преемственная связь, внесенные же изменения, обусловленные обстоятельствами времени, основанные на пережитом Церковью бесценном опыте, заключались, в целом, в подчеркивании иерархичности церковного строя. “Положение” Собора 1945 г. расширяло компетенцию Патриарха, епархиального архиерея, приходского настоятеля.

Архиерейский Собор, состоявшийся в 1961 г., пересмотрел “Положение о Русской Православной Церкви” в части, касающейся приходского управления; клирики устранялись от распоряжения материальными средствами приходов, которое возлагалось теперь исключительно на приходские собрания и приходские советы во главе с их председателями-старостами.

Поместный Собор 1971 г., на котором Патриархом Московским и всея Руси был избран митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков), утвердил изменения, внесенные в “Положение о Русской Православной Церкви” Архиерейским Собором 1961 г.



Поместный Собор вынес также постановление об отмене клятв Большого Московского Собора 1667 г. на старые обряды.

Поместный Собор, состоявшийся в 1988 г. — в год тысячелетия Крещения Руси, — издал “Устав Русской Православной Церкви” — основной действующий ныне закон нашей поместной Церкви, в котором несравненно подробнее, чем в “Положении о Русской Православной Церкви,” регламентируются устройство высшего, епархиального и приходского управления, деятельность духовных школ и монастырей. “Устав” вобрал в себя выдержавшие испытание жизнью принципы церковного строя, которые легли в основу “Определений” Поместного Собора 1917-1918 гг. и “Положения,” изданного Собором 1945 г.

В “Журнале Московской Патриархии” регулярно помещаются определения Священного Синода и указы Святейшего Патриарха, в том числе и те, которые носят нормативный характер.

Внешнее право нашей Церкви обусловлено государственными законами и постановлениями, которые публикуются в официальных периодических изданиях и отдельных сборниках. Особенно полон по подбору правовых актов, касающихся религиозных объединений, в частности и Русской Православной Церкви, сборник профессора П. В. Гидулянова “Отделение Церкви от государства,” вышедший третьим и последним изданием в 1926 г. Этот сборник, естественно, включает в себя правовые акты, относящиеся к первому десятилетию истории Советского государства.

Иерархия правовых источников.

Ввиду обилия и разнообразия церковно-правового материала встает 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 Соборе 1988 г. и вполне заменивший “Положение о Русской Православной Церкви,” изданное Собором 1945 г.

Определения Собора 1917-1918 гг. сохранили законную силу в той их части, которая не отменена формально, не заменена новыми нормами “Устава” и не противоречит существующим условиям церковной жизни.

Источником действующего церковного права являются также Определения Священного Синода и 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 периода, не авторизованных высшей церковной властью, то они утратили силу. В новых государственно-правовых условиях внешнее положение Церкви в государстве определяется современным государственным законодательством; а право прежней государственной власти законодательствовать по внутрицерковным делам с самого начала не имело достаточных канонических оснований.



Несколько иначе обстоит дело с разнородным правовым материалом, который был включен в “Кормчую Книгу”. Поскольку некоторые из законов византийских императоров вошли через “Кормчую Книгу” в русское право и сохранили силу не в результате зависимости Руси от издавшей их государственной власти, а по причине собственно церковных нужд и благодаря церковной традиции, то, по меньшей мере, относительную важность следует признавать даже за государственными законами византийского происхождения, включенными в “Кормчую,” в частности, по такому ее отделу, как церковное брачное право, которое сравнительно мало регламентировано канонами. Поэтому в некоторых случаях приходится ссылаться на византийские новеллы, освященные многовековой церковной традицией.

Источники церковного права на западе.

Источники права Католической Церкви.

После отделения Римской Церкви от Вселенского Православия (1054 г.) канонический кодекс Западной Церкви, в основу которого лег Лже-Исидоров сборник, где подлинные каноны и папские декреты соединены с фальсификатами, расширился, главным образом, за счет папского законодательства и соборных постановлений.

Папа на Западе получает статус верховного полновластного и абсолютного законодателя и правителя как в церковных, так и в светских делах, соприкасавшихся с церковными, в некотором смысле он был сюзереном светских государей, в теории даже не только христианских.

Общее название папских законов, или декретов, то же, что и императорских указов — “Constitutiones” (постановления). Известно две формы папских “конституций:” буллы и бреве. Слово “булла” в собственном смысле означает печать, которую с конца VI века оттискивали на золоте, серебре или свинце и привешивали к документу. Такие документы назывались “scripta quae sigillis bullata” (запечатанные писания). Отсюда и возникло название “булла” для обозначения самих документов.

Обычно для запечатывания папских конституций употреблялась свинцовая печать с изображением апостолов Петра и Павла на одной стороне и именем папы — на другой. Буллы писались на толстом пергаменте темного цвета латинским языком, без знаков препинания и заголовков. Первые слова буллы — имя папы без числового обозначения его места среди соименных пап с добавлением “episcopus servus servorum Dei” (епископ 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 облачаются в форму булл.

Названия булл, в том числе и энциклик, соответствуют первым словам, следующим за именем и титулом папы.

Бреве (краткие документы) издаются по менее торжественным или менее важным случаям, чем буллы. Они пишутся на тонком белом пергаменте на латинском или итальянском языке. В заголовке бреве помещается имя папы с его числовым обозначением. К бреве привешивается печать, оттиснутая на красном воске, с изображением апостола Петра в рыбацкой лодке и ключом в руке — *anulus piscatoris* (рыбачье кольцо).



Кроме булл и бреве, существует еще такой вид папских законов, как “*regulae cancellariae apostolicae*” (правила апостольской канцелярии). Это инструкции, которые новый папа издает для центральных церковных учреждений — для папской курии. До 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 папскими учреждениями.

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 счет оговорок. В новое время все папские акты, разумеется, стали публиковать в официальных печатных изданиях.

Постановления западных, так называемых Вселенских, Соборов, как и 7 подлинных Вселенских Соборов, римо-католиками рассматриваются тоже 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 г.. Римская Церковь насчитывает еще несколько Вселенских Соборов: четыре Латеранских (1123, 1139, 1179, 1215 гг.); два Лионских (1245 и 1274 гг.) — на втором Лионском Соборе состоялась неудачная уния с Восточной Церковью; она была отвергнута православными; реформационные Соборы XV века: Пизанский (1409 г.), Констанцкий (1414-1418 гг.), Базельский (1431 г.), который большинство западных канонистов не признает “Вселенским,” Ферраро-Флорентийский (1439 г.) — для некоторых канонистов Запада — продолжение Базельского; этот Собор вошел в историю как новая неудачная уния; V Латеранский (1516-1517 гг.), не всеми католиками причисляемый к “Вселенским”; Тридентский (1545-1563 гг.); I Ватиканский (1869-1870 гг.) и II Ватиканский Собор (1959-1965 гг.).

На реформационных Соборах XV века, созванных после раскола Западной Церкви, когда объявилось двое, а потом и трое пап, причем все они признавались в тех или иных европейских государствах, проявилось стремление епископата подчинить пап авторитету Соборов. Согласно сформулированной в ту эпоху епископальной доктрине, папа является главой исполнительной власти Церкви, главой управления (*caput ministeriale*). Но высшая власть (законодательная власть) в ней принадлежит Соборам вселенского епископата. Особенно решительно против папского всевластия выступил Базельский Собор. Однако папе Евгению IV, низложенному этим Собором, удалось объявить Базельский Собор закрытым и созвать новый Собор в Ферраре. Постановления Базельского Собора были отменены, сам Собор перестал на Западе считаться “Вселенским,” а что касается Констанцкого Собора, то из его постановлений Рим принимает лишь те, которые были утверждены избранным на Соборе папой Мартином V.

Неудача реформационных Соборов XV века 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 экклезиологию и сформулировал дисциплинарные нормы.

Изложение католического учения, сделанное на этом Соборе, получило название “Doctrinae.” На основании этой “Доктрины” в 1566 г. был составлен “Катехизис” — символическая книга Римско-католической Церкви. Краткие формулировки отдельных положений вероучения с угрозой отлучения за ересь, заключающуюся в отступлении от этих положений, были названы “canones” (каноны). Постановления Тридентского Собора о церковном порядке, о строе церковного управления получили название “Decreta de reformatione” (Декрет о реформации) — необходимость проведения реформ “во главе и членах” Римской Церкви не отрицалась Собором.

I Ватиканский Собор возвел в степень католического догмата верховенство папы над Вселенскими соборами, универсальность папской юрисдикции и папскую непогрешимость *ex cathedra* по вопросам веры и нравственности. Так называемый догмат о непогрешимости папы изложен в соборной конституции “Pastor aeternus” (“Вечный пастырь”).

II 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 епископата. 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 признает и обычай. В декретах папы Григория IX сформулирован принцип, согласно которому претендовать на обязательную юридическую силу может лишь обычай, существующий не менее 40 лет.

Что касается светских государственных законов, то в Католической Церкви, вследствие теократических притязаний Рима, проявляется тенденция не признавать обязательной силы даже за теми государственными законами, которыми определяется внешнее положение Церкви в государстве. Исключение делается лишь для законов, признанных, усвоенных и канонизированных самой Церковью — “*leges canonisatae*” (канонизированные законы). Все остальные законы в Риме, по меньшей мере, до недавнего времени относили к так называемым “*leges reprobatas*” (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 положения Католической Церкви, в той или иной стране. Конкордаты заключаются как с католическими, так и с не католическими 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 — Вормский 1122 г., положивший конец борьбе за инвеституру — назначение на церковные должности путем принятия компромиссного решения. Но само слово “конкордат” получает совершенно определенное значение термина лишь в XV веке.

Конкордаты издаются в форме папской буллы или бреве, после предварительного соглашения с государственной властью, либо в виде двух отдельных актов: папского и государственного, содержащих признание за другой стороной известных прав и привилегий, либо как документ, подписанный обеими сторонами. В новое время последняя форма соглашения стала наиболее употребительной.

Особой формой конкордатов являются так называемые округо-распределительные буллы (Circumscriptionsbullen). Это распоряжения папы об изменениях границ между епархиями (диоцедами), сделанные на основе предварительной договоренности с государственной властью, осуществляющей суверенитет на территории, где проводится перераспределение епархий. Такие буллы стали издаваться с начала 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 все-таки отменяет его, — налицо узурпация. Такая теория, естественно, вытекает из средневековой теократической доктрины о верховенстве пап над всеми государствами, из учения “о двух мечях.” Согласно другой, легалистической теории, государству принадлежит абсолютный суверенитет; на его территории Католическая Церковь — лишь одна из корпораций, контролируемых государством. Конкордаты в таком случае — это законы, исходящие от государства. И наконец, третья теория, наиболее соответствующая реальному положению дел, исходит из договорной природы конкордатов и рассматривает папу и светское правительство как равноправных контрагентов.

Средневековые католические сборники канонического права.

В средневековье основу кодификации римско-католического церковного права составил труд болонского монаха Грациана, предпринятый в середине XII века, — “Concordantia discordantium canonum” (Согласование несогласованных канонов). Этот труд впоследствии был назван “Декретом Грациана.”

Грациан собрал Правила Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов, Поместных Соборов Западной Церкви, подлинные и подложные папские декреталы, отрывки из творений Отцов Церкви, из пенитенциалов, извлечения из “Корпуса” Юстиниана и из франкских капитуляров.



Само название труда Грациана свидетельствует о стремлении автора доказать при помощи схоластических приемов непротиворечивость противоречащих, на первый взгляд, правовых норм, заключенных в разных источниках. Грациан сам формулирует те или иные церковно-правовые нормы, а каноны, папские декреталы и другие источники привлекает как аргументы для обоснования своих формул — так называемых *dicta Gratiani* (сказанное Грацианом).

“Декрет” разделен на три части: в первой говорится об источниках церковного права, затем о священных лицах и должностях; содержание второй части составляет учение о церковном суде, о браке и о покаянии; в третьей части речь идет о церковных таинствах и о богослужении.

“Декрет Грациана” был положен в основу школьной программы канонического права. В церковно-правовой практике он стал рассматриваться как общий универсальный источник права Римско-католической Церкви.

Позднейшие законодательные акты — папские декреталы (буллы и бреве) и постановления Соборов, авторизованные папами, собирались в так называемых *collectiones decretalium* (сборники декреталов). Составлялись они под надзором пап. Во всех этих сборниках материал распределялся по одной схеме, в 5 разделах: *Judex* (судья), *Judicium* (суд), *Clerus* (клир), *Connubia* (брак), *Crimen* (преступление). В первом разделе речь шла о церковных должностях, во втором — о судах, в третьем — о клириках и монахах, в четвертом — о браке, в пятом — о церковных преступлениях и наказаниях.

Недостаток сборников заключался, однако, в том, что отчасти дублировался материал, помещенный в других сборниках, отчасти они содержали противоречивые нормы. Это затрудняло пользование ими. Поэтому в 1234 г. папа Григорий IX распорядился собрать все папские декреталы в единый свод, распределив материал по все тем же пяти разделам, и приказал пользоваться этим сводом в церковных учреждениях, судах и школах. Сборник получил название “*Decretalium Gregorii IX (noni)*,” или “Декрет Григория IX,” составив вторую часть “*Corpus juris canonici*” (Корпуса канонического права), в первую часть которого был включен “Декрет Грациана.”

В 1298 г. папа Бонифаций VIII распорядился собрать декреталы пап, изданные после Григория IX, и включить их в его “Декрет” в качестве шестой книги, несмотря на то, что компиляция Бонифация сама, в свою очередь, разделена на 5 тематических разделов — книг (*libri*).

В 1313 г. папа Климент V собрал постановления Вьенского Собора 1311 г. и свои собственные декреталы и обнародовал их под названием “Седьмая книга” (*liber septimus*). Но впоследствии этот сборник получил название “*Constitutiones Clementinae*” (“Постановления Климента,” или “Климентины”).

Сборник Бонифация и “Климентины” составили третью часть классического римско-католического “Корпуса канонического права.” Этот “Корпус” 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 и в самые тексты, причем записывались либо на полях — *glossae marginales*, либо между строк — *glossae interlineares*.

Глоссы предшественников удерживались новыми глоссаторами. Таким образом составлялись особые книги, в которых помещался непрерывно расширяющийся коммента-



рий 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 классический “Корпус канонического права” вошло много фальсификатов, занесенных в него через “Декрет Грациана” из Лже-Исидорова сборника. Кроме того, целый ряд законов “Корпуса” не мог применяться в новое время ввиду того, что светское право в католических и тем более не католических государствах уже исключало правовые принципы, лежащие в основе средневекового “Корпуса”. Например, давно ушел из европейской правовой жизни принцип неподсудности духовенства светским судам; от современного государства нельзя ожидать, что оно возьмет на себя обязательство предоставлять в распоряжение церковной власти “brachium saeculare” (светскую руку) для наказания еретиков и схизматиков.

Отдельные части “Корпуса,” с точки зрения канонистов нового времени, имеют неодинаковый авторитет. Из “Декрета” Грациана сохраняли силу в Католической Церкви соборные и святоотеческие каноны и папские декреталы, подлинность которых очевидна. Напротив, суждения самого Грациана, его “dicta,” извлеченные из лже-декреталов, а также не принятые католиками каноны Древней Церкви уже не имеют обязательной силы. Сборники папских декреталов, изданные папами Григорием IX, Бонифацием VIII и Климентом V, и в новое время оставались источниками действующего права Католической церкви. Что же касается “Экстравагантов,” то, будучи частными компиляциями, они сохраняли силу лишь ввиду авторитетности самих документов, помещенных в них. Поэтому распоряжения частного характера, внесенные в “Экстраваганты,” утратили силу общей нормы в отличие от частных рескриптов, вошедших в официальные сборники: они сохраняют силу общей нормы, выводимой из частного рескрипта, как из прецедента.

Законы, вошедшие в сборники Григория IX, Бонифация VIII и 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, т.е. позднейшие акты не имеют большей силы, чем предыдущие, если те и другие касаются одних и тех же юридических казусов.

“Кодекс” Католической Церкви.

В конце XIX века в Римско-католической Церкви была осознана необходимость издания кодекса канонического права. Вопрос об осуществлении кодификации права был поднят папой Пием X, и уже при нем началась работа над составлением “Кодекса”. В этой работе участвовали епископы и кафедры канонического права богословских юридических школ.



В 1914 г. работа над новым сборником под названием “Кодекс канонического права” была завершена. В 1917 г. папа Бенедикт XV обнародовал его, а с 1918 г. он вступил в силу как кодекс действующего права Римско-католической Церкви.

“Кодекс” состоит из кратких статей, без всяких отсылок к авторитетным инстанциям (папскому престолу или Соборам), впервые сформулировавшим правовые нормы, воспроизводимые в этих статьях. Статьи систематизированы по главам и разделам. В употреблении этот “Кодекс” чрезвычайно удобен.

Папа Иоанн XXIII в 1959 г. поставил вопрос о пересмотре “Кодекса.” В 1963 г. во время деяний II Ватиканского Собора работа по пересмотру “Кодекса” началась, завершена она была уже после Собора, в 1983 г., при папе Иоанне-Павле II.

Что касается публикации новых постановлений папского престола и курии, то в Ватикане каждые 20 дней выходят информационные бюллетени “Acta Apostolicae Sedis” (Акты Апостолического Престола), где регулярно помещаются эти постановления.

Правовые источники протестантских церквей.

В протестантском мире с самого начала всячески подчеркивалось, что главным и в некотором смысле единственным источником церковного права является Священное Писание. Средневековый “Корпус канонического права” родоначальниками Реформации отвергался полностью, впоследствии потребности церковной жизни вынудили протестантских 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).

Часть II.

Состав и устройство Церкви.

Вступление в церковь. Состав церкви.

Члены Церкви.

Церковь, по авторитетному определению “Пространного Катехизиса” митрополита Филарета, является “Богом установленным обществом человек, соединенных между собою Православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами.”¹⁶⁷

Основатель Церкви Иисус Христос всем апостолам дал одинаковую власть в ней, удержав за Собой верховное главенство, называя Себя “*Пастырем добрым*” (Ин. 10:14). Подобно тому, как между апостолами, по заповеди Христа, не было первенства власти, так нет его и не может быть среди епископов; какую бы кафедру каждый из них ни занимал, все епископы равны в достоинстве и сакраментальной власти.

Церковь, являясь Телом Христовым, имея своей Главою самого Спасителя, состоит из членов — братьев, равных между собою пред лицом правды Божией, имеющих одинаковую надежду на Царство Небесное. Народ Божий, по слову апостола Петра, “*Род избран-*



ный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет” (1 Петр. 2:9).

Члены Церкви связаны между собою не общностью национальности, языка, сословия, а иной общностью, более высокой — единством веры и единством духовной жизни.

Таинство Крещения.

Вступление в благодатный живой организм Церкви начинается Таинством Крещения. “В области церковного права, — писал А. С. Павлов, — крещение имеет такое же значение, как рождение в сфере права гражданского. Поэтому оно в наших источниках и называется вторым, или духовным рождением. Но как родится человек однажды, так и креститься действительным образом он может только однажды.”¹⁶⁸

Правильно совершенное крещение не может быть повторено, поэтому священник, повторно крестящий кого бы то ни было, подлежит прещению: “Епископ или пресвитер, аще по истине имеющего крещение вновь окрестит, или аще от нечестивых оскверненного не окрестит, да будет извержен, яко посмевающийся Кресту и смерти Господней и не различающий священников от лжесвященников” (Апост. 47).

Крещение не повторяется и над теми, кто после отпадения от Церкви приносит покаяние и возвращается в нее, ибо печать этого Таинства неизгладима.

Крещение совершается посредством троекратного погружения в воду с призыванием Святой Троицы. В Православной Церкви не принято крестить через обливание или окропление, о которых ничего не говорится в Священном Писании. Для совершения Таинства употребляется чистая естественная вода.

Совершителем Таинства Крещения могут быть епископы и священники (Апост. 46, 47). Но безусловная необходимость Крещения для спасения человека, а также принадлежность всякому христианину высокого достоинства “царского священства” является основанием для признания действительным крещения, совершенного в случае смертельной опасности для крещаемого мирянином, и даже женщиной. При этом 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 член).

Патриарх Константинопольский Фотий в ответ на вопрос Калабрийского епископа Льва о действительности крещения, совершенного мирянином, писал: “Если в свободной стране, где христиане наслаждаются миром и где много священников, кто-либо из мирян, презирая порядок церковных священнодействий и надмеваясь гордостью, дерзнет совершить это дело, то есть крещение, таковые, после строгой епитимии за свой проступок, совершенно устраняются от получения священства... Ибо кто презрел благодать до ее получения, тот не усомнится попать и полученную. Тех же, которые крещены ими, мы никак не признаем приявшими благодать Духа, а поэтому и определяем, что они должны быть крещены водою и помазаны миром... Но если святое крещение совершают (простые) христиане, живущие под варварским владычеством и не имеющие довольно священников, то совершенное по нужде заслуживает снисхождения, и требующие благодати не должны быть лишаемы ее вследствие тирании неверных. Поэтому крестившие, хотя бы они и не имели рукоположения, не подлежат суду и наказанию. О крещенных же определяем, что бы они были помазуемы миром, хотя бы уже и получили миропомазание от неосвященных. Но крещение, совершенное по нужде (мирянном), да не устраняется. Ибо хотя оно и несовершенно (по недействительности прежнего миропомазания), однако почтено призы-



ванием Всесвятой Троицы, благочестивым намерением призывающих и верою воспринимających... Ибо Церковь Божия издревле допускала очень многие случаи крещения, правильно совершаемого, по нужде времени и места, мирянином.”¹⁶⁹

В Православной Церкви, однако, отвергается католическая практика признавать на основании учения об “ex opere operatum” действительным крещение, совершенное лицом некрещеным, не принадлежащим к Христианской Церкви. Безусловно недопустимо, ничтожно и всякое самокрещение.

Если крещенный мирянином выздоравливает, то священник должен восполнить Таинство молитвами и священнодействиями, которые не могли быть совершены при самом крещении; но при этом не повторяется ни трехкратное погружение, ни крещальная формула.

Священник, по небрежности которого кто-либо умер некрещеным, подлежит церковному наказанию, равно как и родители, из-за нерадения которых ребенок умирает вне Церкви (ст. 68 “Номоканона при Большом Требнике”).

Согласно 84-му правилу Трулльского Собора, необходимо крестить и найденышей, если достоверно не известно, были ли они крещены: “Последуя каноническим постановлениям Отец (83, 72 Карф.), определяем и о младенцах: каждый раз, когда не обретаются достоверные свидетели, несомненно утверждающие, яко крещены суть, и когда сами они, по малолетству, не могут дати потребный ответ о преподанном им Таинстве, должно без всякаго недоумения крестити их; да таковое недоразумение не лишит их очищения толикою святынею.”

Во избежание повторного крещения в тех случаях, когда есть серьезное основание предполагать, что то или иное лицо уже восприняло Таинство, но полной уверенности в этом нет, принято совершать крещение в условной форме: “Крещается раб Божий имя рек, аще не крещен.”

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.”

59-й канон Трулльского Собора требует, чтобы крещение совершалось в храме: “Крещение да не совершается в молитвеннице, внутри дома обретающейся; но хотящие удостоитися пречистаго просвещения к кафолическим церквам да приходят, и тамо сего дара да сподобляются. Аще же кто обличен будет не хранящим постановленнаго нами, то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен.”

Исключение допускается лишь в случаях необходимости и с разрешения епископа: “Определяем, чтобы священнослужители, священнодействующие, или крещающие в молитвенных храмах, находящихся внутри домов, творили сие не иначе, как по изволению местного епископа” (31 прав. Трулл.). 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 креща-



емых 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 определенного срока подготовку к принятию Таинства. Согласно указу Св. Синода от 2-2 января 1862 г., иноверцы, не достигшие гражданского совершеннолетия (21 года), но достигшие совершеннолетия церковного (14 лет), перед Крещением обучались Закону Божию в течение 6 месяцев, а для лиц, которые перешли через рубеж гражданского совершеннолетия, оставлен был древний канонический 40-дневный срок. Что же касается детей до 14 лет, то их в синодальную эпоху крестили вместе с родителями и без предварительного обучения православной вере.

Лиц, болезнь которых представляла опасность для их жизни, разрешалось крестить немедленно, без оглашения. Но при этом требовалось, чтобы священник был убежден в том, что больной находится в здравом уме и полной памяти. О крещении больного иноверца без предварительного оглашения его истинам веры священник обязан был немедленно сообщить архиерею. По выздоровлении новокрещенный вручался опытному пастырю для научения. Такая практика отвечает требованию 47-го правила Лаодикийского Собора: “В болезни приившим крещение, и потом получившим здравие, подобает изучати веру, и познавати, яко Божественнаго дара сподобилися.”

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

К крещению не допускаются лица с поврежденным умом и подавленною волею, за исключением тех случаев, когда им угрожает смертельная опасность: “Когда беснуемый не очистился еще от духа нечистаго, то не может прияти святое крещение: но, при исходе от сея жизни крещается” (2 Тимоф, Ал.).

В крещении детей и взрослых с древности участвовали восприемники. При крещении взрослых они являются свидетелями и поручителями за серьезность намерения и за правую веру крещаемого, а при крещении младенцев и больных, лишенных дара речи, они дают за них обеты и произносят символ веры. 54-е правило 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 новокрещенного. Со своими крестниками и их родителями восприемники вступают в отношения, которые именуются духовным родством.



Факт духовного родства имеет особое значение в брачном церковном праве, являясь одним из препятствий к браку. По обычаю Древней Церкви в крещении, как правило, участвовал один восприемник, пол которого соответствовал полу крещаемого. 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 — крестные отец и мать. Этот обычай довольно легко вошел 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 ее крестником, а также между восприемником и восприемницей приобрели характер духовного родства.

Не всякое лицо допускается до восприемничества. От восприемничества устраняются родители крещаемого, монахи («Номоканон» при Большом Требнике, ст. 209, 84), малолетние («Книга о должностях пресвитеров приходских»). По указу Св. Синода от 23 мая 1836 г. 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 без добавления «filioque.»

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 присоединиться к Православной Церкви. О них идет 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 правотворчеству Древней Церкви по вопросу о присоединении раскольников и еретиков подводит 95-е прав. Трулльского Собора: «Присоединяющихся к Православию и к части спасаемых из еретиков приемлем по следующему чиноположению и обычаю. Ариан, македонян, 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 глаголом: Печать дара Духа Святаго. А о бывших павлианами, потом к Кафолической Церкви прибегших, поставлено: перекрещивати их непременно. Евномиян же, единократным погружением крещаемых, и монтанистов, именуемых здесь фригами, и савеллиан, держащихся мнения о сыноотечестве, и иное нетерпимое творящих, и всех прочих еретиков (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатския страны): всех, которые из них желают присоединены быти к Православию, приемлем яко же язычников, В первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, потом в третий закликаем 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. Такжеже и манихеев, валентиниан, маркионитов, 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 вышеуказанный 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: павлиан, евномиян, савеллиан, монтанистов; по второму чину, через Миропомазание, — македониян, новациян, ариан, аполинариан; и наконец, по третьему, через Покаяние, — несториан и монофизитов.

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 г. постановил перекрещивать католиков и протестантов, а у нас, в России, их перекрещивали еще в XVII веке. Так же присоединяются и старокатолики. Англикане, протестанты и старообрядцы принимаются по второму чину; а сектанты крайнего толка, вроде молокан, духоборов, иеговистов, субботников, присоединяются к Православной Церкви, как и нехристиане, через Крещение.

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

Состав Церкви.

Все члены Церкви равны в своих возможностях к спасению, вхождению в Царство Небесное. Но как и во всяком живом организме, в церковном Теле каждый член имеет свое назначение: *“Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же,”* — учит апостол Павел (1 Кор. 12:4-5). В Послании к Ефессянам сказано:

“Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви” (Ефес. 4:11-16).



Все члены Церкви разделены на два основных разряда. Первый разряд составляют призванные Святым Духом чрез поставление совершать церковное служение: проповедовать, преподавать Таинства, заботиться о внешнем устройстве храма. Это клирики. Второй разряд составляют миряне, которые тоже являются участниками церковной жизни. Они участвуют и в учительстве церковном, но лишь по благословению священнослужителей, и как правило, вне храма, и в богослужении — своими молитвами, и в церковном управлении — в избрании священнослужителей, в распоряжении церковным имуществом.

Восточные Патриархи в Окружном послании от 6 мая 1848 г. писали, что “стражем благочестия” является “само Тело Церкви, то есть сам народ.”¹⁷⁰ Этим они выразили одну из основных истин православного вероучения, отличающегося от католической доктрины с ее теократическим и клерикальным оттенком, с подчеркнутым разделением единого Тела Церкви на две церкви: учащую и учащуюся — разделением, не принятым в Православии.

Помимо клира и мирян — состояний, возникших одновременно с началом бытия самой Церкви, исторически в ней сложилось еще одно особое состояние — монашествующие. Причем нельзя представлять Церковь состоящей как бы из трех сословий: клириков, мирян и монахов. Мысль А. С. Павлова о том, что “между этими двумя классами (мирян и клириков) образовалось в Православной и Католической Церкви еще третье состояние: монашество,”¹⁷¹ представляется неточной. 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 принципе, 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. Греческая терминология лучше, чем та, которая принята в русском языке; 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” (мирской).

Иерархия. Хиротония.

Высшие и низшие клирики.

Иерархическое священство — богоустановленный институт. От начала Церковь знает три степени иерархического служения: епископскую, пресвитерскую и диаконскую.

Епископы — преемники апостолов, имеющие чрез чреду рукоположении благодатную связь с ними. Это архипастыри, первосвященники и высшие учителя своих Церквей. По учению св. Иоанна Дамаскина, им вручена Церковь.

Пресвитер по своему полномочию, полученному от епископа, совершает все священнодействия, кроме хиротонии, хиротесии, освящения антиминса 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.”



Высшие клирики, священнослужители, получают благодать священства через хиротонию в алтаре. Низшие клирики (иподиаконы, чтецы и певцы) поставляются на свое служение через возложение руки епископской, хиротесию, вне алтаря, в храме. Они прислуживают при отправлении богослужения в храме.

Избрание на священные степени.

“Поставление на священные степени, — по словам профессора И. С. Бердникова. — состоит из двух моментов: избрания и посвящения.”¹⁷²

Избрание в Древней Церкви 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, но 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 согласиём священства да совершит рукоположение среди церкви, в присутствии народа, и при возглашении епископа, аще может и народ свидетельствовати о нем.”

В древности на Руси 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.

В избрании епископов в Древней Руси помимо Митрополита (впоследствии Патриарха) и архиерейского Собора участвовали великие и удельные князья, позже цари. В синодальную эпоху кандидаты на архиерейские кафедры избирались Синодом и представлялись на утверждение императора. По ныне действующему Уставу Русской Православной Церкви избрание епископа является исключительной прерогативой Священного Синода.

Хиротония.

Важнейшим актом поставления на священные степени для священнослужителей является хиротония (рукоположение). 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 совершаемого рукоположения безусловно требуется, чтобы схизматической иерархией сохранялось апостольское преемство и чтобы отступления отделившейся общины от православного вероучения не касались основных догматов. Право окончательного решения этого вопроса принадлежит суду Православной Церкви.

Отцы I Никейского Собора в 8-м правиле признали действительность рукоположении 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 Никейского Собора о еретиках-павлианах. В 19-м правиле говорится: “О бывших павлианами, но потом прибегнувших к Кафолической Церкви, постановляется определение, чтобы они все вообще вновь крестимы были. Аще же которые в прежнее время к клиру принадлежали, таковые, явясь безпорочными и неукоризненными, по перекрещении, да будут рукоположены епископом Кафолическия Церкви.”

Ныне наша Церковь признает действительность хиротоний, совершаемых в Католической, Старокатолической и нехалкидонских Церквах. Однако, невозможно признавать благодатным иерархическое значение протестантских ординаций. Вопрос о действительности англиканской иерархии обсуждается православными богословами уже более ста лет.¹⁷³ Допущение Англиканской церковью женского священства, и даже посвящение женщин во епископы, лишает этот богословский вопрос всякой актуальности. До сих пор официально не признана нашей Церковью действительность старообряднической иерархии. Нет оснований сомневаться в действительности рукоположении, совершаемых в новейших отделениях от Православной Церкви, подобных греческим старостильникам, но Русская Православная Церковь в свое время не признала действительности обновленческих посвящений.

Другим условием действительности хиротонии со стороны лица, совершающего ее, является пребывание его у церковной власти. В древности хореепископы, как не вполне самостоятельные архиереи, могли рукополагать лишь по поручению правящего епископа (Ликир. 13; Антиох. 10; VII Всел. 14). В наше время это правило применяется в отношении викарных архиереев и епископов, ушедших на покой.

Епархиальный архиерей вправе преподавать хиротонию лишь лицам, находящимся в его юрисдикции, клирикам своей епархии (Сард. 15; Карф. 9:10). Епископ может совершать рукоположения только в пределах своей епархии и для служения в ней. 35-е Апостольское правило гласит: “Епископ да не дерзает вне пределов своей епархия творити рукоположения во градах и в селех, ему не подчиненных. Аще же обличен будет, яко сотвори сие без согласия имеющих в подчинении грады оные или села: да будет извержен и он, и поставленнии от него.” О том же идет речь во 2-м правиле II Вселенского Собора, 13-м и 14-м правилах Антиохийского Собора.

Что касается рукоположения в епископскую степень, то, согласно 1-му Апостольскому правилу, оно совершается собором архиереев: Епископа да поставляют два или три епископа. Вопреки этому канону, в Католической Церкви папа усвоит 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” (Апост. 2).

При совершении самого акта хиротонии требуется, чтобы, во-первых, он осуществлялся в храме, в алтаре, в собрании молящегося народа, который призван свидетельствовать о рукополагаемом при самом его поставлении. Ныне это свидетельство выражается символически — пением слова “аксиос” хором от лица народа.

Второе условие действительности хиротонии заключается в том, чтобы она совершалась в определенном порядке: от низших степеней к высшим, чтобы никто не поставлялся на высшую степень, минуя низшую. Срок пребывания на каждой из иерархических степеней не определен в канонах. Вместе с тем в них предусмотрено следующее: кандидат на более высокую степень должен успеть обнаружить способность к занятию ее достойным исполнением своего служения на низшей степени (Сард. 10; Двукр. 17).



Вальсамон в толковании на 17-е правило Двукратного Собора отмечал: “рукоположение на каждую степень по необходимости (то есть по нужде) должно совершаться через 7 дней.” Практике, однако, известны случаи, когда срок прохождения служения на низшей степени перед рукоположением на высшую был меньше, (как правило, при посвящении диакона в пресвитеры).

Хиротония действительна, если она связана с назначением на определенное место, в определенной церкви — это третье условие. В Православной Церкви не допускается так называемое абсолютное рукоположение, дающее сан без определенного места служения.

6-е правило Халкидонского Собора гласит: “Решительно никого, ни во пресвитера, ни во диакона, ниже в какую степень церковного чина, не рукополагати иначе, как с назначением рукополагаемого именно к церкви градской, или сельской, или к мученическому храму, или к монастырю. О рукополагаемых же без точного назначения Святый Собор определил: поставление их почитать недействительным, и нигде не допускати их до служения, к посрамлению поставившаго их.”

Вопреки ясному смыслу этого канона, в Католической Церкви абсолютные поставления (*ordinationes absolutes*) 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.

Четвертое условие, касающееся самого акта хиротонии — это ее неповторяемость. Рукоположение, единожды правильно совершенное, не повторяется ни при каких условиях. Повторение его означало бы отрицание действительности ранее совершенной хиротонии.

В 68-м Апостольском правиле сказано: “Аще кто епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого-либо второе рукоположение, да будет извержен от священного чина, и он и рукоположивый; разве аще достоверно известно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным, или рукоположенным от таковых, ни верными, ни служителями Церкви быти 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 сделает клириком. Итак рукоположенных еретиками вновь рукополагать нет опасности.”

Непременным условием действительности рукоположения во епископа является то, что оно не должно совершаться на место архиерея, законно занимающего кафедру.

II Вселенский собор отверг действительность хиротонии некого Максима Киника на Константинопольскую кафедру, занятую св. 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 совершения посвящения, верные об этом узнали и их прогнали. Но и по изгнании они не успокоились, а удалившись в дом одного музыканта, там рукоположили Максима, хотя он не извлек никакой выгоды из этого злодеяния, ибо не мог ничего и совершить. И так настоящим правилом он отлучен от Церкви собравшимися на 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 при поставлении на священную степень, согласно канонам, является таким обстоятельством, которое упраздняет действие благодати, делает рукоположение недействительным.

29-е Апостольское правило гласит: “Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, деньгами сие достоинство получит, да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсецется.” О симонии идет речь и в Канонических посланиях Константинопольских Патриархов свв. Геннадия и Тарасия.

Согласно 30-му Апостольскому правилу, епископы, которые получили свой сан чрез мирских начальников, подвергаются извержению и отлучению: “Аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним.”

Вальсамон в толковании на 29-е и 30-е Апостольские правила пояснял: “Но может быть кто спросит, поелику 30 правило упоминает об одном епископе, а равно и 29 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 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 отметиши дважды за едино,” воспрещающая двойное наказание за один грех. В данном случае извержение из сана вместе с отлучением от церковного общения, казалось бы, служит примером отступления от этой нормы. Однако отступления нет. Дело не только в том, что симония представляет собой особо тяжкое преступление, подрывающее основы церковного строя, и потому совершивший его заслуживает самой суровой кары. Извержение из сана в этом случае само по себе не является наказанием, ибо покусившийся на приобретение благодати священства чрез подкуп или интриги не получает этой благодати. Хиротония, совершаемая по отпущению к симониату, ничтожна и недействительна с самого начала. Настоящим же нака-



занием лжесвященнослужителя, в сущности, оставшегося мирянином, является отлучение его от церковного общения.

30-е Апостольское правило не распространяется, разумеется, на случаи санкционирования поставления на священные степени гражданской властью. Оно действует лишь в отношении интриганов и карьеристов, ищущих содействия “мирских начальников.”

Священная и правительственная иерархии.

Священная иерархия.

Церковь изначально имеет священную иерархию с ее тремя степенями: диаконской, пресвитерской и епископской. Эти степени апостольского происхождения, и они пребудут до скончания века. Церковь не властна отменить ни одну из них; не может она и умножить число священных степеней.

В некоторых, и даже весьма авторитетных, православных книгах отразились, однако, иные представления об иерархических степенях. В “Православном исповедании” митрополита Петра (Могила) (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 и церковнослужительские чины.¹⁷⁴

Между тем, чин иподиакона стал известен в Церкви не ранее III столетия. Уже то обстоятельство, что Церковь не знала его изначально, не позволяет относить этот чин к богоучрежденным священным степеням. В своем труде митрополит Петр (Могила), в сущности, повторяет католические классификации священства. Католики различают в иерархии священнодействий священников (епископов и пресвитеров) и служителей (диаконов, субдиаконов, аколуфов, 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.

Не учитывая каноны, согласно которым всегда иподиаконы отличны от диаконов, Н. С. Суворов 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.”¹⁷⁵ На практике диаконы действительно исполняют в известных случаях обязанности иподиаконов, но в канонах, отметим еще раз, 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).

Правительственная иерархия епископской степени.

Сакраментально лица, принадлежащие к одной и той же степени, равны между собой. В слове, которое Патриарх Сергей произнес при своем наречении во епископа, он сказал: “Само епископское служение в его сущности... всегда и всюду остается одним и тем же апостольским служением, совершается ли оно в великом Царьграде. или в ничтожном Сасиме.”¹⁷⁶

Однако, будучи равными на уровне сакраментальном, епископы, а также пресвитеры и диаконы могут различаться по объему полномочий и месту, занимаемому в диптихах



или перед престолом. Различие священнослужителей по этому признаку называется правительственной иерархией.

Так, носители высшей епископской степени священства как члены правительственной иерархии могут носить титулы пап, патриархов, католикосов, экзархов, примасов, митрополитов, архиепископов и хорепископов.

Появление каждого из этих титулов связано с той или иной территориальной областью, входящей в систему административного деления Вселенской Церкви, хотя впоследствии различия между титулами могли утратить обусловленность объемом реальной правительственной власти, превратившись в титулярные отличия и преимущества, усвояемые либо епископским кафедрам, либо лично занимающим их архиереям.

Исторически первым епископским титулом являлся титул 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). Поскольку на территории такой “епархии” находилось несколько епископий (епархий — в нашем понимании), то значение греческого слова “епархия” (т.е. латинская “провинция”) соответствует, когда речь идет о церковно-территориальном делении, нашему митрополичьему округу (ныне такие округа существуют в одной только Румынской Церкви).

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 Сардийский Максим, “в истории употребления этого термина можно увидеть три стадии: 1) древнюю, когда экзарх был самостоятельным иерархом; 2) последующую, когда экзарх был только органом Патриаршей власти; и 3) новую, которая представляет собой, до некоторой степени, возвращение к первоначальному значению титула.”¹⁷⁷

На второй стадии титул экзарха не был непременно связан с епископской степенью, его носителем могли быть пресвитеры, диаконы и даже миряне.

Впервые в канонах рассматриваемый термин встречается в 6-м правиле Сардийского Собора, но там он не имеет особого самостоятельного значения. В этом правиле ясно сказано, что экзарх — это митрополит: “Экзарх области, разумею епископа митрополии.”

Что же касается употребления данного термина для обозначения титула (не митрополита), то оно связано с образованием более крупных, чем митрополичий округ, поместных Церквей. Их пределы в основном совпадали с пределами гражданских диоцезов, на которые были разделены 4 префектуры Римской империи, образованные при св. Константине Великом, 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 царствующаго 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 свое первоначальное значение.

На Западе, в латинской половине империи, экзархам соответствовали примасы. Этот титул сохранился и поныне, обозначая главу поместной национальной церкви.

Отцы Карфагенского Собора в 48 (39)-м правиле изрекли: “Епископ перваго престола да не именуется экзархом иереев или верховным священником, или чем-либо подобным, но токмо епископом перваго престола (т.е., собственно, примасом. — В. Ц.)” На Востоке, однако, титул экзарха сохранился, несмотря на это правило.

Что же касается Патриархов, то, как писал митрополит Сардийский Максим, “не все экзархи носили титул Патриархов, а лишь те, которые стояли во главе главных диоцезов, епископы городов, которые были важнее других как политические центры, либо ввиду исторических воспоминаний, как в случае с епископом Иерусалимскими.”¹⁷⁸

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 еще не существовало сана “Патриарх,” во всяком случае, он не упоминается в канонах этого Собора. Патриарший титул получил распространение в VI столетии.

В каноническом своде впервые о нем идет речь в правилах Трулльского Собора. 7-й канон Трулльского Собора гласит: “...Диакону, аще бы имел и достоинство, то есть какую-либо церковную должность, не занимати места выше пресвитера, разве когда, представляя лице своего Патриарха или митрополита, прибудет во иной град для некоего дела...”

Архиепископами с тех пор стали титуловать предстоятелей автокефальных Церквей, которые не принадлежали к числу первых епископов Вселенской Церкви: первоепископа Кипрской Церкви, епископа Новой Юстинианы, с которой преемственно связана Охридская архиепископия, а ныне также предстоятеля Элладской Церкви.

На Западе “архиепископ” стал титулом митрополитов. На Востоке этот термин со временем получил еще одно значение. Архиепископами начали титуловать епископов, чьи области, находясь на территории митрополичьего округа, тем не менее были автокефальными по отношению к митрополиту и находились в юрисдикции Патриархов.

Еще позже сан архиепископа становится уже только отличием кафедры или лично архиерея, как ныне у нас в Русской Церкви, не связанным ни с какими особыми властными полномочиями в сравнении с обычными епископами.

Слово “папа” в III веке было еще не титулом, а почетным званием, которое могло относиться к любому епископу. Однако со временем оно закрепилось как титул за епископами трех первых Престолов Христианской Церкви, первенствовавших до возвышения Константинополя, — Римским, Александрийским и Антиохийским. Что касается Римского епископа, то титул “папа” стал самым употребительным из многих его титулов, среди



которых и горделивый “викарий Христа,” и смиренный “раб рабов Божиих” (*servus servorum Dei*).

Католикосами называли в древности предстоятелей Церквей, находившихся за восточными границами Византийской империи. Первое упоминание титула католикоса относится к 410 г. и связано с именем епископа Селевкии Вавилонской, возглавлявшего Христианскую Церковь в Персии и находившегося в зависимости от Антиохийского Архиепископа (согласно 6-му канону I Никейского Собора), однако с очень широкой автономией, поскольку из-за военных действий между Византией и Персией связи католикоса с Антиохийской кафедрой были затруднены. После отпадения католикосата в Несторианскую ересь католикосы усвоили себе еще и титул Патриархов, притязая на полную автокефалию.

Кроме того, католикосами титуловались первоиерархи Армянской Церкви. После ее отпадения от Вселенского Православия сан католикоса усвоили себе Грузинские Перво-святители, 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 хореепископа (сельского епископа) связано с появлением в середине II века (сначала на Западе, в Италии), христианских общин вне городов, в местах, удаленных от городских стен. Христианам этих мест было затруднительно участвовать в воскресных богослужениях в городском храме. В эти удаленные места и назначались хореепископы. Со временем институт хореепископов начал терять свое значение, пока, наконец, хореепископы не были заменены периодевтами в пресвитерском сане.

В 13-м правиле Анкирского Собора сказано: “Не подобает хореепископам поставляти пресвитеров или диаконов...” Согласно 14-му канону Неокесарийского Собора, хореепископы посвящались во образ не 12, а 70 апостолов, “яко сослужители епископа.”

Тем не менее хореепископы — это все-таки епископы, а не пресвитеры. Правило 10-е Антиохийского Собора гласит: “Святой Собор за благо рассуждал, чтобы состоящие в малых градах или селах предстоятели, или так именуемые хореепископы, 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 хореепископ и его округ.”

В конце IV века институт хореепископов 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 хореепископства, 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 исключительно почетными отличиями.

А титул экзарха имеет у нас особое значение. Патриаршим Экзархом всея Украины именовался у нас до 1990 г. митрополит Киевский и Галицкий как первый епископ особой



части Русской Церкви — Украинской Православной Церкви. Глава Белорусской Церкви имеет сан Патриаршего Экзарха Белоруссии.

Правительственная иерархия пресвитерской и диаконской степени.

Существуют различные степени правительственной иерархии и для пресвитеров. В Русской Церкви ныне есть священники, протоиереи и протопресвитеры; в монашестве — иеромонахи, игумены и архимандриты. В диаконской степени, кроме собственно диаконов, мы знаем также протодиаконов и архидиаконов.

Отличие степеней священства от степени правительственной иерархии.

Все степени правительственной иерархии, в отличие от священных степеней, исторического происхождения. Они устанавливаются и упраздняются самой Церковью, которая то увеличивает, то уменьшает их число.

48 (39)-м правилом Карфагенского Собора запрещены титулы экзарха, верховного священника и все вообще титулы первого престола, кроме примаса. Но 9-м и 17-м правилами Халкидонского Собора этот запрет был отменен. Противоречит 48 (39)-му канону Карфагенского Собора и множество других правил, в которых говорится о Патриархах, экзархах, митрополитах и архиепископах.

В отличие от священных степеней, которые сообщаются чрез Таинство священства — хиротонию, степени правительственной иерархии присваиваются либо по чину хиротесии, либо просто путем назначения, награждения, производства в ту или иную степень законной церковной властью.

Степени правительственной иерархии и церковные должности.

Как видно из истории происхождения степеней правительственной иерархии, поначалу каждая из них была связана с определенным объемом властных полномочий, но со временем эта связь ослаблялась и утрачивалась, и степени правительственной иерархии превращалась в титулы. (В Византии не только церковные, но и придворные, военные и гражданские должности зачастую теряли свое первоначальное значение и обращались в титулы).

От степеней правительственной церковной иерархии, которые носят постоянный характер, следует отличать церковные должности, имеющие временный характер, связанные с совершенно определенными властью и обязанностями. В отличие от степеней правительственной иерархии, на церковные должности ставят только путем назначения и производства, без хиротесии.

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 хорепископа, или пресвитера, или диакона, или иного коего от числящихся в клире, или произведет за деньги во иконома, или едикка, или парамонария, или вообще в какую-либо церковную должность, ради гнуснаго прибытка своего, таковой... да будет подвержен лишению собственного степени...”

Чрезвычайно сложной была иерархия церковных должностей в Константинопольской Церкви, выросшая из константинопольского пресвитериума, хотя носителями некоторых из должностей могли быть не пресвитеры, а диаконы.



Эти должности были поделены на 9 рангов (9 пятериц). В первую пятерицу входили великий хартофилакс, великий эконоом, великий сакеларий, великий скевофилакс, сакелий. Затем в первую пятерицу была внесена и шестая должность — протэксдика. Перечисленные чины именовались церковными архонтами (князьями) и составляли особое сословие, подобное сословию римских кардиналов.

Хартофилакс, часто в сане диакона, исполнял обязанности главного секретаря Патриарха. Он заведовал архивом кафедры, хранил грамоты и акты, в которых были определены права или преимущества церковных учреждений; выдавал грамоты на построение церквей и монастырей; руководил избранием и определением на церковные должности пресвитеров и диаконов; наблюдал за состоянием веры и благочестия в епархии; разрешал спорные вопросы, касающиеся церковной дисциплины, особенно по поводу брачных дел. Кроме того, по полномочию, полученному от Первосвятителя, хартофилакс вершил суд над клириками и мирянами по духовным делам, а в отношении клириков и по гражданским спорам.

Великий эконоом был главным из эконоомов, заведовавших церковным хозяйством. Должность эконоома учреждена Отцами Халкидонского Собора, что получило отражение в сформулированном ими 26-м правиле.

Великий скевофилакс ставился для хранения церковной утвари и казны, а также для наблюдения за порядком при совершении богослужений, соединяя в себе обязанности нашего ризничего, казначея и благочинного храма.

Великий сакеларий назначался для управления монастырями, и в первую очередь монастырским имуществом.

В ведении сакелия находились приходские церкви, а также, по некоторым свидетельствам, и женские монастыри.

Протэксдик возглавлял коллегия экдиков (церковных адвокатов), которые защищали интересы Церкви в гражданских судах. Обыкновенно в должности экдиков состояли диаконы.

Весьма высокое положение в системе церковного управления занимали так называемые патриаршие синкеллы (сожители), поначалу являвшиеся чем-то вроде келейников Патриарха, наблюдавших за порядком в их домашней жизни. Впоследствии, однако, синкеллы стали чрезвычайно влиятельными помощниками и даже заместителями Патриарха в делах церковного управления. Это почетное звание в средневековье стремились получить и епископы.

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

Церковнослужители.

Хиротесия церковнослужителей.

Низших клириков называют еще церковнослужителями. Их степени устанавливаются самой Церковью. Она может вводить новые степени и должности церковнослужителей, равно как и упразднять уже существующие.

На свои должности церковнослужители назначаются, а в степени поставляются чином хиротесии — руковожложения, которое, в отличие от рукоположения, хиротонии, совершается вне алтаря, в храме. Право поставлять младших клириков на церковнослужи-



тельские степени принадлежит епископу, а в монастырях хиротесию могут совершать и их настоятели — архимандриты и игумены.

14-е правило VII Вселенского Собора гласит: “Рукоположение же чтеца творити по-зволяется 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.

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 Евдоким Ревва, “первое бесспорное известие о субдиаконах на Западе и именно в Риме дает нам письмо папы Корнилия к Антиохийскому епископу Фабию.”¹⁷⁹ Переписка относится к 250 г. В своем послании папа Корнилий перечисляет должностных лиц Римской Церкви и среди них упоминает субдиаконов. Он пишет, что в Риме под главенством епископа состояло 46 пресвитеров, 7 диаконов, 7 иподиаконов, 42 аколуга, а также заклинатели, чтецы и привратники.¹⁸⁰

По словам профессора Н. Суворова, “так как в Риме крепко держались предания о 7 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 7 вспомогательных к ним иподиаконов, или субдиаконов.”¹⁸¹

К той же эпохе относится и известное из истории Карфагенской Церкви поставление священномучеником Киприаном исповедника Оптата субдиаконом. В 29-м послании св. 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.”¹⁸² 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 определенная 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 (υπερετις).

Слово “иподиакон” впервые на Востоке встречается у Евсевия Кесарийского. Он упоминает о некоем иподиаконе Диосполийской общины. В “Церковной истории” (около



325 г.) Евсевий говорит также об анагностях (чтецах) и экзорцистах (заклинателях).¹⁸³ Степени иподиаконов, равно как и чтецов, певцов, заклинателей, упоминаются в Апостольских правилах, в канонах Антиохийского и Лаодикийского Соборов.

В 43-м Апостольском правиле читаем: “Иподиакон, или чтец, или певец, подобное творящий (в 42-м Апостольском правиле речь идет о пьянстве и увлечении азартными играми епископов, пресвитеров и диаконов. — В. Ц.), или да престанет, или да будет отлучен. Также же и миряне.” Церковнослужители здесь отличаются как от священнослужителей, так и от мирян.

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

В первые два столетия истории Христианской Церкви аколужат не представлял собой состояния или чина. Когда же число верующих возросло и иподиаконы были уже не в состоянии исполнять обязанности низшего служения, им в помощь назначались особые служители — аколужы.

Слово “аколуж” (ακολουϋος) означает “спутник,” “служитель своего господина в пути.” Святой Игнатий Богоносец называет Реоса “избранным мужем, который мне последует (ακολουϋει) из Сирии после того, как он отверг мир.”¹⁸⁴

Первоначально аколужы, как низшие служители, помогали принимать жертвенные дары — хлеб и вино, наблюдали за чистотою священных сосудов, исполняли обязанности, подобные тем, которые несут ныне алтарники.

Некоторые авторы усваивают аколужам и несение других обязанностей. Немецкий ученый Крюм считает, что аколужы сопутствовали со светильниками диаконам, направлявшимся читать Евангелие, т.е. были свещеносцами (ламподариями).¹⁸⁵ Другой автор, Зайдл, полагает, что аколужы составляли почетный караул епископа.¹⁸⁶ Подобно нашим алтарникам, они в первые века христианства не поставлялись в особую степень и не причислялись к клиру.

На Западе аколужов, 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 аколужы упоминаются у Евсевия в рассказе о Никейском Соборе, на который, как он пишет, прибыло более 250 епископов, “имея при себе священников, диаконов, аколужов и многих других.”¹⁸⁷ Одни авторы считали, что Евсевий говорит об аколужах западных епископов, другие — что под аколужами Евсевий подразумевает всех вообще епископских слуг, составляющих свиту, а не церковнослужителей особой степени.¹⁸⁸

Во всяком случае, в 24-м правиле Лаодикийского Собора, содержащем перечень священнослужительских и церковнослужительских степеней, не упоминаются аколужы; “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 дворников, или из монашеского чина, в корчемницу входить.”

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 распространен среди христиан. Св. 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.”¹⁸⁹ Ориген писал: “Тех (т.е. 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.”¹⁹⁰

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 еще раньше, становилось делом клириков.

Тертуллиан писал: “Сами еретические женщины, как они смелы! Они осмеливаются учить, спорить, делать экзорцизмы, обещать исцеления и даже крестить.”¹⁹¹ Осуждая еретичек за их поползновения на исполнение обязанностей, не свойственных женщинам, Тертуллиан тем самым выразил, вероятно, господствовавшее в православной Африканской Церкви убеждение, что заклинание — это дело мужчин и, вероятно, клириков, поскольку “деланию экзорцизмов” отведено место рядом с учительством и совершением крещений.

Св. Павлин Ноланский (V век), рассказывая об иерархическом служении св. пресвитера Феликса, писал: “В первые годы он служил лектором, потом занял ступень, служение которой состояло в том, чтобы голосом веры заклинать злых и изгонять их священным словом.”¹⁹² Речь здесь идет, несомненно, о служении экзорциста. Св. Феликс скончался в 256 г., следовательно, ступени чтеца и заклинателя (экзорциста) он прошел в начале или, во всяком случае, в первой половине III века.

На Востоке же лишь в IV столетии экзорцитат институализируется. Это связано было с тем, что по мере угасания харизматических даров росло число случаев бесчинных злоупотреблений практикой совершать заклинания, поэтому Церковь вынуждена была закрепить соответствующее служение за определенной степенью клириков.

В 24-м правиле Лаодикийского Собора экзорцисты причисляются к “церковному чину,” а согласно 26-му правилу того же Собора лицам, не поставленным епископом, запрещено совершать заклинания в церквях и частных домах.

Совершение огласительных заклинаний стало 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 — анагност) становится должностным лицом в Церкви. Разные авторы неодинаково отвечают на вопрос о том, было ли это связано с учреждением особой степени в иерархии церковнослужителей. Так, профессор В. Н. Мышцын, основываясь на том, что чтец формально поставлялся, а перед поставлением подвергался строгому испытанию, делает вывод о его принадлежности к клирикам.¹⁹³ Западный ученый Виланд считает, что чин чтеца при этом “не изменил по существу своего светского характера,” но чтецы вошли в состав официально служащих лиц, иными словами, чтец — это должность, а не сан.¹⁹⁴

Существование чтецов в III веке на Востоке подтверждается “Дидаскалией.” В ней читаем: “Обычная часть приношений уделяется епископу, одна часть дается вдовам, вдвойне против этого диаконам, если желают почтить пресвитеров, то им должно дать,



как и диаконам, вдвойне против вдов, и наконец, если есть лектор, то и он получает вместе с пресвитерами.”¹⁹⁵

Замечание св. 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 24-м правиле Лаодикийского Соборов, а 10-е правило Сардикийского Собора требует, чтобы кандидаты епископства предварительно проходили служение чтеца, диакона и пресвитера.

Низшая из существующих ныне церковнослужительских степеней в Католической Церкви — это остиарии, привратники (по-гречески — *ύρροροι*). В первые три столетия христианской истории не было особой степени остиариев. Как на Западе, так и на Востоке обязанности привратника возлагались на мирян, а затем — на иподиаконов (субдиаконов). На Востоке еще в середине IV века обязанности привратников исполняли иподиаконы; 22-е правило Лаодикийского Собора предписывает им “не оставлять церковных дверей.”

Позже, возможно, во второй четверти IV века, как считает Е. Ревва, “иподиаконам были приданы специальные церковнослужители, составившие собственный церковный чин.”¹⁹⁶ 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 клирикальной степени, а IV Карфагенским Собором (398 г.) был установлен порядок посвящения в остиарии.

Таково происхождение степеней низших клириков, каждая из которых сохранилась и поныне в Католической Церкви латинского обряда. Аколумы, экзорцисты, лекторы и остиарии ныне не исполняют тех обязанностей, которые соответствовали бы их названиям и которые действительно связаны были с этими степенями в древности.

При совершении богослужения в католических храмах прислуживают миряне, особенно часто мальчики. Но для занятия степени иподиакона требуется предварительно пройти все четыре низшие степени. Низшим степеням предшествует у католиков так называемая тонзура — пострижение. Оно состоит в том, что на темени выстригается кружок, который должен и впредь оставаться выстриженным и позволяет отличать католического клирика от мирянина. В древности этот обычай был распространен во Вселенской Церкви; в Древней Руси у духовных лиц на темени тоже выстригалось “гуменце.”

Традиционная католическая доктрина всем церковнослужительским степеням усваивает апостольское происхождение, рассматривая каждую из них как производную от диаконского служения. Поэтому в Католической Церкви, в отличие от Православной, церковнослужители не отделяются от священнослужителей, причем последовательное поставление в каждую из этих степеней обязательно.

В Православной Церкви, как известно, степени низших клириков не считаются богоучрежденным институтом. По сравнению с IV веком, в наше время в Православной Церкви осталось меньше степеней низших клириков — только иподиаконы и чтецы; причем, поставление в обе эти степени обыкновенно совершается в день диаконской хиротонии, а в современной Сербской Церкви вообще нет церковнослужителей-клириков. Впрочем, у



нас тоже обязанности чтецов обыкновенно исполняют миряне, не получившие поставления по чину хиротесии, и даже женщины.

Чин певца на Западе не вошел в иерархию клириков; тем не менее на Востоке некоторое время певцы посвящались в свою степень и причислялись к клирикам.

В апостольский век пение в христианском богослужении было общим, всенародным. Однако вскоре всенародное пение стало заменяться хорovým. И на Востоке, и на Западе хоровые певцы не составляли особого состояния в Церкви и были, несомненно, мирянами. Вместе в тем, кроме хоровых певцов в пении участвовали особые певцы, исполнявшие соло (попеременно с народом или хором, так называемые *santores* (ψαλτες)). Большинство историков считает, что первоначально *santores* (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 посвященных 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.

Во II веке, в эпоху гонений, на Западе появляется еще одно церковное состояние — так называемые фоссоры, или копиаты, — “трудолюбивые” (гробокопатели). Почитание останков христианских мучеников вызвало стремление противопоставить убийствам христиан и обесчещению 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 коллегия. На Востоке они появляются позже, лишь в IV веке. Рескриптом императора Констанция от 357 г. фоссоры освобождались от налогов. В этом рескрипте они именуется клириками. Однако клириками они были в том смысле, что являлись церковно-должностными лицами. Вероятно, лишь руководители коллегий копиатов поставлялись через хиротесию. Большинство ученых считает, что только в отдельных общинах копиаты составляли особую степень; повсеместного распространения обычай поставления копиатов на церковнослужительскую степень не получил ни на Востоке, ни на Западе. В более позднюю иерархию клириков эта степень не вошла.

Помимо церковнослужительских степеней, Древняя Церковь знала еще и такие должности, с которыми хотя и связано было определенное служение, но оно не означало принадлежности их исполнителей к клиру. Одна из этих должностей — 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 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 чем говорится в настоящем правиле, совершенно вышло из употребления, ибо ныне не рукополагают диаконисс, хотя некоторые подвижники не в собственном смысле и называются диакониссами, потому что есть правило, определяющее, чтобы женщины не входили во святой алтарь.”

В наше время женщины могут прислуживать в храме, участвовать в управлении приходским хозяйством, но для них не существует поставления в особый чин. Впрочем, 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.

Требования к кандидату священства.

Препятствия к посвящению.

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. Далеко не все христиане могут быть рукоположены или поставлены в церковнослужители. Необходимо, чтобы кандидаты священства отвечали определенным требованиям. Несоответствие их этим требованиям служит препятствием к священству.

Католическое право различает так называемую абсолютную неспособность к посвящению (*incapacitas*) и неправильность (*irregularitas*), т.е. недостаток, являющийся препятствием к рукоположению, который, однако, допускает диспенсацію (отступление от неукоснительного соблюдения закона) со стороны компетентной церковной власти.

В случае абсолютной неспособности рукоположение недопустимо, а если оно фактически исполнено, то все равно признается недействительным, ничтожным. Этого все же нельзя сказать о рукоположении, совершенном при наличии того или иного недостатка у рукополагаемого, расцененном как “неправильность.” В целом, различение двух видов препятствий принято и в православном церковном праве.

Безусловно неспособны к священству некрещенные лица и женщины. Некрещенные лица не являются членами церкви, поэтому очевидно, что они не могут входить в состав ее иерархии.

Что касается женщин, то, по слову апостола Павла, “Жены ваши в церквах да молчат; ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит” (I Кор.



14:34). Это не значит, конечно, что женщины не могут прислуживать в храме или петь на клиросе. Не устраняются женщины-прихожанки и от управления хозяйственными делами в приходе, а также от службы в различных церковных учреждениях, не связанной со священнослужением. Что же касается диаконалис и пресвитерисс древности, то они, разумеется, не были лицами иерархическими.

Виды препятствий.

Некоторые канонисты разделяют препятствия к священству на те, которые обусловлены недостатками рукополагаемого, и препятствия, связанные с совершением преступлений. “Другой разряд канонических препятствий, — отмечал А. С. Павлов, — имеет своим источником преступления или такие деяния члена Церкви, которые если не с точки зрения уголовного, то с точки зрения канонического права должны быть признаны преступлениями. Сюда относятся; 1) отпадение от веры, не вынужденное муками (Апост. 62, I Всел. 10, Анкир. 3); 2) ересь... (I Всел. 19, Каноническое послание Афанасия к Руфиану); 3) оскотление себя и других; 4) все так называемые плотские грехи, состоящие в нарушении седьмой заповеди Закона Божия (Апост. 61, Неокес. 9, 10). Виновные и уличенные во всех этих преступлениях, по древним церковным правилам, подвергались публичному покаянию. Отсюда общее каноническое положение; кто раз подвергся публичному церковному покаянию, тот навсегда устраняется от рукоположения в церковноиерархические степени.”¹⁹⁷

На практике различие между недостатками, например, нравственного порядка, и так называемыми недостатками веры, с одной стороны, и преступлениями — с другой, провести трудно, так как вторые невозможны без первых. Поэтому при классификации препятствий к священству их удобнее разделить иначе: 1) препятствия физического характера; 2) препятствия духовного характера; 3) препятствия социального характера.

Препятствия физического характера.

Среди них одни связаны с возрастом, а другие — с состоянием здоровья или телесными недостатками ставленника.

Для исполнения иерархического и даже причетнического служения необходимы зрелость ума, твердость убеждений, известный жизненный опыт, которые предполагают достижение определенного возраста.

Для поставления в диакона каноны устанавливают возраст 25 лет, а в пресвитера — 30 лет. Правило 14-е Трулльского Собора гласит: “...дабы во пресвитера прежде тридцати лет не рукополагати, аще бы человек и весьма достоин был, но отлагати до уреченных лет. Ибо Господь Иисус Христос в тридцатое лето крестился и начал учить. Подобно и диакон прежде двадцати пяти лет, и диаконалисса прежде сорока лет да не поставяется.”

В 15-м правиле того же Собора говорится: “Иподиакон да поставяется не прежде двадцати лет возраста. Аще же кто, в какую бы то ни было священную степень, поставлен будет прежде определенных лет: да будет извержен.”

На практике, однако, и в древности, и в новое время от этого правила допускались и допускаются отступления. Во всяком случае, почти неизвестны факты применения санкций, предусмотренных 15-м правилом Трулльского Собора.

Что касается возраста лиц, поставляемых во епископа, то каноны об этом умалчивают. Древние “Апостольские постановления” (11, 1) предусматривают для кандидата в



епископы 50-летний возраст. В Фотиев “Номоканон” (Тит. 1:23) внесено положение из 123 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 лет.¹⁹⁸

О возрасте поставляемых в чин чтецов в канонах также ничего не говорится. 123-я новелла Юстиниана, включенная в сокращении в “Номоканон,” позволяет ставить в чтецы 8-летних детей. А Вальсамон в толковании на соответствующую главу “Номоканона” пишет о том, что иногда в чтецы ставили и 3-летних младенцев. По ныне действующему Уставу Русской Православной Церкви в диаконы и пресвитеры можно посвящать по достижении гражданского совершеннолетия (т.е. в 18 лет), а кандидаты епископства должны быть не моложе 30 лет.

Физические недостатки и недуги сами по себе не могут служить препятствием к посвящению. Препятствием являются лишь те телесные недостатки, которые затрудняют священнослужение. 77-е Апостольское правило гласит: “Аще кто лишен ока, или в ногах поврежден, но достоин быти епископ: да будет. Ибо телесный недостаток его не оскверняет, но душевная скверна.” А в 78-м Апостольском правиле говорится: “Глухий же, и слепой да не будет епископ, не аки бы осквернен был, но да не будет препятствия в делах церковных.” Как отмечал А. С. Павлов, “по смыслу этого общего правила должны быть разрешаемы вопросы о безруких, безногих, одержимых падучею или неизлечимую душевною болезнию.”¹⁹⁹

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 здрав, сам себе оскопил, такового, хотя бы и к клиру причислен был, надлежит исключить.”

По толкованию Зонары, “оскопившим самого себя называется не только тот, кто собственными руками отсек этот член, но и тот, кто добровольно и без принуждения отдает себя другому на оскпление.”

На основании 79-го Апостольского правила в клир не допускаются лица, страдающие душевной болезнью: “Аще кто демона имеет, да не будет принят в клир, но ниже с верными да молится. Освободясь же, да принят будет с верными, и аще достоин, то и в клир.”

Католическое право расширительно толкует условия к рукоположению, связанные с телесными недостатками, запрещая посвящать горбатых, хромых, карликов, лишенных левого глаза (так называемого канонического глаза — *oculus canonicus*), а также указательного пальца правой руки.

Препятствия духовного характера.

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

Вера кандидата священства должна быть строго православной, глубокой, твердой, деятельной. О недостатке твердости в вере свидетельствуют случавшиеся прежде отпадения от Церкви. Поэтому в 10-м правиле I Вселенского Собора говорится: “Аще некоторые из падших произведены в клир, по неведению, или со сведением произведших: сие не ослабляет силы правила церковнаго. Ибо таковые, по дознанию, извергаются от священнаго чина.”



По толкованию Зонары, “не должно производить во священство тех, которые отверглись от Господа нашего Иисуса Христа и потом покаялись. Ибо каким образом может быть священником тот, кто во всю жизнь не удостоивается Святых Тайн, разве только при смерти.”

Недостаток веры естественно предполагать и в том, кто обратился к ней в исключительных обстоятельствах, например, из-за страха смерти в случае тяжелой болезни — в так называемых “клиниках.” Однако в случаях с “клиниками” речь идет не о безусловном запрете рукоположения. 12-е правило Неокесарийского Собора гласит: “Аще кто в болезни просвещен крещением, то не может произведен быти во пресвитера: ибо вера его не от произволения, но от нужды; разве токмо ради после открывшихся добродетели и веры, и ради скудости в людях достойных.”

Тщательному рассмотрению подлежат и те кандидаты священства, которые обратились к нашей вере из ереси. В 19-м правиле 1 Никейского Собора о бывших павлианах говорится, что они, “явясь беспорочными и неукоризненными, по перекрещении, да будут рукоположены.”

Наконец, недостаток веры предполагается и в новообращенных — неофитах. Апостол Павел писал Тимофею о епископе, что тот “*Не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом*” (1 Тим. 3:6).

80-е Апостольское правило гласит: “От языческаго жития пришедшаго и крещеннаго, или от порочнаго образа жизни обратившагося, несть праведно вдруг 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 все священство вообще: “Недавно крещенных не подобает производить в чин священнический.”

Недостаток твердости христианской веры можно подозревать и в том, кто не смог обратить всех своих домашних, ибо, по слову апостола Павла, епископом можно ставить того, кто “*Детей имеет верных*” (Тит. 1:6). 45-й канон Карфагенского Собора гласит: “Епископы и пресвитеры и диаконы не прежде да поставляются, разве когда всех в доме своем соделают православными христианами.”

Вера ставленника должна выражаться в его жизни и делах. Вера без дел мертва — учит апостол Иаков (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. К таким грехам относятся убийство, кража, гробокопательство, святотатство (6 прав. Григ. Нисск.), блуд, прелюбодеяние, содомия. 61-е Апостольское правило гласит: “Аще верный обвиняем будет в любодействе, или в прелюбодействе, или во ином каком запрещенном деле, и обличен будет: да не вводится в клир.”

От служителей Церкви 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, воздержен*” (Тит. 1:7-8).

Церковные правила не допускают в клир даже невольных убийц (Вас. Вел. 43; 5 прав. Григ. Нисск.). 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 требуются учительность, умение наставлять пасомых. В Послании к Титу сказано апостолом, что епископ должен быть “*Силен и наставлять в здоровом учении и противящихся обличать*” (Тит. 1:9). А для этого нужны основательная подготовка, твердое знание вероучения.

Во 2-м правиле VII Вселенского Собора говорится: “...Всякому имеющему возведену быти на епископский степень, непременно знати Псалтирь, да тако и весь свой клир вразумляет поучатися из оныя. Такожде тщательно испытovati 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 постулата по заповедям Божиим, и учити порученный ему народ.” Требования относительно начитанности епископов в Священном Писании и канонах, выраженные в данном правиле, не высоки. Вальсамон объяснял это в своем толковании на рассматриваемое правило трудными обстоятельствами, в которых жила Православная Церковь в иконоборческую эпоху, предшествовавшую созыву VII Вселенского Собора.

В настоящее время кандидаты священства в основном готовятся в духовных школах, однако необходимость заставляет поставлять на священные степени и лиц, не получивших специального богословского образования, хотя и не без соответствующего испытания их на знание догматов, основных правил и богослужебного устава.

Препятствия социального характера.

Одни из них касаются семейного положения ставленника, другие — его обязанностей перед государством, третьи — его общественной репутации.

В отличие от католического права, православное церковное право не признает незаконнорожденность препятствием к рукоположению. В 8-м правиле св. Никифора Исповедника, которое помещено в “Пидалионе” и “Афинской Синтагме,” сказано: “Дети, рожденные от наложниц или второбрачных или третьобрачных, если проводят жизнь достойную священства, могут быть священнослужителями.”

Поэтому неосновательно суждение Н. С. Суворова, который считал, что в “восточном каноническом праве требование от посвящаемого законнорожденности” всего лишь “не высказано с такой ясностью, как в западном.”²⁰⁰ 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 епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке Священнаго чина,” — гласит 17-е Апостольское правило.

Разъясняя этот канон, Зонара отмечал: “Мы веруем, что Божественная баня святого крещения омывает всякую скверну, которою крещенные были осквернены прежде крещения, и никакой грех, соделанный кем-либо прежде крещения, не препятствует крещенному быти произведенным в священство. Но кто после крещения совершит блуд, или вступит в два брака, тот признается недостойным никакой степени священства.”

Требование безусловной моногамии Церковь предъявляла к кандидатам священства издревле. Александрийский Патриарх св. Иоанн Милостивый в 641 г. в ответ второбрачному богачу, обещающему в благодарность за посвящение его в диаконы пожертвовать



большую сумму на голодающих, сказал: “Лучше погасить солнце, чем нарушить Божественный закон.” А Киевский митрополит Петр Могила в 1663 г. ответил шляхтичам, просящим не лишать второбрачных сана: “Я не смог бы это сделать, если бы это сказал и ангел с неба.”²⁰¹

Поскольку от ставленника требуется абсолютная моногамия, даже брак на вдове или женщине, оставленной своим мужем, т.е. так называемая пассивная бигамия, составляет препятствие к священству. 18-е Апостольское правило гласит: “Вземший в супружество вдову, или отверженную от супружества, или блудницу, или рабыню, или позорищную (актрису. — В. Ц). не может быть епископ, ни пресвитер, ни диакон, ниже вообще в списке священнаго чина.”

Не допускаются к хиротонии и лица, продолжающие сожитие с женою, уличенной в прелюбодеянии: “Аще жена некоего мирянина, прелюбодействовав, обличена будет в том явно, то он не может прийти в служение церковное. Аще же по рукоположении мужа впадет в прелюбодейство, то он должен развестися с нею, Аще же сожительствует, не может касатися служения, ему порученнаго” (8 прав. Неокес. Соб.).

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) правило Карфагенского Собора не допускает к рукоположению лиц, связанных браком с нехристианками и вообще с неправославными женами.

Все эти требования относятся лишь к низшим клирикам, диаконам и пресвитерам, ибо для епископов, согласно 13-му правилу Трулльского Собора, обязательным является безбрачие.

В Католической церкви со времен папы Григория VII все клирики связаны обетом безбрачия. Впрочем, в Римской церкви celibat утвердился раньше, когда она еще хранила единство со Вселенским Православием, хотя обязательность его и отвергается канонами (13 прав. Трулл. Соб.),

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 обое, то есть римское начальство и священническую должность, да будет извержен из священнаго чина. Ибо Кесарева Кесареви, и Божия Богови.”

В древности, когда существовало рабство, рабам тоже возбранялось священство (Апост. 82), а уже в новое время и крепостные не допускались до рукоположения. Не могут быть кандидатами священства и лица, лишенные свободы по судебным приговорам.

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*” (I Тим. 3:7). Поэтому кандидатами священства не могут быть лица, занятые профессиями, которые признаются недостаточно почтенными в обществе: ростовщики (14 прав. Вас. Вел.; 6 прав. Григ. Ниск.), актеры (55 прав. Карф. Соб.), содержатели игорных домов.

Все перечисленные выше препятствия к рукоположению, за исключением двух, касающихся крещения и пола, не имеют безусловного значения. Поэтому в случае необходимости или ввиду выдающихся качеств кандидата священства законной церковной вла-



стью могут быть допущены диспенсации (отступления от общих правил). Такие отступления особенно часто делаются относительно канонического возраста ставленника.

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 прав. Феоф. Алекс.), либо тайно, через исповедь, которая совершается перед рукоположением (9 прав. Неокес. Соб; 9 прав. Ник. Соб.),

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, 9, 10 прав. Ник. Соб; 9 прав. Неокес. Соб.).

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.

Права и обязанности клириков.

Права и привилегии клириков.

Рукоположение наделяет принявших его не только особыми благодатными дарами, но и некоторыми отличиями от мирян в церковно-правовом отношении. Лицо, облеченное в духовный сак, 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 Римским государством 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 государством — 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 под-



судно епископскому суду, а не светским магистратам. Духовенство в Византии, в соответствии с канонами (Апост, 83; Халк. Соб. 7; Вас. Вел. 55), освобождалось от военной службы. На основании 6-го Апостольского правила клирики освобождались и от гражданской службы для того, чтобы, как отмечал Зонара, они “беспрепятственно проходили” Божественное служение.” Духовенство устранилось от адвокатской деятельности, поручительства и опеки, от так называемых черных работ.

Учение о привилегиях духовенства в области гражданских правовых отношений с особой тщательностью разработано католическими канонистами.

Совершенно очевидно, однако, что привилегии духовенства вытекают не столько из норм внутреннего церковного права, сколько из положений внешнего права Церкви, обусловлены ее правовым статусом в государстве. В новую эпоху в тех странах, где Церковь отделена от государства, большая часть этих привилегий утратила под собой почву.

Западные канонисты выделяют пять привилегий клира: 1) привилегию канона (*privilegium canonis*), 2) привилегию подсудности (*privilegium fori*), 3) иммунитет (*privilegium immunitatis*), 4) привилегию чести (*privilegium honoris*) и 5) привилегию повышенной ответственности (*privilegium competentiae*).

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.

Каноны ограждают неприкосновенность личности епископа особыми прещениями в отношении покушающихся на нее. В 3-м правиле Собора в Святой Софии содержится предупреждение мирянину, который дерзнет поднять руку на епископа, о предании его анафеме.

Право клириков на особую защиту их личной неприкосновенности признавали византийские законы, помещенные в “Кодексе” и “Новеллах” св. Юстиниана, в “Василиках.” Это отражено и в нашей “Кормчей.” В синодальную эпоху оскорбление, нанесенное священнослужителю при отправлении им своей должности, в российском законодательстве расценивалось как квалифицированное преступление.

Современное законодательство не предусматривает этой привилегии духовенства, как и всех прочих его привилегий, во всем рассматривая клириков наравне с остальными гражданами.

Вторая привилегия клириков по римско-католическому праву — привилегированная подсудность, получила свое развитие и в Византии, и на Руси. В средневековье духовенство по всем гражданским, и даже по некоторым уголовным делам, было подсудно исключительно церковной власти.

На Руси только в случае совершения особо тяжких преступлений (убийство, разбой, татьба с поличным) клирик прежде лишался сана по святительскому суду, а потом отдавался в руки светской власти для уголовного наказания. Но в синодальную эпоху привилегированная сословная подсудность духовенства практически была упразднена. Тем более не имеют такой привилегии клирики в странах, где Церковь отделена от государства.

Третья привилегия, иммунитет, свобода от личных и имущественных повинностей, получила широкое распространение в Византии. При Константине Великом духовенство было освобождено от воинской повинности, от дополнения 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 зе-



мель взималась, хотя лично духовенство не облагалось подушной податью. Лишь в 1915 году был введен подоходный налог, который взимался со всего населения, не исключая и епископов.

Привилегия чести касается внутрицерковных отношений, не связана с государственным законодательством, и в этой своей части не подлежит изменениям в зависимости от изменения статуса Церкви в государстве. Апостол Павел учит в Послании к Тимофею: *“Достойно начальствующим пресвитерам должно оказывать сугубую честь, особенно тем, которые трудятся в слове и учении”* (1 Тим. 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 ими 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 церковей 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. 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.

Места Первоиерархов в диптихах Вселенской Православной Церкви сложились исторически. Места четырех 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 — старшинством хиротонии или хиротесии.

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.”*²⁰²

Государственные законы императорской России предоставляли духовным лицам большие преимущества и отличия. Архиереи приравнивались к особам трех первых классов по Табели о рангах — высшим военным и гражданским чинам. Священнослужители и их дети пользовались правами личных дворян, а церковнослужители — правами почетных граждан. Со времен императора Павла I духовные лица сопричислялись к орденам (за исключением тех, которые были приняты Российской короной от Польского королевства: Станислава и Белого Орла).



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

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

Обязанности клириков.

Правам всегда соответствуют обязанности. Особые обязанности лежат и на духовных лицах. Но речь идет у нас не о служебных обязанностях клириков, а о тех обязанностях, которые связаны с их образом жизни и нравственными нормами, которым они должны подчиняться.

Общее правило тут таково: все, что служит препятствием для рукоположения со стороны кандидата в клир, возбраняется и уже посвященному священнослужителю или церковнослужителю.

Клирики должны быть высоконравственными лицами. Каноны запрещают им пьянство и азартные игры. “Епископ, или пресвитер, или дьякон, игре и пьянству преданный, или да престанет, или да будет извержен” (Апост. 42), “иподиакон, или чтец, или певец, подобное творящий, или да престанет, или да будет отлучен. Такожде и миряне” (Апост. 43).

62-е правило Трулльского Собора запрещало духовным лицам под угрозой извержения из сана, равно как и мирянам, под угрозой отлучения, участие в празднествах, связанных с языческими обрядами, переодеванием мужчин в женские одежды, надеванием масок.

Клирикам возбраняется поднимать руку на человека, даже на провинившегося. 27-е Апостольское правило гласит: “Повелеваем епископа, или пресвитера, или дьякона, бьющаго 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.”

Из жизни духовных лиц должно быть устранено все, что может соблазнить паству. Согласно 24-му правилу Трулльского Собора, “никому из числящихся в священном чине, ни монаху, не позволяется ходити на конския ристалища, или присутствовати 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” (Апост. 54). 55-й канон Лаодикийского Собора запрещает духовным лицам устройство пиршеств у себя дома.

Во избежание соблазна правила возбраняют вдовым или неженатым клирикам держать у себя дома посторонних женщин: “*Великий Собор без изъятия положил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону, и вообще никому из находящихся в клире, не было позволено иметь сожительствующую в доме жену, разве мать, или сестру, или тетку, или те токмо лица, которья чужды всякаго подозрения*” (3 прав. 1 Всел. Соб.).



77-е правило Трулльского Собора угрожает клирику извержением, а мирянину отлучением за мытье 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.”

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 определенные для состоящих в клире. Аще же кто учинит сие, на едину седмицу да будет отлучен от священнослужения.”

В Русской Церкви “Инструкция благочинным” обязывает благочинных наблюдать, чтобы священники, диаконы и причетники носили соответствующую их званию одежду: священники и диаконы — рясы темного цвета, а причетники — платья, приличные духовному чину.²⁰³ Постановлением Присутствия по делам православного духовенства от 16 апреля 1869 г. церковнослужителям было дозволено по желанию носить светское платье и стричь волосы.²⁰⁴ В XIX веке такое же право предоставлялось клирикам, служащим за границей при посольских и консульских церквях. В XX столетии клирики Православной Церкви, как правило, надевают светское платье и подстригают усы и бороду. Ничего противоречащего канонам и обычаям Древней Церкви в этом нет. Но, очевидно, нельзя упрекнуть и священника или диакона, который в своем внешнем виде вполне следует традициям, сложившимся на Руси. Совершенное удаление бороды, хотя и не запрещено канонами, все-таки предосудительно, ибо представляет собой вызов многовековой традиции и противоречит тому представлению о внешнем виде священника, который сложился в благочестивом народном сознании.

Согласно 16-му правилу VII Вселенского Собора, клирикам возбраняется щегольство и пышность в одежде: “Всякая роскошь и украшение тела чужды священнического чина и состояния. Сего ради епископы, или клирики, украшающие себя светлыми и пышными одеждами, да исправляются. Аще же в том пребудут, подвергати их епетимии, такожде и употребляющих благовонныя масти.”

По словам Зонары, “люди из внешнего заключают о внутреннем и неизвестном. И если увидят, что лица, посвятившие себя в удел Богу, не держатся устава и обычая по отношению к одежде или надевают на себя светские, пестрые и дорогие одежды, то от бесчестия во внешнем отношении будут заключать и о внутреннем состоянии посвятивших себя Богу.”

Высокие требования предъявляются к семейной жизни клириков. Неженатым священнослужителям вступление в брак запрещено. Как гласит 26-е Апостольское правило, “повелеваем, да из вступивших в клир безбрачными, желающие вступают в брак одни токмо чтецы и певцы.”

10-е правило Анкирского Собора дозволило диаконам вступать в брак и после хиротонии, но при условии, чтобы о таком намерении было объявлено епископу перед рукоположением. Однако 6-е правило Трулльского Собора строго запретило брак не только диаконам, но даже и иподиаконам после поставления.

Было бы противно закону духовного роста вступать в плотский брак после хиротонии, совершаемой в образ обручения с паствой. В то же время опыт семейной жизни, опыт



управления “малой церковью,” по выражению св. Иоанна Златоуста, может послужить хорошей школой для подготовки к окормлению народа Божия.

Брак клириков должен быть строго моногамным. Второй брак вдовым священнослужителям и церковнослужителям безусловно запрещается.

Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917:1918 гг. вынес Определение, призванное оградить достоинство священного сана. Опираясь на Апостольские наставления о высоте священного служения (1 Тим. 3:2, 12; Тит. 1:6) и на каноны (3 прав. Трулл, Соб. и др.), Собор подтвердил недопустимость второго брака для вдовых и разведенных священнослужителей.²⁰⁵

Для клирика недопустима и так называемая пассивная бигамия. 8-е правило Неокесарийского Собора гласит: “Аще жена некоего мирянина, прелюбодействовав, обличена будет в том явно; то он не может прийти в служение церковное. Аще же по рукоположении мужа впадет в прелюбодейство; то он должен развестися с нею. Аще же сожительствует; не может касаться служения, ему порученнаго.”

В толковании на этот закон Зонара писал: “Так как жена прелюбодейна осквернена, а тот, кто телесно с ней сожительствует, составляет с ней одно тело, то и он участвует в осквернении. Но как может быть дозволено священнослужение оскверненному.”

Если нарушение брачной верности женой клирика несовместимо со священнослужением, то нарушение ее самим духовным лицом, равно как и блуд безбрачного священнослужителя, тем более не допустимы.

Трулльский Собор в своем 12-м правиле строго запретил брачное сожительство епископам: “Дошло до сведения нашего и то, что в Африке, и Ливии, и в иных местах некоторые из тамо сущих боголюбезнейших предстоятелей, и по совершившемся над ними рукоположении, не оставляют жити купно со своими супругами, полагая тем протыкание 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 женен (I Кор. 7:32-33).

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 прав. Трулл. Соб.).

Впоследствии в Церкви сложился обычай поставлять в епископы только монахов. Если же кандидатом избирался не монах, он перед хиротонией должен был принять постриг. Каноны и церковная традиция однозначно свидетельствуют о беззаконии обновленческого опыта введения белого епископата, а также дозволения вступать клирикам во второй и третий брак.

Многие занятия и профессии несовместимы со священнослужением. Согласно канонам, клирикам запрещаются исполнение общественных и государственных должностей и



военная служба (Апост. 6, 81; Двукр. 11). Как гласит 6-е Апостольское правило, “епископ, или пресвитер, или диакон, да не приемлет на себя мирских попечений. А иначе да будет извержен от 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 прав. Лаод. Соб.) и торговля, особенно винная (18 прав, Карф. Соб.; 9 прав. Трулл. Соб.). 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 святой и великий Собор, чтобы впредь никто, ни епископ, ни клирик, ни монашествующий, не брал на откуп имений, и в распоряжение мирскими делами не вступал, разве токмо по законам призван будет к неизбежному попечительству над малолетними, или епископ града поручит кому иметь попечение о церковных делах, или о сиротах и вдовах беспомощных, и о лицах, которым особенно нужно оказать церковную помощь, ради страха Божия. Аще же кто впредь дерзнет преступит сие определение, таковой да будет подвергнут церковному наказанию.”

Духовным лицам запрещаются также занятия, связанные с пролитием человеческой и даже животной крови, например, врачебная практика, особенно хирургия (“Номоканон” при Большом Требнике, ст. 132; Постановление Патриарха Луки Хрисоверга). Несчастный случай во время операции подвергает хирурга обвинению в невольном убийстве, и если он клирик, то это, согласно канонам, влечет за собой извержение из сана. Священнослужителю, приносящему бескровную Жертву, возбраняется и охота, неизбежно связанная с пролитием крови.

Долг клирика — хранить верность своему призванию до конца жизни. В 7-м правиле Халкидонского Собора содержится угроза анафемой оставляющему служение пред алтарем Господним: “Вчиненным единожды в клир и монахам, определили мы не вступати ни в воинскую службу, ни в мирской чин; иначе дерзнувших на сие, и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавати анафеме.”

Лица, сложившие с себя сан, в Византии лишались и некоторых гражданских прав. В России синодским Указом 1831 г. впервые было дозволено просить о снятии с себя сана в исключительных обстоятельствах, особенно по вдовству в молодых годах. Такие лица, лишённые священства по прошению, могли приниматься на государственную службу лишь через 6 лет после сложения сана — диаконы, и через 10 лет — пресвитеры.

В наше время в связи с отделением Церкви от государства сложение с себя сана влечет за собой не гражданско-правовые последствия, а лишь церковные.

Монашество. Монастыри.

Происхождение и сущность монашества.

Слово “монах” (μοναχος) означает уединенный. На православном Востоке монахи называются по-другому — 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, отречению от благ мира. Путь к такому отречению лежит и через обет девства.

В Евангелии сказано:

“Говорят Ему ученики Его; если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться. Он же сказал им; не все вмещают слово сие, но кому дано; ибо есть скопцы, которые из чрева матерного родились так; и есть скопцы, которые оскотлены от людей; и есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто может вместить, да вместит” (Мф. 19:10-12).

Евангельское совершенство предполагает и нестяжательность, бескорыстие, вплоть до отказа от всяких земных имений: богатому юноше, пришедшему к Спасителю, чтобы узнать у Него, как обрести вечную жизнь, Господь сказал: *“Если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною”* (Мф. 19:21).

Апостол Павел писал к Коринфянам: “Неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене. Есть разность между замужнею и девицею: незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтоб быть святою и телом и духом; а замужняя заботится о мирском, как угодить мужу. Говорю это для вашей же пользы, не с тем, чтобы наложить на вас узы, но чтобы вы благочинно и непрестанно служили Господу без развлечения” (I Кор. 7:32-35).

Девственниками были апостол Иоанн и другие апостолы. В первые века церковной истории многие христиане, стремясь к совершенству, давали обеты безбрачия, раздавали свое имущество нищим. Св. Игнатий Богоносец в послании к Поликарпу писал: “Кто может в честь Господа плоти пребывать в чистоте, пусть пребывает без тщеславия.”²⁰⁶ Св. Иустин Философ, апологет и мученик, говорил: “Есть много мужчин и женщин лет 60 и 70, которые, издетства сделавшись учениками Христовыми, живут в девстве, и я готов указать таких из всякого народа.”²⁰⁷ Другой апологет, Афинагор, писал о христианах: “Между нами найдешь многих мужчин и женщин, которые состареваются безбрачными, надеясь тоже соединиться с Богом, ибо жизнь девственная или целомудренная более приближает нас к Богу.”²⁰⁸

Свидетельства об обетах девства есть и у других древних христианских писателей: Оригена, Тертуллиана, Минуция Феликса. Климент Александрийский писал о том, что обет безбрачия был обязателен для тех, кто его дал.²⁰⁹

Первоначально христианские девы и девственники не разрывали связи с семьей 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 пустынножительства явился преподобный Антоний Великий.

Другой египетский монах — Пахомий Великий, соединил многих отшельников в одном обиталище, которое было устроено в Фиваидской пустыне. Это была первая киновия.



Преподобный Пахомий Великий составил первый общежительный монастырский устав. Вскоре такие киновии, получившие название монастырей, стали появляться и в других христианских странах — в Палестине, Сирии и Понте.

Подробная регламентация монастырского устройства принадлежит св. Василию Великому. Он составил 55 пространных и 313 кратких правил для монастырей и монахов. Эти правила и поныне являются законом для монашества. Они сводятся к неукоснительному соблюдению монахами трех обетов: послушания старшим, начальствующим с отречением от собственной воли; целомудрия; нестяжательности, с отречением от всякой собственности.

В 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 клана.²¹⁰ У кельтов монастырская покаянная дисциплина впервые стала применяться и в отношении мирян, получив выражение в особых уставах — пенитенциалах. Шотландский монах Колумбан основал несколько монастырей во Франкском королевстве и в северной Италии,

Еще большая роль в распространении монашества на Западе принадлежит преподобному Венедикту Нурсийскому (†543 г.), основателю монастыря в Монте-Кассино близ Неаполя. Устраивались и другие обители на Западе; и среди них монастырь в Клуни, который оказал огромное влияние на жизнь всей Западной Церкви в 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 св. Венедикта (по-латыни — Бенедикта), и те обители, которые принимали этот устав, составили орден бенедиктинцев. В средневековье появились ордена доминиканцев, францисканцев, прединкаторов, иезуитов.

“Специализация” католических монастырей по орденам связана с тем, что уже в уставе преподобного Венедикта акцент сделан не на духовно-созерцательных и аскетических целях, а на церковно-практических. А цели эти многообразны. У одного ордена она церковно-просветительская, у другого — миссионерская, у третьего — собственно аскетическая, у четвертого — благотворительная. 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 всегда к делению монастырей на общежительные и обособительные.

Общecerковное законодательство впервые коснулось монастырей только в V веке. Отцы Халкидонского Собора в 4-м правиле изрекли: “Истинно и искренне проходящие монашеское житие да удостаиваются приличных 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 разсуждено,



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 у 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 общения церковного, да не хулится имя Божие. Впрочем епископу града надлежит имети о монастырях должное попечение.”

Как видим, отцы Халкидонского Собора ставили своей целью оградить церковное управление от бесчинного вмешательства беспокойных монахов. Монашеские общины, согласно приведенному правилу, оказываются в подчинении у епископов. Таким образом, из частного общества они превращаются в церковный институт. Первоначально монахам возбранялось принимать на себя духовный сан. Они приглашали для богослужения священников, которым запрещалось даже переночевать в монастыре. Когда преподобному Пахомию предложили сделаться пресвитером, он бежал, а пустынножитель Антоний отсек себе ухо, чтобы уклониться от епископства.

Однако уже по уставу Василия Великого каждый монастырь должен был иметь своих священников из числа монашеской братии. Впоследствии монахи, служащие в монастырских церквах пресвитерами, именуется — иеромонахи, а служащие диаконами — иеродиаконы. Со времени Трулльского Собора, узаконившего безбрачие епископата (12 прав.), монахи, прославившись безукоризненной чистотой своего жития, стали чаще других возводиться на епископские кафедры. В Русской Церкви даже установился обычай, получивший силу церковного закона, хиротонисать во епископы исключительно монахов. Как отмечал А. С. Павлов, “Греческая Церковь до сих пор не знает этого правила. Там большею частию в архиереи посвящаются только так называемые монахи, то есть не принявшие полного монашества. Но если кто рукоположен в епископа, не будучи монахом, то он уже не может принять монашество, и при этом сохраняет сан и власть епископа, ибо, говоря словами 2 кан. в храме св. Софии — “обеты монашествующих содержат в себе долг повиновения и ученичества, а не учительства или начальствования,” каково епископство, монахи “обещают не иных пасти, но пасомыми быти.” Отсюда Собор совершенно логически выводит то заключение, что епископ, принявший монашество, подлежит удалению со своей кафедры в монастырь на монашеские подвиги. Само собою понятно, что он при этом не лишается своего сана, а теряет права власти епископской.”²¹¹

Далее А. С. Павлов ставит вопрос: “Если в данном случае монашеские обеты признаются несовместимыми с епископством, то почему они не препятствуют получению епископского сана и соединенной с ним иерархической власти? В ответ должно сказать, — продолжает он, — что в этом последнем случае монашество является как бы приготовлением к архиерейству, которое дается высшею церковною властью и принимается рукополагаемым именно по долгу повиновения установленной духовной власти.”²¹²

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 в священный сан) много общего. Целью и тех и других является служение исключительно Церкви и делу духовно-



го совершенства. И отрекшиеся от монашеского сана монахи подлежат прещению, подобно тому как караются клирики за произвольное свержение с себя духовного сана. 7-е правило Халкидонского Собора гласит: “Вчиненным единожды в клир и монахам, определили мы не вступати ни в воинскую службу, ни в мирский чин; иначе дерзнувших на сие, и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавати анафеме.” Монахи, подобно клирикам, во всем подчиняются своим епископам. Поэтому государственные законы Российской Империи всех монахов причисляли к духовенству,²¹³ отличая только черное (или монашествующее) духовенство от белого. В синодальную эпоху монахи пользовались теми же привилегиями, что и клирики: освобождались от податей и личных повинностей; по гражданским делам были подсудны своему духовному начальству.

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.

Об этом ясно говорится в 43-м правиле Трулльского Собора: “Позволительно христианину избрати подвижническое житие, и, по оставлении многмятежной бури житейских дел, вступить в монастырь, и постричься по образу монашескому, аще бы и обличен был в каком-либо грехопадении. Ибо Спаситель наш Бог рек: *“Грядущаго 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 дозволяют принимать для приготовления к постригу 10-летних (40 прав. Трулл. Соб.), а для произнесения самих обетов — 17-летних (18 прав. Вас, Вел.). В России же в синодальную эпоху государственное законодательство дозволяло постриг мужчинам не ранее 30 лет от рождения, а женщинам — 40 лет. Из этого закона допускались и отступления, но при рассмотрении ходатайств Святейшим Синодом. На учащихся духовных семинарий и академий этот возрастной ценз не распространялся. Им дозволялось принимать постриг в 25 лет. Не распространялся возрастной ценз и на вдовых священников.

Другое условие — предварительный послушнический иску, который нормальным образом должен продолжаться 3 года, но в случае тяжкой болезни или для лиц, очевидно расположенных к иноческому житию, послушнический иску мог быть сокращен. (5 прав. Двукр. Соб.). Согласно указу Святейшего Синода от 25 мая 1832 г., лица, окончившие духовно-учебные заведения, и вдовые священнослужители освобождались от послушнического искуса.

Необходимое условие для пострига — свободное и непринужденное стремление к иночеству. В 40-м правиле Трулльского Собора говорится, что “мы должны не без испытания безвременно приимати избирающих житие монашеское, но и в отношении к ним соблюдать преданное нам от Отец постановление: и сего ради должно приимати обет жизни по Бозе, яко уже твердый и происходящий от ведения и разсуждения...”

В Российском законодательстве синодальной эпохи принуждение к монашескому постригу квалифицировалось как уголовное преступление. Обеты родителей, обрекающих



своих детей на постриг, сами по себе, без согласия на то детей, признавались и в церковном, и в государственном праве не имеющими силы.

В Византии и Древней Руси существовало ошибочное мнение, что принудительный постриг и даже только облачение в монашеские одежды (хотя бы и в шутку) делает монахом. Истории известно много примеров насильственных постригов государственных деятелей — политических соперников государя.

В Российском законодательстве особое значение придавалось тому, чтобы ищущий пострига был свободен от обязанностей, не совместимых с монашеством. Законами запрещалось постригать мужа при живой жене и жену при живом муже, если только не было взаимного согласия со стороны и того и другого поступить в монастыри. При этом требовалось также, чтобы супруги были бездетными, или чтобы их дети уже не нуждались в родительском попечении. В таком случае жену можно было постричь в любом возрасте, но муж должен был достичь 30 лет.

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

До издания “Духовного регламента” (1721 г.) право пострига в монахи принадлежало всякому игумену — настоятелю монастыря. Но Синодским указом от 3 марта 1725 г. этого права были лишены не только игумены, но даже и епархиальные архиереи. Ходатайствовать о постриге стало можно лишь перед Святейшим Синодом. И только почти полтора столетия спустя после этого, в 1865 г., Святейший Синод предоставил власть решать вопрос о принятии монашества епархиальным архиереям.

Постриг совершали 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: “Распространенную практику пострижения только монахами нельзя считать единственно допустимой. По 19-му прав. VII Всел. Соб. пострижение может совершать всякое лицо из священного чина.”²¹⁴ Блаженный Иероним называл постриг “вторым крещением.”²¹⁵ Подобно тому как при крещении присутствует восприемник, так и при постриге присутствует духовный отец, или старец, который берет на себя обязательство научить новопостриженного монашеской жизни. Согласно 2-му правилу Двукратного Собора, духовным отцом должен быть настоятель монастыря.

По степени приближения к идеалу иноческого жития монахи разделяются на 3 чина: рясофорных монахов, т.е. получивших черную монашескую рясу в залог будущих обетов монашества; действительных, или мантийных монахов, уже произнесших три установленных обета — послушания, целомудрия и нестяжательности — и получивших при постриге мантию; и схимников, или схимонахов, связанных обетом совершенного отречения от мира и человеческого общества и отличающихся особыми одеждами, которые называются все вместе великою схимою.

Из содержания монашеских обетов, смысл которых в отречении от обыкновенного человеческого общежития, вытекают определенные ограничения: монахи не могут вступать в брак; монастырскими уставами им запрещается употребление мяса; монахи не могут быть восприемниками, поскольку восприемничество налагает обязанности, не совместимые с удалением от мира; монахам в священном сане, согласно 84-й статье “Номоканона” при Большом Требнике, возбраняется служение в приходских церквах и совершение



приходских треб, в особенности венчание браков; по Уставу Василия Великого и в соответствии с 6-м правилом Двукратного Собора, монахи не могут иметь личной собственности; все имущество, внесенное ими в монастырь, должно принадлежать монастырю.

Поэтому законы Российской Империи предписывали, чтобы перед постригом ищущий монашества распорядился своим имуществом; отдал родовое имение законным наследникам, а благоприобретенное — по усмотрению. На этом же основании государственные законы не признавали за монахами ни права на завещание, ни права получать имущество по наследству и по завещанию.

Однако по российским законам из этих правил делались исключения, во-первых, для начальствующих монахов, во-вторых, для монахов необщежительных монастырей. Начальствующие лица из числа монахов (архиереи, архимандриты, игумены, настоятели и настоятельницы, наместники монастырей и ризничий Московского Синодального дома) имели право иметь движимую собственность, передавать ее по наследству и по завещанию, кроме вещей ризницы (митр, крестов, панагий). Эти вещи, даже приобретенные на личные средства, переходили в собственность церкви, где служил почивший.

Как писал А. С. Павлов, “канонический принцип монашеской нестяжательности не выдерживался во всей строгости и по отношению к простым монахам монастырей необщежительных.”²¹⁶ К таким монастырям в России принадлежали те, которые до 1764 г. владели вотчинами и которым после секуляризации церковных земель назначалось штатное жалование. От штатного монастыря насельники получали только общую трапезу, а все остальное они приобретали собственным трудом, на доходы от монастырской службы и жалованье от казны, по штатам. Монахи штатных монастырей могли на свои средства строить и покупать кельи, но с условием, чтобы они оставляли их монастырю 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 монашеской нестяжательности выдерживалось строго. Все здесь было общим, все принадлежало монастырю. Даже настоятели общежительных монастырей не имели права завещать имущество.

Всем монахам запрещалась торговля; исключение делалось только относительно продажи изделий, выполненных их руками (с дозволения начальства и через посредство особо выделенных престарелых братии). Монахи не могли принимать на хранение чужие вещи, кроме духовных книг. Монахи также лишались права вмешиваться в гражданские и общественные дела, права быть опекунами, попечителями и поверенными в делах, не касающихся монастырей. Об этом говорилось уже в 3-м и 4-м канонах Халкидонского Собора.

Обеты монашеские даются пожизненно. Поэтому самовольное сложение с себя иноческих обетов и возвращение в мир рассматривается как тяжелое каноническое преступление. Согласно 7-му правилу Халкидонского Собора, такие преступники подвергаются анафеме. По византийским законам монаха, сбежавшего из монастыря и отложившего монашеские одежды, возвращали в монастырь в принудительном порядке, а за повторное бегство обращали в податное состояние. Этот закон вошел в “Кормчую книгу” (ч. 2, л. 59 об.). В России в синодальную эпоху дозволялось просить о сложении с себя монашеского сана. Эта просьба исполнялась после шестимесячного увещания через монастырского настоятеля и старшую братию, потом через духовных лиц, назначенных архиереем, и, наконец, в консистории. Постановление о снятии сана выполнялось Духовной Консисторией,



но в исполнение оно приводилось только с разрешения Святейшего Синода. Уволенный из монашества возвращался в то сословие, к которому принадлежал по рождению. При этом он лишался тех званий, чинов, отличий, которые мог приобрести до пострига. Не возвращалось ему и имущество, внесенное им в монастырь; он навсегда лишался права поступать на гражданскую службу.

Монастыри.

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

Монастырь должен находиться в полной зависимости от епископа, подлежать его надзору и суду (4 прав. Халк. Соб.). Освященный монастырь не может быть превращен в мирское жилище. Он призван всегда служить благочестивым целям.

Отцы Двукратного Собора в 1-м правиле изрекли: “Созидание монастырей, дело толико важное и достохвальное, древле блаженными и преподобными Отцами нашими благоразсудно изобретенное, усматривается ныне худо производимым. Ибо некоторые, дав своим имениям и усадьбам имя монастыря, и обещаваяся посвятити оныя Богу, пишут себя владельцами пожертвованнаго. Они ухищренно умыслили посвятити Богу единое наименование: ибо не стыдятся усвоити себе ту же власть и после пожертвования, какую не возбранялось им имети прежде. И такое корчемство примешалось к сему делу, что к удивлению и огорчению видящих, многое из посвященнаго Богу явно продается самими посвятившими. И не токмо нет в них раскаяния о том, яко попускают себе властвование над тем, что единожды уже посвятили Богу, но и другим безстрашно передают оное. Того ради святой Собор определил: да не будет позволено никому созидати монастырь без ведения и соизволения епископа; но с его ведением и разрешением и с совершением подобающей молитвы, якоже древле богоугодно законоположено, монастырь да созидается: все же к нему принадлежащее, купно с ним самим да вносится в книгу, которая и да хранится в епископском архиве. И пожертвователю без воли епископа отнюдь да не имеет дерзновения, самага себя, или вместо себя другаго поставити игуменом. Ибо аще не может кто-либо быти обладателем того, что подарил человеку: то како может быти попушено кому восхищати обладание тем, что он посвящает и приносит Богу.”

Имущество монастыря должно, согласно канонам, навеки оставаться в монастыре. Ряд правил угрожает тяжкими прещениями всякому, кто осмелится нанести ущерб монастырскому достоянию. 24-е правило IV Вселенского Собора гласит: “Единожды освященным, 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 соделались 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 вчиняется, 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 говорит 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 πηγίον) называлось водружение креста при основании известного монастыря не местным епископом, а Патриархом, вследствие чего монастырь получал самостоятельное управление и не зависел от епархиального епископа.”²¹⁷

В ставропигиальных монастырях возносили имя не местного епископа, а Патриарха. Патриарху, который управляет такими монастырями через своих заместителей, 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.”²¹⁸ В России в синодальную эпоху ставропигиальными называли монастыри, находившиеся в непосредственном ведении Синода, а не местных епархиальных архиереев. В XIX веке 7 обителей в России числились ставропигиальными: Ново-Спасский, Симонов, Донской и Заиконоспасский монастыри в Москве, Ново-Иерусалимский в Московской епархии, Спасо-Яковлевецкий в Ростове Великом и Соловецкий на Севере. Внутреннее управление в монастырях возглавляет настоятель, во всем подчиненный епархиальному епископу. Первоначально настоятеля обители именовали “авва” (αββας), “отец.” Впоследствии настоятелей больших и особо важных монастырей именовали “архимандрит” (от αρχωυ της μαυδρας — начальник пещеры); настоятелей остальных монастырей — “игумен” (“ηγουμενος”). Настоятельницы женских монастырей именуется игумениями; на Востоке сохранялось также наименование αρχιμανδριτις.

Права архимандритов и игуменов одинаковы.

Согласно Уставу Василия Великого и 123-й новелле (34 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 Священным Синодом по представлению епархиального архиерея, а настоятели монастырей необщежительных, так называемых штатных, непосредственно назначались епархиальным архиереем или Синодом (в ставропигиальных монастырях).

Настоятель избирается 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 отбегаящих, не възыщет с великим тщанием, или нашедши не восприимет, и не потрудится приличным и недугу соответствующим врачевством возстановити и укрепити падшаго, такового святыи Собор определил подвергати отлучению от Таинств. Ибо аще имеющий в смотрении безсловесныя животныя, вознерадит о стаде, не оставляется без наказания, то приявший пастырское начальство над паствою Христовою,



и своим нерадением и леностию расточающий спасение их, како не подвергнется наказанию за свою дерзость. Призываемый же возвратится монах, аще не повинется, да будет отлучен епископом.”

В обязанности настоятеля входит наблюдение за строгим исполнением братией монашеских обетов и правил, попечение о регулярном и благочинном совершении богослужений, надзор за монастырским хозяйством. Не злоупотребляя властью, настоятель должен поучать братию примером своей жизни и своим пастырским словом. Настоятелю следует посещать кельи монахов и смотреть, живет ли братия по уставу, следить, чтобы никто из братии не выходил из обители без его ведома. Но ничего важного, касающегося жизни в монастыре, настоятель не должен предпринимать без совещания с братией. В надлежащее время настоятель монастыря представляет отчет епархиальному архиерею или Патриарху о поведении монахов, монастырской жизни и монастырском хозяйстве. С обязанностями настоятеля связаны и его особые права. Вся монастырская братия должна повиноваться ему и почитать его как отца. Никто не смеет прекословить ему. Для исправления нерадивых и провинившихся монахов и послушников настоятель может налагать на них наказания. Во всем настоятелю принадлежит первенство в монастыре.

Под его началом и в зависимости от него в монастырях назначаются должностные лица, отвечающие за те или иные стороны жизни монастыря: наместник, управляющий монастырем по благословению настоятеля и в пределах, указанных самим настоятелем; духовник, на которого возлагается духовное окормление братии, обязанность исповедовать монахов; экононом, 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.

Церковная служба в монастырских храмах совершается по очереди иеромонахами и иеродиаконами монастыря. Во главе всех монастырей епархии могут стоять монастырские благочинные, действующие под началом епархиального архиерея.

Монастыри оказали огромное влияние на жизнь Православной Церкви. В эпоху догматических споров монахи многое сделали для того, чтобы православные обращались к монастырям за поддержкой. Во времена иконоборчества монахам на себе пришлось вынести основную тяжесть борьбы за иконопочитание. За это они подвергались жестоким гонениям. На иконоборческом Соборе 754 г. только три епископа было осуждено еретиками за иконопочитание. Значит, почти все остальные восточные иерархи присоединились к иконоборцам. Между тем монахи продолжали отстаивать почитание икон. 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 преп. Афанасии, строй жизни сохраняется без существенных перемен и сегодня. Афонские монастыри ныне расположены на территории Греции, но, как и в самом начале своей истории, Афон находится в юрисдикции Константинопольского Патриарха. Однако обители Святой Горы имеют достаточно широкую независимость и от 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, болгары, сербы, румыны. 20 святогорских монастырей вместе с зависимыми от них скитами и кель-



ями составляют своеобразную монашескую республику. Святая Гора управляется общим собранием (συνάξις) 20-ти представителей от монастырей, возглавляемым протосом. Общее собрание в качестве первой инстанции рассматривает споры между монастырями и скитами. Апелляции подаются на имя Константинопольского Патриарха. Среди афонских монастырей есть обители общежительные (киновии) и особожительские (идиоритмические).

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 Синоду Регламент вменил искоренение распространившегося на Руси убеждения, что без пострига нельзя спастись (оно толкало многих на принятие пострижения хотя бы перед смертью). Монастырскому Приказу введено было составить точную роспись всех монашествующих — монастырские штаты. Желающих принять постриг дозволялось принимать в монастыри лишь на убылые места.

По Указу 1723 г. прекращен был постриг и при наличии убылых мест; на открывавшиеся вакансии стали принимать исключительно инвалидов — старых солдат. Это могло привести к полному уничтожению монашества, поэтому Указ был отменен. Однако вместо этого Синодом издано было предписание: постриг в епархиях мог совершаться исключительно с его разрешения. Для того, чтобы заставить монашество служить утилитарным общественным делам, Петр распорядился устроить при монастырях школы, воспитательные дома, приюты, дома сумасшедших, учебные мастерские. Ученые монахи, предназначенные для занятия высших церковных должностей, стали пользоваться рядом привилегий в сравнении с монахами неучеными. Простую братию использовали на разного рода ручных работах, инокинь — в качестве прях, вышивальщиц.

При преемниках Петра I правительство продолжало проводить его церковную политику. В особенно жестких условиях монастыри оказались при императрице Анне Иоанновне (1730-1740 гг.), в эпоху бироновщины, когда был издан Указ о пострижении только отставных солдат и вдовых священнослужителей. Всех монахов, постриженных ранее в обход закона, введено было расстригать, подвергать телесным наказаниям, отдавать в солдаты или даже отправлять на каторгу. Тяжким наказаниям подвергались и лица, совершившие незаконные постриги. Тысячи монахов были отправлены в застенки Тайной Канцелярии. В 1740 г. Синод докладывал регентше Анне Леопольдовне, что в монастырях остались одни старики, не способные совершать богослужения, и церкви стоят “без пения”. При императрице Елизавете (1741-1761 гг.) отменены были: прежние строгости. Набожная царица щедро одаривала монастыри. По Указу 1760 г. позволено было постригать всех желающих посвятить себя иноческому подвигу.



Новым, после реформ Петра I, радикальным переворотом в жизни монастырей явился Указ Екатерины II о секуляризации церковных земель (1764 г.). Этот Указ положил конец монастырскому землевладению в России, Все населенные церковные земли, большая часть которых принадлежала монастырям, переходили в казну. Государство, однако, принимало на себя обязательство часть средств, поступавших от секуляризованных земель, выделять на церковные нужды, в том числе и на содержание монастырей.

Для этой цели заново составили монастырские штаты, а монастыри в этих штатах распределили по 3 классам. В 1-й класс вошли Лавры (в середине XIX в. их было четыре: Киево-Печерская, Троице-Сергиева, Александро-Невская и Успенская Почаевская), ставропигиальные и крупнейшие, особенно знаменитые монастыри. Оклад монастырей зависел от их класса. Большая часть монастырей осталась, однако, за штатами, и лишь некоторые из них дозволено было сохранить, с тем, чтобы они содержались на добродетельные приношения православных людей. Все заштатные монастыри, в отличие от штатных, жили по общежительному уставу. Таким образом, основная часть монастырей была закрыта.

Однако на протяжении всего XIX и в начале XX вв. 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 г. учреждение новых монастырей предоставлялось власти епархиальных архиереев. С 1865 г. существовал порядок, согласно которому жизнь всех новых монастырей строилась на началах общежития.

В начале 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 многочисленные обители.

Издание Декрета об отделении Церкви от государства в январе 1918 г. и ряд позднейших мероприятий поставили монастыри в совершенно новые условия. Содержание монастырей за счет средств из государственной казны прекратилось. Подавляющее число монастырей в первые два десятилетия после издания упомянутого Декрета прекратили свое существование. Большинство монахов погибло во время репрессий.

Поместный Собор 1917-1918 гг. издал особое Определение “О монастырях и монашествовавших.” В нем устанавливается возраст постригаемого — не моложе 25 лет. Для пострига послушника в более раннем возрасте, согласно Определению, требуется благословение епархиального архиерея. На основании 4-го правила Халкидонского, 21-го правила VII Вселенского и 4-го правила Двукратного Соборов монашествовавшим предписывалось до конца жизни нести послушание в тех монастырях, где они отрекались от мира.

В соответствии с этим Определением восстанавливался древний обычай избрания настоятелей и наместников братией, с тем, чтобы епархиальный архиерей, в случае одобрения избранного, представлял его на утверждение в Священный Синод. Такой же порядок предусматривался и для поставления настоятельниц женских обителей. Казначей, ризничий, благочинный и эконом должны, согласно Определению, назначаться епархиальным архиереем по представлению настоятеля. Поместный Собор подчеркнул преимущества общежительства перед осожительством и рекомендовал всем монастырям по возможности вводить у себя общежительный устав. Важнейшей заботой монастырского начальства и братии должно было стать строго уставное богослужение, “без пропусков и без замен чтением того, что положено петь, и сопровождаемое словом назидания.”²¹⁹ 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.

Всем монастырским насельникам Собор предписал нести трудовое послушание. Духовно-просветительное служение монастырей миру должно, согласно Определению Собора 1917-1918 г., выражаться в уставном богослужении, духовничестве, старчестве и проповедничестве.

В ныне действующем “Уставе об управлении Русской Православной Церкви,” принятом на Поместном Соборе 1988 г., IX глава названа “Монастыри.” В ней говорится: “Монастырь — это церковное учреждение, в котором проживает и осуществляет свою деятельность мужская или женская община, состоящая из лиц монашеского звания, объединенных посредством обетов целомудрия, нестяжания и послушания и посвятивших себя молитве, труду и благочестивой жизни.”²²⁰ Право решать вопрос об открытии нового монастыря предоставляется Патриарху и Синоду. Согласно Уставу, все монастыри Русской Церкви — общежительные. Каноническое управление монастырями принадлежит епархиальным архиереям, а в ставропигиальных обителях — Патриарху и синодальным учреждениям, получающим на то благословение от Патриарха.

В последние годы в нашей стране начали восстанавливаться монастыри. Возобновлено более ста обителей. Из четырех Лавр, которые Русская Церковь имела в синодальную эпоху, три Лавры — Киево-Печерская, Троице-Сергиева и Успенская Почаевская — существуют и сегодня.

Часть III.

Органы церковного управления.

Высшая власть в Церкви.

Кафоличность Церкви.

Церковь Христова — Божественное учреждение, в котором совершается спасение и обожение человека. Одно из свойств Церкви, отраженных в 9-м Символе веры, — кафоличность, соборность. Кафоличность Церкви проявляется не только в том, что она не ограничена пространством и объемлет весь мир, но и в том, что каждая ее живая часть, обладающая полнотой даров Святого Духа, мистически 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 экклезиологическом отношении поместная Церковь, возглавляемая сонмом епископов и поэтому не имеющая нужды обращаться к помощи других Церквей для поддержания апостольского преемства епископской власти.

Вместе с тем кафоличность Церкви проявляется и в том, что в поместной Церкви, разрывающей общение с другими Церквями, выпадающей из вселенского церковного Тела, повреждается ее богозданный строй, и она в конце концов лишается благодатных даров Святого Духа, ибо дары эти ниспосланы апостольскому сонму, соединенному любо-



вью и оттого причастному Троической Божественной жизни: *“Да будет 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 современной евхаристической экклезиологии проявилась тенденция подчеркивать поместный характер Церкви за счет ее вселенскости. В старых руководствах по церковному праву, даже в лучших из них, характеристика управления в поместной Церкви 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 экклезиологии особенно резко выражены протоиереем Н. Афанасьевым. В книге *“Церковь Духа Святого”* он утверждает, что Священное Писание знает только поместную Церковь, а мысль о Вселенской Церкви впервые была высказана святым Киприаном Карфагенским.²²¹ Между тем разве о поместной Церкви Господь сказал: *“Создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее”* (Мф. 16:18).

Глубокое понимание соотношения вселенского и поместного начала в Кафолической Церкви мы находим у архиепископа Василия (Кривошеина). *“Поместная Церковь, — писал он, — не является только частью Кафолической Вселенской Церкви, но ее полным выявлением. Всецелым неуменьшенным выявлением в определенном месте. Она является Кафолической Церковью в известном месте, тождественною с Вселенскою Кафолическою Церковью, которая существует только в ее поместных выявлениях, но в то же время (и здесь мы встречаемся с богословской антиномией) она не тождественна с Вселенской Церковью, отлична от нее. Троическая аналогия может помочь нам несколько проникнуть в этот экклезиологический парадокс. И мы можем пользоваться такими аналогиями, поскольку жизнь Церкви является отражением Троической Божественной Жизни, но мы должны это делать с осторожностью, помня то важное различие, что Божественная Жизнь троична, в то время как поместных Церквей не три, но много. Мы можем сказать таким образом, что как Божественные Лица — Отец, Сын и Дух Святой — не являются частями Пресвятой Троицы, но в каждом из Них все Божество полностью выявлено, так что каждое Божественное Лицо является истинным Богом, мы не можем однако сказать, что каждое лицо есть Пресвятая Троица или тождественна Ей. Подобным образом полнота Кафолической Церкви выявлена в каждой поместной Церкви, которые не являются “частями” Вселенской, но не могут однако, быть просто отождествлены с ней.”*²²²

Высшая власть в Церкви.

Единственное и внутренне единое Тело Кафолической Церкви имеет и единую Главу — Иисуса Христа (Ефес. 5:23; Колосс. 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 в Церкви лежит за пределами, доступными каноническим характеристикам. Сама история Церкви, равно как и православная экклезиология, 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.



Формы этого общения могут быть разными. Помимо молитвенного общения, которое никогда не прерывается, в эпоху гонений оно осуществлялось чрез посещения епископами Церквей своих собратий, обмен посланиями, соборы архиереев отдельных провинций Римской империи. После Миланского эдикта соборы стали созываться регулярно.

Вселенские Соборы.

В 325 году в Никее был созван собор, на котором был представлен епископат из всех концов государства, — Первый Вселенский Собор. История знает семь Вселенских Соборов, каждый из которых созывался для авторитетного изложения догматов и опровержения еретических лжеучений.

В канонах нет определений, касающихся Вселенских Соборов: их состава, полномочий, условий созыва, инстанций, правомочных их созывать. И это не случайно. В отличие от римско-католической экклезиологии и каноники, ставящих Вселенские Соборы в подчиненное положение по отношению к Римскому епископу, православная экклезиология видит во Вселенском Соборе высшую инстанцию земной Церкви, которая находится под прямым водительством Святого Духа, а потому не может подлежать жесткой регламентации.

Прообразом Вселенских Соборов является Апостольский Собор в Иерусалиме, описанный в “Деяниях Святых Апостолов.” Святой Кирилл Александрийский так писал об Отцах Первого Вселенского Собора: “Не они говорили, но сам Дух Бога и Отца.”²²³ Его слова ставят этот Собор в один ряд с Апостольским Собором.

Поскольку канонических определений Вселенского Собора нет, основные черты рассматриваемого нами чрезвычайного, харизматического института в жизни и структуре Церкви можно выявить лишь на основании исторических данных, обобщая обстоятельства, при которых созывались и происходили Соборы.

Что касается инстанции, их созывающей, то все семь Соборов были созваны императорами. Это бесспорный исторический факт, который бессильны опровергнуть позднейшие римско-католические фикции о том, что императоры, созывая Соборы, якобы исполняли поручение пап. Но констатация данного факта не дает никаких разумных оснований отрицать возможность созыва Собора по почину иных, собственно церковных инстанций. Такое отрицание было бы недопустимо смелым вторжением в сферу действий Святого Духа.

По своему составу Вселенские Соборы являлись, преимущественно, епископскими корпорациями. Это видно уже из традиционного названия Соборов по числу участвовавших в них епископов: Никейский Собор вошел в историю как Собор 318 Отцов. Пресвитеры или диаконы присутствовали на Соборах в качестве полноправных членов лишь в тех случаях, когда они представляли своих епископов, чаще всего папу и Патриархов, Пресвитеры и диаконы участвовали в соборных деяниях также и в качестве советников в свите своих архиереев. Голос их мог быть выслушан на Соборе. Известно, сколь большое дело совершил на Никейском Соборе святой Афанасий Великий, прибывший в Никею со своим епископом — святым Александром Александрийским. Из числа мирян на Соборах присутствовали императоры и высшие сановники государства. Но соборные определения — оросы — подписывались только епископами или их заместителями. При этом епископы являлись на Соборе представителями своей поместной Церкви и выражали не собственные мнения, а свидетельствовали о вере своей Церкви. Что же касается подписей им-



ператоров 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 епископами,²²⁴ другие писали, особенно резко епископ Волынский Антоний, о том, что каноничен исключительно епископский состав Собора, а призывать к участию в нем клириков и мирян недопустимо.

С глубоким анализом этого вопроса выступил в печати архиепископ Финляндский Сергей (впоследствии Патриарх). 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 св. Вселенских и 9 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” (IV Всел. 19, Трулл. 8, VII Всел. 6, Карф. 14, 27, 87, 141, 142. Лаод. 40 и др).²²⁵ 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.”²²⁶ 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 голоса.²²⁷ Архимандрит (ныне архиепископ) Петр (ЛЮилье) писал: “Теория, согласно которой Вселенские Соборы представляют собой своего рода “всесословные собрания” Церкви, в которых по праву должны быть представлены различные категории членов Церкви, совершенно чужда христианской мысли этого времени. Здесь снова мы видим понятие, свойственное западной средневековой корпоративной системе.”²²⁸

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 христологи-



ческое учение. Изложение догматов в соборных символах и оросах непогрешимо; именно, в них и выявлена исповедуемая нами непогрешимость Церкви.

О догматах сказано в ответе Восточных Патриархов: “В Божественных догматах никогда нет места икономии или снисхождению, так как они непоколебимы и хранятся со всяким благочестием всеми православными как нерушимые; и тот, кто преступит малейший из этих догматов, осуждается и анафематствуется как раскольник и еретик, и все считают его отлученным.”²²⁹ 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 осужденные 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 приятием его постановлений христианским народом: “Почему же отвергнуты эти соборы, — писал он о разбойничьих сборищах, — не представляющие никаких наружных отличий от Соборов Вселенских? Потому единственно, что их решения не были признаны за голос Церкви всем церковным народом.”²³⁰ Но точка зрения А. С. Хомякова в экклезиологическом отношении сбивчива, а если сказанное им понимать буквально, — то просто неверна. Не раз в истории Церкви на стороне истины было меньшинство, а большинство христианское отвергало ее. В действительности внешних критериев для однозначного определения вселенскости Соборов, конечно, нет, ибо нет внешних критериев абсолютной Истины.

Как писал св. Максим Исповедник, “благочестивое правило считает, что святы и признаны те соборы, которые подтверждены правильностью догматов.”²³¹ Преподобный Максим отвергал и цезаре-папистскую 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.”²³² Несостоятельны и притязания римско-католической экклезиологии и каноники, ставящих признание соборных деяний в зависимость от ратификации их Римским епископом.



По резонному замечанию архиепископа Петра (ЛЮилье), “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.”²³³ Исторически окончательное признание Собора вселенским принадлежало последующему Собору, а VII Собор признан Вселенским на поместном Константинопольском Соборе 879 г.

История Церкви знает семь Вселенских Соборов. В церковном народе бытует мнение, согласно которому Соборов не может быть более семи, а значит, с одной стороны, нельзя впредь признать вселенским еще один из прежде состоявшихся Соборов, с другой — в будущем невозможен созыв нового Вселенского Собора. Великий князь Московский Василий Темный заявил митрополиту Исидору, изменившему Православию на Флорентийском Соборе, что все уже было сказано на семи Вселенских Соборах и мысль о восьмом Соборе нечестива.²³⁴

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.”²³⁵

В православной богословской литературе нашего времени почти невозможно встретить точку зрения, догматизирующую седмичное число Вселенских Соборов. Архиепископ Василий (Кривошеин) утверждает, что Константинопольский Собор 879 г. “как по своему составу, так и по характеру своих постановлений... носит все признаки Вселенского Собора. На нем были представлены все пять Патриархов тогдашней Церкви, в том числе и Римской, так что этот Собор является последним Собором, общим как для Восточной, так и Западной Церкви. На нем участвовало 383 Отца, то есть это был самый большой Собор со времени Халкидона. Он был созван как Вселенский Собор и называет себя в своих актах и великим, и Вселенским Собором. И хотя он не был официально признан Церковью Вселенским, ибо обыкновенно такое признание делалось на последующем Соборе, а его не было, ряд видных церковных деятелей на протяжении веков называли его VIII Вселенским Собором, например, знаменитый канонист XII века Феодор Вальсамон, Нил Фессалоникийский (XIV в.), Нил Родосский (XIV в.), Симеон Фессалоникийский (XV в.), св. Марк Ефесский, Геннадий 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.”²³⁶

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

Есть основания считать, что догматизирование седмичного числа Соборов является одним из примеров экклезиологической аберрации, подобной распространенному в Византии учению о пентархии.

История Церкви, помимо Вселенских и Поместных Соборов в собственном смысле слова, знает еще и такие церковные соборы, которые, хотя по традиции причисляются к поместным, но или по важности своих постановлений либо по своему составу имели большее значение, чем обычные Поместные Соборы. К ним относятся Поместные Соборы, правила которых вошли в канонический свод, Константинопольские Соборы 879,



1156, 1157 гг., исихастские Соборы в Константинополе 1341, 1347 и 1351 гг., а также те, 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 живет без Вселенских Соборов, хотя вопрос о созыве нового Вселенского Собора продолжает оставаться открытым. Постоянно пребывающим носителем земной власти в Церкви является Богоучрежденный вселенский епископат, возглавляемый Первоиерархами автокефальных Церквей, поддерживающими молитвенно-каноническое общение.

Митрополит Сергей (впоследствии Патриарх) писал в послании митрополиту Агафангелу: “Собрание епископов в одно место, называемое Собором, не есть единственная форма, не единственный способ для осуществления епископским сословием своих общеправославных 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 собою письменно или через особого посланца, как это было у апостола Павла и коринфских предстоятелей.”²³⁷

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

Критика католического учения о главенстве в Церкви.

Католическая экклезиология исходит из совершенно иных представлений о высшей власти во Вселенской Церкви, чем те, которые сохранились в Православии. В латинском богословии авторитет Церкви, ее непогрешимость персонифицируются в лице Римского епископа, именуемого верховным первосвященником и наместником, викарием Христа.

Новейшую попытку обоснования притязаний Рима на вселенскую юрисдикцию предпринял Перикл-Пьер Жоанну в книге “Папа, Собор и Патриархи в канонической традиции до IX века,” изданной в 1962 году.²³⁸ Для нас его труд представляет особый интерес, поскольку в нем автор стремится доказать, что Восточные Церкви в эпоху Вселенских Соборов признавали и главенство папы, и непогрешимость его доктринальной власти.

П. П. Жоанну, вопреки хорошо известным, бесспорным историческим фактам, усваивает Римским епископам исключительное право на созыв Соборов и председательство на них чрез своих легатов. С обычной для католической полемики казуистической ловкостью Жоанну настаивает на том, что все соборные определения в той или иной форме утверждались в Риме, ибо Римские епископы и на Востоке признавались высшими судьями в вопросах веры.

На деле же все обстоит иначе и проще. Поскольку Римские епископы лично ни на одном Вселенском Соборе не присутствовали, они действительно рассматривали их деяния и определения, и в зависимости от того, содержат ли соборные определения неповрежденное православное учение, признавали их или отвергали как разбойничьи. Но так поступали и все другие православные епископы, не присутствовавшие на Соборах. Из этого, однако, никоим образом не следует, что общецерковное признание бесспорно православных, по изволению Святого Духа изреченных соборных оросов, зависело от суда папы или



от суда других епископов, принимавших или отвергавших их. Совсем наоборот, признание или отвержение православных соборных определений тем или иным епископом, в том числе и Римским, служило критерием православия этого епископа, а соборные определения имели достаточный авторитет в соизволении на них Святого Духа. Причем, для принятия не только оросов, но и канонов не требовались санкции Римских епископов. 28-е правило Халкидонского Собора, как известно, не было признано папой Львом Великим, одним из столпов Православия, действительно великим защитником Халкидонской веры в неслитное и нераздельное ипостасное единство двух природ во Христе; тем не менее этот канон вошел в Канонический корпус в эпоху, когда Рим еще не выпал из вселенского единства Церкви.

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

“Осуждение Гонория, — пишет П. П. Жоанну, — в действительности несколько не умалило авторитет престола Петра в вопросах веры.”²³⁹ Однако данное обстоятельство доказывает обратное тому, что хочет доказать французский канонист. Если бы до осуждения Гонория папы притязали на вероучительную непогрешимость, а на Востоке их притязания признавались, то осуждение Гонория либо вовсе не могло состояться, либо своим осуждением папы Собор отверг прежде признаваемые притязания. На самом деле кафедра Петра в ту пору еще не претендовала на непогрешимость, и потому, осуждая одного из занимавших ее епископов, подобно тому, как на других Соборах осуждались другие епископы, в том числе и предстоятели первых престолов — Несторий, Диоскор, Сергей, — Собор, говоря словами П. П. Жоанну, “не умалил авторитет престола Петра,” и пап, уже тогда весьма щепетильных в вопросах, касавшихся прерогатив Римской кафедры, осуждение Гонория не смущало.

Обычный прием римско-католической полемики по вопросу о преимуществах Римских епископов — цитировать пышные титулы и обращения из посланий восточных авторов к папам. Не пренебрег этим приемом и П. П. Жоанну. 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 (πρωταγεουσα) церковной иерархией.”²⁴⁰ Цитирует Жоанну 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.”²⁴¹

Из подобных любезностей, а они весьма обычны в посланиях той эпохи, с таким же успехом можно делать вывод о вероучительном авторитете папы и о его абсолютной власти в Церкви, с каким можно обнаружить доказательство святости того или иного из иерархов в том, что в обращениях к нему употребляется титул “Святейший.”

Первенство чести Римской кафедры — это никем не оспариваемый исторический факт, который, однако, лишен догматического значения, а каноническое его значение ог-



раничивается именно первенством в диптихе, не имеющем никакого отношения к вселенской юрисдикции.

Отождествляя первенство чести со вселенской церковной властью, П. П. Жоанну ссылается на известные истории факты, когда папы высказывались в своих посланиях по поводу дел Восточных Церквей. 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).

Излюбленный аргумент католических полемистов в защиту притязаний Рима на высшую судебную власть в Церкви — это ссылки на близкие по содержанию 4-е и 5-е правила Сардикийского Собора. 4-е правило гласит: “Аще который епископ, судом епископов в соседстве находящихся, извержен будет от сана, и речет, что он паки возлагает на себя долг оправдания, то не прежде поставляти другаго на его место, разве когда епископ Римский, дознав дело, произнесет свое определение по оному.”

Чтобы верно судить о компетенции этого канона, надо учитывать следующее обстоятельство: Сардикийский Собор был поместным Собором западных епископов. В область Римского Патриарха в ту эпоху входил Иллирийский диоцез, где и расположен город Сардика (ныне София). Согласно православному каноническому правосознанию, действие этого правила распространяется лишь на области, входящие в состав Западного Патриархата, подчиненные папе, о чем совершенно ясно пишет Зонара в толковании на 4-е и 5-е правила Сардикийского Собора. Применение же этих канонов в других Патриархатах возможно лишь по аналогии, а не по букве.

История не знает случаев, когда бы на Востоке признавалось за епископами Восточных Патриархатов право подавать апелляцию в Рим, зато не только из истории, но и из канонического свода известно, что даже на Западе права Римских епископов принимать апелляцию были не безграничны.

В Послании Африканского Собора к Келестину, папе Римскому, которое во всех авторитетных изданиях прилагается к правилам Карфагенского Собора, недвусмысленно сказано: “Умоляем вас, господине брате, дабы вы впредь не допускали легко до вашего слуха приходящих отселе, и не соизволяли впредь приимати в общение отлученных нами...” Ссылаясь на правила 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 области 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 своя области, и даже ко Вселенскому Собору. Разве есть кто-либо, который бы поверил, что Бог наш может единому токмо некоему вдохнути правоту суда, а безчисленным иереям, сошедшимся на Собор, откажет в оном...” В Риме, однако, в это поверили. Далее в Послании говорится: “О том, чтобы некие, аки бы от ребра твоя святыни были посылаемы, мы не обретаем определения ни единого Собора Отцев.” А в 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.”



Экклезиологические построения крупного католического богослова XX в. Ж. М. Р. Тайара существенно отличаются от остро тенденциозной концепции П. П. Жоанну, Среди наиболее значительных работ Тайара — “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 некатолических церквей, прежде всего, церквей христианского Востока, сохранивших апостольское преемство рукоположении.

По убеждению Ж. М. Р. Тайара, “Церковь Божия присутствует и в общинах востока, не имеющих общения с Римской кафедрой.”²⁴² Что касается места папы в Церкви, то, по словам богослова, “его власть существует для того, чтобы гарантировать полную кафоличность каждой местной церкви, вверенной попечению епископа... Это не власть монарха, от которого все зависит, а это власть *primus inter pares* (первого среди равных — В. Ц.)”²⁴³

К сожалению, однако, статьи изданного уже после II Ватиканского Собора Кодекса Римско-католической Церкви, касающиеся властных полномочий папы, мягко говоря, являются весьма неубедительной иллюстрацией к мыслям Тайара, исполненным подлинно экуменического пафоса.

Идеи, созвучные концепции Тайара, ранее с большой последовательностью развивались другим крупным французским богословом Конгаром.²⁴⁴

Цезарепапизм и его критика.

Хорошо известно традиционное для западной полемики обвинение Православной Церкви в цезарепапизме. Обвинение неосновательное, поскольку притязания отдельных византийских и российских императоров, не имевшие под собой почвы ни в экклезиологии, ни в церковном правосознании, ни в букве канонов, остались всего лишь притязаниями или, самое большее, послужили причиной частичных деформаций церковного строя, подобных тем, которые претерпела Русская Церковь в синодальную эпоху.

Но некоторые из православных канонистов своими весьма своеобразными суждениями о месте императора в структуре Церкви словно бы подтверждали обоснованность упреков в цезарепапизме. Так, профессор Н. С. Суворов писал: “Ни высшие епископы Христовой Церкви, ни Вселенские Соборы не могли быть олицетворением одной общецерковной, общепризнанной и постоянной власти, пекущейся о делах Церкви, издающей законы и распоряжения для 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 mutatis*, к которому бы направлялись важнейшие церковные распоряжения, как не могла обойтись без центральной власти сама Римская империя. Этим центром стала императорская власть.”²⁴⁵

Здесь мы сталкиваемся с классически ясной, квалифицированной формулой цезарепапистской доктрины. Если бы воззрения Н. С. Суворова выражали православное каноническое правосознание, то обвинения нашей Церкви в цезарепапизме были бы справедливы. Однако он здесь всего лишь пытается перенести на византийскую почву расширительно толкуемые положения основных законов Российской Империи, касающиеся поместной Русской Церкви.



Едва ли не самый сильный исторический аргумент в подтверждение своего тезиса этот канонист находит в предисловии к Эклоге императора-иконоборца Льва Исавра, “где он назвал себя преемником апостола Петра, имеющим миссию пасти стадо верующих.”²⁴⁶ Такая аргументация, равно как и делаемый с ее помощью вывод, не может восприниматься иначе, чем курьез.

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

Церковь и территория. Церковная диаспора. Автокефальные и автономные церкви.

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: автономные церкви, экзархаты, митрополичьи округа. Такая структура Церкви сложилась в течение первых столетий ее истории, и с тех пор в основе своей она остается неизменной.

Административное деление Церкви строится на территориальном, а не национальном принципе. В нормальных условиях православные христиане любой национальности, проживающие на одной территории, составляют один приход и окормляются одним епархиальным епископом, ибо, по слову апостола Павла, во Христе “Нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного” (Колосс. 3:11). Как сказано, правда, в 34-м Апостольском правиле, “епископам всякаго народа подобает знати первого в них...” — однако, исторический контекст совершенно однозначно говорит о том, что под “народом” в каноне подразумевается территория, занятая тем или иным народом. Провинции Римской империи составили земли, населенные племенами, подвергшимися впоследствии эллинизации или латинизации, в названиях провинций сохранилась память о населявших их некогда народах: Дакия, Галатия, Фракия, Нумидия.

В своем 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 Церквах, 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 “πιγυο” (водружать). Водружение креста епископом при основании церкви или монастыря является символом их канонической зависимости от него. Права патриаршей ставропигии заключается в том, что Патриарх может водружить 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 митрополичьих областей. Такие епископии именовались автокефальными архиепископиями; под автокефальностью подразумевалась их независимость от местного митрополита.

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 и сослужитель наш Иоанн, предстоятель острова Кипра, купно с своим народом, по причине варварских нашествий, и дабы освободиться от языческаго рабства, и верно покорствовати скипетру христианнейшия державы, из упомянутого острова преселился в Геллеспонтскую область, промышленiem человеколюбиваго Бога, и тщанием христоролюбиваго и благочестиваго царя нашего; то мы постановляем, да будут сохранены неизменными преимущества, данные престолу выше наименованнаго мужа от богоносных отец, во Ефесе некогда собравшихся, да имеет новый Иустинианополь права Константинополя, и учреждаемый в оном боголюбнейший епископ да начальствует над всеми епископами Геллеспонтския области, и да будет постановляем от своих епископов, по древнему обычаю.”

Диаспора.

Наиболее серьезным 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, обратившая в христианство нехристианский народ или возвратившая 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 (117)-м правиле Карфагенского Собора сказано: “За несколько лет пред сим, в сей Церкви, полным собором определено, чтобы Церкви, состоящая в каком-либо пределе, прежде издания законов о донатистах, соделавшыся кафолическими, принадлежали к тем престолом, коих епископами убеждены были приобщитися к кафолическому единению...”

Территория православной диаспоры поэтому может находиться в юрисдикции разных поместных Церквей, как это ныне и 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 остается сложным, вызывает разногласия и споры. При разрешении подобных споров между автокефальными, независимыми друг от друга Церквами, следует учитывать ряд обстоятельств: в 132 (118)-м правиле Карфагенского Собора названы два из них — территориальная близость и воля самого церковного народа: “О том, како епископы кафолические, и обратившиеся от страны Донатовой, разделят между собою епархии. ...Аще же случится быти единому месту; то да предоставится тому, к которому в большей близости окажется. Аще же будет равно близко к обоим престолом; то да поступит к тому, котораго народ изберет.”

Что касается территориальной близости, то, как следует из 24 (17)-го правила Карфагенского Собора, Нумидийский примаस 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 определенное значение имеет и этнический принцип, но значение его ограничено рамками именно диаспоры. Поэтому Константинопольский Собор 1872 г. справедливо осудил этнофилетизм как посягательство на канонический церковный строй.

Автокефальные Церкви.

Вселенская Церковь состоит из автокефальных поместных Церквей. Значение термина “автокефалия” менялось. Как мы уже знаем, “автокефальными” в византийскую эпоху назывались архиепископии, не зависящие от местного митрополита и непосредственно подчиненные Патриаршей юрисдикции. В греческой канонической и церковно-исторической литературе до сих пор различают статус четырех древних Патриархатов, с одной стороны, и новых автокефальных Церквей, с другой, которые, хотя и признаются вполне самостоятельными, но, тем не менее, не поставлены в один ряд с древними Восточными Патриархатами. 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. Существует юридический принцип: никто не может дать другому больше прав, чем имеет сам. Это каноническая аксиома. Поэтому основать новую автокефальную Церковь может либо епископат Вселенской Церкви, либо епископат Церкви автокефальной. Власть епископата преемственна от апостольской.

В прошлом порой высказывались ошибочные суждения о том, что автокефальными могут быть лишь Церкви, основанные самими апостолами. Папа Лев Великий на этом ос-



новании оспаривал автокефалию Константинопольской Церкви. Даже 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, Фессалоникийская), а с другой — существуют Церкви, самостоятельность которых общепризнана, хотя они и не могут похвалиться апостольским происхождением. Автокефалию Церкви приобретали и утрачивали в процессе истории. И преемствовавший 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 — чрезвычайных органах епископской власти — действительно решались вопросы об учреждении поместных Церквей, их рангах, о границах между ними, об упразднении автокефалии некоторых из Церквей: так, Халкидонский Собор подтвердил автокефалию Константинопольской Церкви и подчинил ей Асийский, Понтийский и Фракийский диоцезы.

Поскольку Вселенские Соборы и в древности были событиями исключительными, а теперь вот уже более 1000 лет не созываются, обычно вопрос о новой автокефалии или упразднении старой решается епископатом поместных Церквей, компетенция которого, в отличие от вселенского епископата, распространяется лишь на пределы своей Церкви. При этом волю поместного епископата может выражать как полный собор, так и малый собор епископов — Синод.

Константинопольский Патриархат предоставлял автокефалию Болгарской Церкви (в 932, 1234 и 1946 гг.), Сербской Церкви (в 1218 и 1879 гг.), Русской Церкви (в 1589 г.), Элладской Церкви (в 1850 г.), Румынской Церкви (в 1895 г.) и Албанской Церкви (в 1938 г.). Русская Церковь даровала автокефалию Польской, Чехословацкой и Американской Церквям в послевоенные годы. Известно и о слиянии нескольких автокефальных Церквей в одну. Так, в 1920 г. три автокефальных Церкви: Сербская, Карловацкая и Черногорская, а также автономная Церковь Босно-Герцеговинская с частью Константинопольской и Буковинско-Далматинской Церквей объединились в одну Сербскую Церковь.

Только воля кириархальной Церкви может быть законным фактором в учреждении новой автокефалии, но история знает и иные примеры. Случалось, что автокефалия провозглашалась органом государственной власти или местным епископатом, самовольно вышедшим из подчинения соборному епископату автокефальной Церкви и ее первому епископу. 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 уврачевать позднейшим законным дарованием автокефалии со стороны Церкви-Матери. Так, Элладский епископат провозгласил автокефалию уже в 1833 г., а дарована она была Элладской Церкви только в 1850 г; независимость Румынской Церкви была самочинно провозглашена в 1865 г., т.е. за 20 лет до дарования ей автокефалии Константинопольским Патриархатом; польские автокефалисты в 1923 г. пошли на незаконное отделение от Русской Церкви-Матери, и только в 1948 г. вопрос о польской автокефалии был решен правомерно. Подобная же причина вызвала разрыв в общении между Русской и Грузинской Церквями, продолжавшийся с 1917 по 1943 год.

Автокефалия может учреждаться и помимо установленного порядка, однако на законном основании: в случае, если власть кириархальной Церкви уклонится в ересь или



раскол. Тогда в силу вступает 15-е правило Двукратного Собора: “...Отделяющиеся от общения с предстоятелем, ради некия ереси, осужденный Святыми Соборами или Отцами, когда, то есть, он проповедует ересь всенародно, и учит оной открыто в церкви, таковые аще и оградят себя от общения с глаголемым епископом, прежде соборнаго разсмотрения, не токмо не подлежат положенной правилами епетимии, но и достойны чести, подобающей православным. Ибо они осудили не епископов, а лжеепископов и лжеучителей, и не расколом пресекли единство Церкви, но потщились охранить Церковь от расколов и разделения.” Это правило распространяется и на верный православный епископат одной из частей Церкви, высшая власть которой удалилась от истины, В таких обстоятельствах оказалась Русская Церковь после Флорентийского Собора; потому и утвердила она в 1448 г, свою независимость от Константинополя, не испрашивая на то согласия Патриарха и Синода, изменивших Православию.

Власть поместного епископата распространяется лишь на пределы поместной Церкви, Поэтому канонически несостоятельны действия Константинопольского Патриархата, который в XX веке предоставлял автокефалию отдельным частям других Церквей: мнимая незаконная автокефалия была дарована Польской Церкви и автономия — Церквам Эстонии и Финляндии (последняя, впрочем, в 1957 г. получила признание Русской Церкви — Матери Церкви Финляндской). Для обоснования таких действий Константинопольский Патриархат, во-первых, выдвинул притязания на исключительную юрисдикцию над всей диаспорой, а, во-вторых, само понятие диаспоры стал истолковывать расширительно — под диаспорой в Константинополе подразумевают все приходы и даже целые епархии, находящиеся за границами государства, в котором находится автокефальная Церковь.

30 мая 1931 г. Константинопольский Патриарх Фотий II, доказывая право подчинить себе сербские епархии, находящиеся за пределами Югославии, писал Патриарху Сербскому Варнаве: “Все православные церковные общины и колонии, находящиеся в диаспоре и вне границ православных автокефальных Церквей какой бы то ни было народности, должны в церковном отношении быть подчинены Святейшему Патриаршему Престолу.”²⁴⁷ 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 вышереченных областей, да поставляются от 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 новоизмышленных претензий ссылка на 28-е правило Халкидонского Собора представляет собой очевидную натяжку, в последние десятилетия в Константинополе главные аргументы в пользу этих притязаний находят в содержании 9-го и 17-го правил того же Халкидонского Собора, где говорится о правах клириков подавать апелляции на суд митрополита: “...эксарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя” (прав, 9). На 9-е правило 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 содержание этих правил позволяют сделать один-единственный вывод: речь идет о клириках Константинопольского Патриархата, который только на Халкидонском Соборе получил право юрисдикции над “великими экзархатами,” упоминаемыми в 28-м правиле: Понтийским, Асийским и Фракийским. Сам митрополит Максим не находит возможности распространять действие данного правила и на Западный Патриархат.²⁴⁸ Это было бы слишком абсурдно ввиду действительного соотношения рангов чести первых пяти епископов эпохи Халкидонского Собора. Что же в 9-м и 17-м правилах дает основания для проведения такой границы: к клирикам Римской Церкви оно не относится, а касается только Церквей Антиохии, Александрии, Иерусалима и Кипра? Для столь своеобразно профилированного проведения границы указанные правила никаких оснований не содержат.

Сущность автокефалии в том, что автокефальная церковь имеет самостоятельный источник власти. Ее первый епископ, ее глава поставляются своими архиереями. II Вселенский Собор, утверждая древнюю автокефалию Кипрской Церкви, предоставил “начальствующим в ней” свободу, “без притязания к ним и без стеснения их... самим собою совершати поставления благоговейнейших епископов.” Халкидонский Собор, лишая независимости диоцезы Понта, Ираклии и Асии, предоставляет Константинопольскому престолу поставление митрополитов в этих областях (прав. 28). Поскольку для архиастырской хиротонии нормальным образом требуется участие трех епископов, а поставление совершается на вдовствующую кафедру, из этого неизбежно следует, что для автокефального бытия Церкви должны иметь не менее четырех епископских кафедр.

Самостоятельность автокефальных Церквей носит, разумеется, ограниченный характер, проявляясь только относительно других поместных Церквей, но отнюдь не Вселенской Церкви, частью которой они являются. Поэтому не может быть и речи о самостоятельности отдельной поместной Церкви в области вероучения, которое одно и то же хранится Вселенской Церковью изначально. Всякое расхождение с истиной, хранимой всей Церковью, влечет за собой выпадение из церковного лона. Все поместные Церкви соблюдают святые каноны, применяя их к местным условиям. В области богослужения самостоятельность автокефальных Церквей ограничена обязательным соответствием богослужения единому догматическому учению и стремлением к единообразию. Но автокефальная Церковь сама prepares для себя святое миро, сама канонизирует своих святых, сама составляет новые чинопоследования и песнопения. Полной самостоятельностью пользуются автокефальные Церкви в области административной и судебной деятельности.

Все автокефальные Церкви равноправны. Православие отвергает не только Римскую доктрину о наместничестве Христа и непогрешимости римского епископа, но и притязания Константинопольских Патриархов на особые права во Вселенской Церкви. Вместе с тем в списках Церквей — диптихах, — а значит, и при распределении мест на соборах, в рамках межцерковного этикета каждой Церкви отведено свое место в общем ряду, и это место ее закрепляется твердо; в течение столетий оно может оставаться неизменным, хотя это место в диптихе, называемое 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.



Автономные Церкви.

Помимо автокефальных, независимых друг от друга Церквей, существуют еще Церкви автономные. Термин “автономная Церковь” — новый, но явление это, когда та или иная поместная Церковь обладала весьма широкой, однако не полной самостоятельностью, было известно и в древности, и в средневековье. В сущности, Русская Церковь до 1448 г. территориально, этнически и политически обособленная от Церкви-Матери, имела лишь ограниченную зависимость от Константинопольского престола, чем решительно отличалась от греческих митрополий. В этом смысле она может служить примером церковной автономии. Главное различие между Церквами автокефальными и автономными заключается в том, что первые имеют самостоятельную цепь апостольского преемства, и их епископы, включая и первого среди них, поставляются архиереями этих Церквей, а автономные Церкви такой независимости лишены, их первые епископы поставляются архипастырями кириархальной Церкви. Из этого вытекают и другие ограничения самостоятельности автономной Церкви. Ее статус, устав, 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 Церквами автономная Церковь осуществляет через посредство Церкви кириархальной.

Автономная Церковь обычно имеет малое число епископов. Основанием для провозглашения автономии могут служить разные факторы, чаще всего, нахождение ее в пределах иного государства, чем кириархальная Церковь, а также географическая отдаленность и этническое своеобразие. Исторически провозглашение автономии часто следовало за приобретением политической самостоятельности государством, где находится эта Церковь. Так, в 1815 г. было образовано Сербское княжество, находившееся в вассальной зависимости от Порты, и в 1832 г. Сербская Церковь получила автономию. Утрата же государственной самостоятельности обычно ведет и к упразднению автономии. В 1878 г, Босния и Герцеговина освободились от власти Турции и были оккупированы Австро-Венгрией, спустя два года Босно-Герцеговинская Церковь получила автономию от Константинопольского Патриархата, но с вхождением Боснии в состав Югославии автономия была упразднена.

Статус автономных Церквей — промежуточный, переходный, и потому в истории наблюдаются две тенденции в судьбе автономных Церквей: одни Церкви со временем дорастают до автокефалии и в конце концов получают ее, другие же утрачивают автономию, превращаясь в обычные митрополичьи округа или епархии.

В настоящее время наши диптихи знают три автономных Церкви: древнюю Синайскую, первый и единственный епископ которой с титулом архиепископа Синайского, Фаранского и Раифского получает хиротонию от Патриарха Иерусалимского, а также Финляндскую Церковь, кириархальной для которой ныне является Константинопольский Патриархат, и наконец, автономную Православную Церковь в Японии: Ее мать — Русская Православная Церковь. Украинская Православная Церковь, в 1990 г. получившая самостоятельность, но сохранившая юрисдикционную связь с Русской Церковью, по статусу своему близка к автономии, хотя в томосе Патриарха Московского и всея Руси Алексия II о даровании ей самостоятельности термин “автономия” не употреблен.



Поместные церкви и высшее управление в них.

(канонические основания; исторический очерк)

Образование поместных Церквей.

Древние митрополии. Каждая автокефальная поместная Церковь представляет собой совокупность нескольких епископий, поэтому она должна иметь органы своего единства, наделенные административной властью, возвышающейся над властью отдельных епископов. Посредством своих органов высшего управления поместная Церковь поддерживает постоянные отношения с другими автокефальными Церквами, иными словами, высшая церковная власть представляет собой орган общения поместной Церкви со Вселенским Православием.

Самой ранней в истории формой объединения нескольких епископий в одну поместную Церковь были Церкви отдельных провинций Римской империи, таких, как Вифиния, Ликия, Египет, Понт. Епископы главных городов этих провинций именуется в 34-м Апостольском правиле “первыми епископами.”

В эпоху гонений христианство распространялось по провинциям из их центров, где христианские общины часто были устроены самими апостолами или мужами апостольскими, подобно Церквам Антиохии, Рима, Коринфа, Ефеса. Христианские общины, обязанные своим рождением епископам и проповедникам из апостольских Церквей провинциальных столиц — митрополий (по-гречески — “μητροπολις” — “город-мать”), чтили эти Церкви как своих матерей, признавали для себя их авторитет, а в известном смысле и юрисдикцию предстоятелей материнских церковных общин. Так складывались первые поместные Церкви, возглавляемые автокефальными первыми епископами.

“Первый епископ” на языке 34-го Апостольского правила (и в 9-м правиле Антиохийского Собора, близком, если не прямо тождественном ему по содержанию), именуется уже митрополитом. В канонических памятниках впервые этот титул встречается в правилах I Никейского Собора (прав. 4, 6, 7).

По мнению профессора Н. А. Заозерского, указанными канонами вводилось новое церковное устройство, и митрополиты — это вовсе не новое наименование древних первых епископов-примасов, а иерархи, области которых входили в состав более обширных округов, находившихся в юрисдикции древних примасов. “Митрополит, — пишет он, — явился посредствующей инстанцией между епископом и примасом.”²⁴⁹

В 6-м правиле 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 свидетельство того, что “законодатель оставил неприкосновенным древнее синодально-примасское устройство всюду, где оно уже образовалось и имело свое прошлое; примас оставался с прежним своим значением во всем своем округе; следовательно, синодально-митрополитское устройство вводилось как новая централизующая церковное управление организация только в качестве дополнения прежде существовавшего устройства, а отнюдь не как заменяющая его форма.”²⁵⁰

На деле, однако, как это установлено церковными историками и канонистами, права Александрийского епископа в эпоху I Никейского Собора были именно правами митрополита, несмотря на всю обширность его области; ибо между Александрийским епископом и



епископами других городов Египта, Ливии, и Пентаполя не было посредствующих инстанций.²⁵¹

Что же касается особого авторитета Александрийского престола, то его нельзя выводить из прав примаса и сводить к этим правам. Высокий авторитет кафедры св. 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.

“Примас,” “первый епископ” — это не титулы, а всего лишь архаические уже для IV века наименования первых епископов, которые в Никейскую эпоху почти повсеместно стали именоваться митрополитами. Косвенное свидетельство того, что примас — это не титул, находим в 48-м правиле Карфагенского Собора: “Епископ первого престола да не именуется экзархом иереев, или верховным священником, или чем-либо подобным, но токмо епископом первого престола.” Для Отцов Карфагенского Собора в высшей степени характерна была тенденция противостоять стремлению влиятельных епископов, прежде всего Римского, “вносить дымное надмение мира в Церковь Христову” (Послание Африканского Собора к Келестину, папе Римскому). Титулы экзарха или верховного священника отвергаются Отцами Собора, и им предпочитается наименование Первоиерарха первым епископом (примасом), поскольку оно заключает в себе лишь реальное описание положения первоиерарха среди прочих равных ему епископов, в нем для Отцов Карфагенского Собора еще не было заметно характера титула. В противном случае, если бы титул примаса обозначал епископа, имеющего власть высшую, по сравнению с властью митрополитов, зачем понадобилось бы предпочитать его иным титулам?

Хронологически появление титула “митрополит” действительно совпадает с Никейской эпохой; это, однако, вовсе не свидетельствует о том, что 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-метрополий постепенно закрепилось наименование митрополитов. Ими стали те же “первые епископы всякаго народа” (Апост. 34), ибо деление империи на провинции сохранило следы этнической карты недавнего прошлого. Так, название провинции Галатия происходит от населявшего ее народа — эллинизированных галатов, а Фригии — фригов.

Экзархаты.

Новый этап в процессе укрепления поместных Церквей приходится на середину IV столетия. В 6-м каноне Сардикийского Собора впервые упоминается сан экзарха (слово “экзарх” известно было, конечно, и ранее, но употреблялось оно лишь в отношении лиц, облеченных гражданской властью). Однако нет оснований утверждать, что под экзархом Отцы Собора подразумевали епископа, наделенного иной властью, чем митрополит. Скорее, как это следует из содержания 6-го правила, экзарх и есть митрополит.

Однако в 9-м и 17-м канонах Халкидонского Собора находим уже совершенно иное: “Аще же кто будет обижен от своего митрополита, да судится перед экзархом великия области, или пред Константинопольским престолом” (17 прав.).

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 дру-



гие 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 заключает в себе многие области.” Из толкований Вальсамона видно, что в его время значение титула экзарха изменилось, и в своем новом значении он уже не давал ключа к разгадке древнего экзаршества: “Это преимущество экзарха, — продолжает Вальсамон, — ныне не имеет действий; ибо хотя некоторые из митрополитов и называются экзархами, но не имеют у себя в подчинении других митрополитов, состоящих в округах. Итак, вероятно, в те времена были какие-нибудь другие экзархи округов.”

Именно так. Экзархи, о которых говорится в 9-м и 17-м правилах Халкидонского Собора, были епископами церковных диоцезов, которые, как показала история, явились эфемерным образованием, а вернее, всего лишь промежуточным этапом на пути к оформлению более крупных церковных образований — Патриархатов.

Становление Патриархатов.

Процесс церковной централизации направлен был на то, чтобы привести церковную организацию в соответствие с тем новым административным делением, которое сложилось в IV столетии. При св. равноапостольном Константине Великом империя была разделена на четыре префектуры: Италию, Галлию, Иллирик и Восточную префектуру, самую обширную из всех. Вместе с Иллириком префектура Восток составляла грекоязычную половину государства, а Италия и Галлия — латиноязычную.

В том же IV веке префектуры были, в свою очередь, разделены на диоцезы, во главе которых стояли назначаемые императорами и подчиненные префектам викарии. Восточная префектура была разделена на 5 диоцезов: Восток (в узком смысле слова) со столицей в Антиохии — в этот диоцез вошли Сирия, Палестина, Аравия и Месопотамия; Египет с Ливией и Пентаполем (главный город — Александрия); Азию (с центром в Ефесе), объединившую провинции, расположенные в юго-западной части Малой Азии; Понт со столицей в Кесарии Каппадокийской, занимавший северо-восточную часть Малоазийского полуострова и Армянское нагорье; и Фракию (восточная оконечность Балканского полуострова с центром в Ираклии), на территории которой находилась и новая столица империи — Константинополь.

Иллирийскую префектуру с центром в Фессалониках составляли два диоцеза; Македония и Дакия. Итальянская префектура включала в себя Италию, Африку (со столицей в Карфагене) и Западный Иллирик (западную часть Балкан). В Галльскую префектуру входили Галлия, Испания, Британия и Мавритания. Обе имперские столицы — Рим и Константинополь — изъяты были из областного подчинения.

Подобно тому, как деление империи на провинции послужило основанием для образования митрополичьих областей, так введение диоцезальной организации гражданского управления привело к объединению митрополий в более крупные церковные области, первые епископы которых назывались “экзархами,” а еще чаще “архиепископами.”

Процесс укрупнения поместных Церквей на этом не заканчивается. Исключительным положением Константинополя, “города царя и сената,” обусловлено и его церковное возвышение. Несмотря на возражения Рима, уже II Вселенский Собор постановил: “Констан-



тинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть новый Рим” (3 прав.). Этот Собор включил в юрисдикцию Константинопольского епископа, помимо Фракийского, также Азийский и Понтийский диоцезы (прав. 28). В латинской половине империи власть Римского епископа распространилась вначале на Италию, кроме Равенской и Миланской Церквей, а затем и на весь Запад. Уже Никейский Собор предоставил первенство чести в Палестине епископу Элии-Иерусалима, Матери всех Церквей (прав. 7). Впоследствии это привело к полной самостоятельности, к автокефалии Иерусалимской Церкви. В границах своего диоцеза осталась Александрийская Церковь.

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 равная преимущества с престолом древняго Рима и, якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем: после же онаго да числится престол великаго града Александрии, потом престол Антиохийский, а за сим престол града Иерусалима.”

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 следующим епископам, “...столицу и Фракию — Нектарию Константинопольскому, Понтику — преемнику Св. Василия Великого по кафедре Каппадокийской — Элладию, Григорию Нисскому и епископу Мелитинскому в Армении — Огрею; Азийский округ разделили между собой Амфилохий Икнийский и епископ Антиохии Писидийской Оптим. Египетские Церкви поручены Тимофею Александрийскому, а управление Церквами восточного округа вверено епископам онога Пелагию Лаодикийскому и Диодору Тарсийскому, с сохранением преимуществ Церкви Антиохийской, предоставленных присутствовавшему тогда на Соборе Мелетию.” Этих епископов Сократ именует Патриархами.²⁵²

Вероятно, первым официальным документом, в котором слово “патриарх” употреблено как высший иерархический титул, является “Конституция” Зенона от 477 года.²⁵³

В канонах титул Патриарха появляется спустя столетие, впервые в 7-м правиле Трулльского Собора: “Поелику мы уведали, что в некоторых Церквах диаконы имеют церковные должности, и посему некоторые из них, попустив себе дерзость и своеволие, председатель пресвитерам, того ради определяем: диакону, аще бы имел и достоинство, то есть, какую-либо церковную должность, не занимати места выше пресвитера; разве когда, представляя лице своего Патриарха или митрополита, прибудет во иной град для некоего дела...”

В IX веке сложилось своеобразное учение о пентархии, о том, что в Церкви может быть лишь пять Патриархов, подобно тому как есть только 5 чувств, и вся Вселенная должна быть поделена между ними. Теорию “пентархии” отстаивал Антиохийский Патриарх Петр; его рассуждение на этот предмет было внесено в “Синописис” Стефана Ефесского, а оттуда, через Аристина, — в “Кормчую” св. Саввы и, следовательно, — в нашу печатную “Кормчую” (гл. 40). Странником этого курьезного учения был и знаменитый Вальсамон.

Теория “пентархии,” лишенная и канонических, и исторических оснований, давала впоследствии грекам-филетистам мнимые доводы в отстаивании церковной гегемонии над



негреческими Православными Церквями. Тенденция, выразившаяся в этой теории, существует и ныне. Данное обстоятельство может послужить причиной осложнений во взаимоотношениях Восточных Патриархатов и поместных Церквей, получивших автокефалию во второе тысячелетие от Рождества Христова.

Между тем уже III Вселенский Собор, подтвердив в своем 8-м правиле автокефалию Кипрской Церкви, которую оспаривала Антиохия, не оставил никаких разумных церковных оснований для развития учения об исключительных преимуществах пяти первых Престолов христианского мира. Поучительно положение, которым оканчивается это правило: “То же да соблюдается и в иных областях, и повсюду в епархиях; дабы никто из боголюбивейших епископов не простирал власти на иную епархию, которая прежде и сначала не была под рукою его, или его предшественников; но аще кто простер, и насильственно какую епархию себе подчинил, да отдаст оную: да не преступаются правила Отец; да не вкрадывается, под видом священнодействия, надменность власти мирския; и да не утратим по малу, неприметно, тоя свободы, которую даровал нам Кровию Своею Господь наш Иисус Христос, освободитель всех человеков.”

Новые автокефальные Церкви.

Помимо древней Кипрской Церкви, искони автокефальной, и учрежденной при императоре св. Юстиниане автокефальной архиепископии Новой Юстинианы, с конца I тысячелетия по Р.Х. образуются новые автокефальные Церкви. Главы их со временем удостаиваются Патриаршего сана.

Образование новых поместных Церквей было связано со славянской колонизацией Балкан и обращением славянских народов в христианство. Так, при царе Болгарском Симеоне, преемнике Крестителя болгар св. царя Бориса, Болгарская Церковь обрела фактическую независимость от Вселенского Патриархата, а в 927 г. Константинопольская Церковь признала ее автокефальный статус и патриаршее достоинство ее Предстоятеля Дамиана. Правда, после разгрома Болгарии императором Василием Болгаробойцем Болгарская Церковь утратила Патриаршее возглавление. Новым ее главой стал тогда архиепископ Охридский, который мыслился как правопреемник древних архиепископов Новой Юстинианы. Патриаршество восстановлено было в Болгарии вместе с ее национально-государственным возрождением в XIII веке, когда Константинопольский Патриарх вместе с другими Восточными Патриархами даровал архиепископу Тырновскому Патриарший титул. Вторично болгарская церковная автокефалия была утрачена после гибели Болгарского государства под натиском османских турок. 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 г., вначале, правда, самочинно и с нарушением канонів, что повлекло за собой прекращение евхаристического общения новообразованного Болгарского экзархата с другими Православными Церквями. Лишь в 1945 г. болгарская схизма была преодолена, а с 1953 г. Болгарская Церковь, как и в средневековье, возглавляется Патриархом.

Подобно Болгарской, и Сербская Церковь в своей истории пережила несколько трагических разрывов. Самостоятельная архиепископия была учреждена в Сербии в начале XIII столетия, при сыне великого жупана Неманя Стефане Первовенчанном. Автокефальным архиепископом стал младший сын Неманя — афонский инок св. Савва. В 1346 г., при короле Стефане Душане, собором сербских епископов архиепископ Печский Иоанникий



был возведен в сан Патриарха. За этим последовала анафема со стороны ревниво охранявшей свои преимущества Константинопольской Патриархии. Анафема была снята в 1374 г., в самый канун османского порабощения Сербии. В 1766 г. Османской Портой упраздняется Печская Патриархия, а все сербские епархии передаются в подчинение Патриарху Константинопольскому. И только в 1879 г., после восстановления Сербской государственности, Сербская Церковь возвратила себе автокефальный статус. В 1710 г. Печская Патриархия даровала автокефалию митрополиту Карловацкому, главе Православной Церкви на территории католической Хорватии, входившей в состав Австрийского государства. После венгерского восстания 1848 г. митрополиты Сремских Карловцев стали носить титул Патриархов. А в 1920 г., вслед за государственным объединением сербов, хорватов, словенцев и македонцев в единое государство, в единый Сербский Патриархат объединены были и ранее самостоятельные Церкви народов Югославии.

Русская Православная Церковь — дочь Константинопольского Патриархата — стала автокефальной в 1448 г.

Румынская Церковь обрела автокефальный статус в 1865 г. после обретения румынским народом государственной независимости. В 1925 г. Предстоятель Румынской Церкви Мирон был возведен в сан Патриарха.

История Грузинской Церкви решительно отличается от истории Балканских Церквей, в которой много параллельных линий. Грузинское христианство значительно древнее славянского. Уже в IV веке, благодаря апостольскому подвигу св. Нины, грузинский народ был просвещен учением Христа. Под влиянием св. равноапостольной Нины новую веру принял Грузинский царь Мириан. В отличие от славянских Церквей, матерью Грузинской Церкви была не Константинопольская, а Антиохийская Церковь. В 467 г. Предстоятель Иверской Церкви, кафедра которого находилась в Мцхете, получил от Антиохийского престола титул католикоса. Этим титулом именовались Первоиерархи Церквей, территориально находившихся за восточными границами Византийской империи. Первое упоминание сана католикоса восходит к 410 г. Католикосом был тогда епископ Селевкии Вавилонской, возглавлявший Церковь в Персидской державе и находившийся в юрисдикции Архиепископа Антиохийского (позднее и теперь именуемого Патриархом Востока), однако с очень широкой автономией, поскольку из-за почти постоянных военных действий на византийско-персидской границе связи католикосата с Антиохийской кафедрой были затруднены. Католикосами именовются также Патриархи Армянской церкви, отделившейся от Вселенского Православия после Халкидонского Собора. Католикосы Грузинской Церкви с середины VIII века стали фактически самостоятельными Первоиерархами, хотя автокефалия Грузинской Церкви не была признана ни в Антиохии, ни в Константинополе. В XIV столетии в Западной Грузии был образован новый католикосат с резиденцией вначале 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 г., когда численность населения в прошлом, во время царицы св. Тамары, великого государства сократилась до нескольких десятков тысяч, грузинский народ увидел свое спасение в подданстве России. В 1801 г. Грузия была присоединена к Российской Империи. Вскоре после этого, в 1811 г., упраздняется и грузинская церковная автокефалия. Вместо ушедшего на покой католикоса Антония V Святейший Синод назначил в Грузию экзарха. В 1917 г. Грузинская Церковь восстановила свой автокефальный статус, который, однако, не был признан ни Поместным Собором 1917—1918 гг., ни новоизбранным Патриархом св. Тихоном. Предстоятель



Грузинской Церкви получил титул Католикоса-Патриарха. Каноническое общение между Русской и Грузинской Церквями было восстановлено в 1943 г.

Диптихи.

Ныне Вселенская Православная Церковь включает девять Патриархатов. В порядке диптиха это: Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский, Московский, Грузинский, Сербский, Румынский и Болгарский Патриархаты; 6 автокефальных Церквей возглавляются архиепископами (Кипрская, Элладская и Албанская) и митрополитами (Православные Церкви в Польше, в Чехо-Словакии и в Америке).

История образования поместных Церквей не оставляет возможности для догматизации преимуществ тех или других кафедр. Сами каноны (3 прав. II Всел. Собора; 28 прав. IV Всел. Собора) говорят о политических, и, следовательно, исторически преходящих основаниях возвышения престолов. Гражданское положение города определяет 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 кафедр могут сохраняться длительное время и после падения политического значения города.

Рим отвергал в древности и отвергает ныне политическую обусловленность ранга церковной кафедры. Еще в эпоху церковного единства Востока и Запада западные Отцы и епископы Рима основания для преимуществ одних престолов перед другими видели, главным образом, если не исключительно, в апостольском происхождении Церквей.

Появление этой доктрины объясняется особенностями церковной истории Запада. Как писал П. В. Гидулянов, “ввиду отсутствия на западе общин, основанных апостолами, ввиду того, что здесь единственной такой общиной был Рим, первенствующее положение римского епископа выводили из основания Римской церкви апостолами и в особенности Петром, князем апостолов.”²⁵⁴ Что же касается Востока, то к нему это западное учение неприменимо: происхождение Коринфской Церкви ничуть не менее почтенно, чем происхождение Церкви Александрийской; между тем Коринфские епископы никогда не претендовали на равную честь с Александрийской.

Однако общепринятая на Востоке тенденция объяснять церковный ранг кафедры политическим положением города вполне распространяется и на Запад: Рим — это первопрестольная столица империи, Карфаген — столица Африки, Равенна — резиденция Западно-Римских императоров. Таким образом, восточная точка зрения, прямо выраженная в 28-м правиле Халкидонского Собора, имеет все основания притязать на общецерковную значимость.

Устройство высшего управления поместных Церквей.

В ходе истории поместные Церкви становились все 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 всякаго 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 раз-



суждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святой 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 честию, превращать оную в преобладание, действовать самовластно и без общего согласия своих сослужителей делать что-либо указанное выше, или подобное тому.”

Большая часть правил, конкретизирующих права и обязанности первоиерарха — главы поместной Церкви, — относятся к IV в.— первой половине V в., поэтому обычно первый епископ именуется в этих канонах митрополитом.

Правило 9-е Антиохийского Собора, по сути, представляет собой развернутый перефраз 3-го Апостольского правила. 16-й и 20-й каноны Антиохийского Собора и 19-е правило Халкидонского Собора возлагают на митрополита обязанность созывать Поместные Соборы и предоставляют ему право председательствовать на них. 4-й и 6-й каноны 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. 63-е правило Карфагенского Собора предусматривает посещение первоиерархом подчиненных епископий, иными словами, дает ему право визитации.

Наконец, согласно 14-му правилу Двукратного Собора, подчиненные первоиерарху епископы обязаны возносить его имя за богослужением: “Аще который епископ, — гласит канон, — поставляя предлогом вину своего митрополита, прежде соборнаго разсмотрения, 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 тенденции.²⁵⁵

В правилах, однако, определены и границы власти Первоиерарха. В делах, касающихся всей поместной Церкви, он не может решать ничего важного без согласия собора епископов (Апост. 34, 74; Антиох. 9, 19). Первоиерарх избирается и поставляется собором зависящих от него епископов; и в случае печальной необходимости подлежит их суду (1-е прав. Ефесск. Соб.). В парикии подчиненного ему епископа первоиерарх мог действовать лишь как административная власть, но не как архиерей: он не вправе был здесь ни рукополагать, ни учить, ни совершать каких-либо архиерейских действий без согласия местного епископа (Кормч. гл. 58; Ответ еп. Кипрского Иоанна III). 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, о чем с замечательной глубиной и силой говорил Патриарх Сергей при его наречении во епископа: “Само епископское служение в его суц-



ности... всегда и всюду остается одним и тем же апостольским служением, совершается ли оно в великом Царьграде или в ничтожном Сасиме.”²⁵⁶

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 прав.). По зову первоиерарха все епископы обязаны являться на указанное им место. Отсутствующие без уважительной причины подлежат прещениям (IV Всел. 19; Карф. 87; Трулл. 8).

Чтобы постановления Собора имели законную силу, он, согласно канонам, должен состоять не менее чем из 3 иерархов — митрополита и двух епископов (Антиох. 16, 20). Карфагенский Собор в своем 12-м правиле предусматривает присутствие 12-ти епископов для суда над епископом, 6-ти для суда над пресвитером, 3-х для суда над диаконом. Но в судебной практике Древней Церкви это правило не считалось обязательным. В случае, если бы местные гражданские начальники воспрепятствовали епископу явиться на собор, то, согласно церковным канонам, они подлежат отлучению (VII Всел. 6), а на основании 137-й новеллы Юстиниана такие начальники отстранялись от своей должности. К компетенции собора относятся все дела, касающиеся церковной области, однако, естественно, решаться эти дела должны на общецерковных основаниях, в соответствии с догмами и канонами; в противном случае поместная Церковь рискует отпасть от католического единства. По определению VII Вселенского Собора, вопросы, относящиеся к ведению соборов, разделяют на “канонические” и “евангельские.”

Согласно толкованию Вальсамона, “канонические предания суть: законные и незаконные отлучения, определения клириков, управление епископским имуществом и такое, то есть все, относящееся к области церковного управления и суда, а евангельские предания и Божий 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 догмах благочестия.”

Поместный Собор является также и судебным учреждением. Он представляет собой первую инстанцию при рассмотрении споров между епископами о границах их областей (IV Всел, 17; Трулл. 25), по жалобам клириков на чужого архиерея (IV Всел. 9) и по жалобам на епископов с обвинением их в действиях, несовместимых с достоинством архиерейского сана (Ант. 12). А для всех мирян и клириков, в отношении которых епископ изрек приговор об их отлучении, Поместный Собор представляет собой вторую апелляционную инстанцию (I Всел. 5; Ант. 6, 14, 15).

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, они имеют право ставропигии, т.е. посылая свой патриарший крест при



основании храма ими монастыря, патриархи 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 непisanом обычае, который с незапамятных времен и поныне имеет в церкви силу правил.”

Канонические постановления об избрании митрополитов распространились вначале и на избрание Патриархов. Впоследствии право утверждения Патриархов присвоили себе светские государи. В 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 хартофилакс дворца. Собор избирал трех кандидатов, которые и предлагались благоусмотрению императора. Император избирал одного из них. Затем следовала интронизация новоизбранного. Император посылал ему мантию и панягию 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.”²⁵⁷ На упреки тех, кто возражал против участия императора в поставлении Патриархов, Симеон Солунский отвечал так: “Совсем не император поставляет Патриарха, а собор, император, будучи благочестивым, принимает лишь участие в этом и не потому только, что он защитник Церкви и помазанник Божий, но чтобы, принимая в этом участие, дать большую силу тому, что делает Церковь.”²⁵⁸ Католическим богословием и канонистами практика участия императора в поставлении Патриархов и епископов используется как аргумент в противорасправославной полемике. Между тем, как отмечал епископ Никодим (Милаш), “в древнее время, много ране, чем явилось участие византийских императоров в поставлении Константинопольского Патриарха, западные государи при избрании римских пап пользовались правом утверждения. Об этом свидетельствуют постановление императора Гонория, который в 418 г. подтвердил собор Бонифация I и отвергнул собор Евлавия; эдикт Одоакра 484 г. о том, что никакой выбор папы не может быть *sine nostrae consultationae* (без совещания с нами. — В. Ц); закон Теодориха, подтверждающий эдикт Одоакра в этом отношении. После определения Латеранского собора 1179 г., которым избрание пап было вверено исключительно коллегии кардиналов, право утверждения папского избрания со стороны государа получило отрицательный характер и превратилось в право запрещения избирать лицо, против которого были западные государи.”²⁵⁹ Еще в XIX веке Австрийскому императору принадлежало право вето при избрании кандидатов на папский престол.

Равенство поместных Церквей.

Согласно канонам, все Патриархи признаются равными между собой. 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 католической 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 свв. Афанасия и Кирилла в защите Православия, тесный союз Александрии с Римом, установившийся со времени св. Афанасия, высокий авторитет александрийской богословской школы, превосходившей по своему научному уровню все остальные христианские школы империи — питали амбиции Александрийских пап. Но осуждение и низложение главы Александрийской школы Диоскора Халкидонским Собором положило конец этим несостоявшимся притязаниям.

С конца IV века на первое место выдвигается Константинопольский Патриарх. Благодаря политическому значению столицы Константинопольский Патриарх, к которому первому из всех епископов обращался император, приобрел существенные преимущества перед другими греческими Первоиерархами. Он получил статус посредника между императором и другими Патриархами. Являясь в столицу, Александрийский, Антиохийский или Иерусалимский Патриархи могли представляться царю только после предварительного доклада у Патриарха Константинополя. 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 царствующаго Константинополя, и пред ним да судится” (прав. 9). В конце VI века, со времени св. Иоанна Постника, Константинопольские первоиерархи усваивают себе титул Вселенских Патриархов, против чего тщетно протестовал папа Григорий Великий. Еще более отчетливо значение Константинопольских Патриархов как первоиерархов Греческого Востока, подобных Римским Патриархам латинского Запада, проявилось после того, как область Иллирика (занимавшая Балканский полуостров), в которой преобладало греческое население, вместе с грекоязычной в ту эпоху Сицилией, 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 еще 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” (μετα) здесь обозначает не честь, но время, подобное тому, как если бы кто сказал: по многом времени и епископ Константинополя получил равную честь с епископом Римскими. 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 пятой книге Василик, титуле 3-м, дает основание иначе понимать



эти правила, как они и были понимаемы этим императором. В ней говорится: “Поставляем, согласно с определениями Св. Соборов, чтобы Святейший папа древнего Рима был первым из всех иереев, а блаженнейший епископ Константинополя, Нового Рима, занимал второй чин после Апостольского престола древнего Рима и имел преимущество чести пред всеми прочими.” Итак, ясно видно, что предлог “по” означает умаление и уменьшение. Да иначе и невозможно было бы сохранять тождество чести по отношению к обоим престолом. Ибо необходимо, чтобы при возношении имен предстоятелей их один занимал первое, а другой — второе место, и в кафедрах, когда они сойдутся вместе, и в подписаниях, когда в них будет нужда.” С Зонарой во всем согласен и Вальсамон. Однако в “Кормчей Книге” получила отражение точка зрения Аристина. В толковании “Кормчей” сказано: “А аще рече правило, ... не о том глаголет, якоже римскому честию больше быть, но о сказании времени се речено есть. Якоже бы некто, якоже се рек во многих летах равняя чести римскому епископу и Константина града епископ сподобися.”

В поддержку притязаний Константинопольских 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 г. Завоеватель Ромейской державы Мухаммед II признал Патриарха Геннадия Схолария главою всей “райи” — христианских 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.

Подобно высшей церковной власти в древних автокефальных митрополиях, в Патриархатах церковная власть осуществлялась 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 ἐνδύμουσα). Он собирался из митрополитов и епископов, приезжавших в столицу по делам своих Церквей, и порой проживавших в ней по нескольку 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.



Высшее управление русской церкви до конца XVII века.

Русская Церковь как часть Константинопольского Патриархата.

До середины XV столетия Русская Церковь, получившая свое начало от Греческой, не была автокефальной, а находилась в юрисдикции Константинопольского Патриархата. 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.”²⁶⁰ 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 получила было самостоятельность, или независимость.”

Впрочем, сам ученый замечает: “Наше предположение эпизода автокефалии не имеет особенной твердости, и мы не настаиваем на нем усиленным образом.”²⁶¹ 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. Несмотря на то, что Русь была независимым государством с огромной территорией, превосходившей в ту пору размеры Византийской империи, и более чем с 5-миллионным населением (а по тем временам это численность населения великой страны), до середины XV века она находилась в юрисдикции Церкви-Матери — Константинопольского Патриархата — как одна из его митрополий.

Однако 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.) — 77-е. Рядовые митрополии Константинопольского Патриархата, занимавшие более почетные места в росписях, по числу православных жителей зачастую уступали не только всей Киевской митрополии, но и нашим отдельным епархиям.

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 или Понта, т.е. варварами, земля которых примыкает к этим диоцезам, — это, конечно, вряд ли справедливо, но как Церкви-Матери Константинопольскому Патриархату принадлежало законное право определять статус рожденной от нее 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 курьезом, однако для средневекового правового сознания, которому был чужд племенной, национальный сепаратизм, который был унитарной, космической 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 своем труде “О церемониях” Константин Багрянородный писал, что к болгарским царям следует обращаться так: К любезному и вдохновенному нашему сыну — архонту христианского народа болгар (De ceremoniis, 690).”²⁶²

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, но фикцией, глубоко укорененной в правосознании христианского средневековья.

Существует крайне любопытный исторический документ, относящийся, правда, к более поздней эпохе, но превосходно иллюстрирующий притязательность византийского правосознания. В конце XIV века, когда Ромейская держава включала в себя лишь столицу с ее ближайшими окрестностями, великий князь Московский Василий Дмитриевич велел митрополиту возносить имя императора за богослужением на том основании, что “русские имеют Церковь, а царя не имеют и знать не хотят.” Слух об этом нововведении дошел до Константинополя, и Патриарх Антоний направил великому князю Василию грамоту, в которой писал: “Это нехорошо. Святой царь занимает высокое место в Церкви, он — не то, что другие местные князья и государи. Цари вначале упрочили и утвердили благочестие во всей вселенной, цари собирали Вселенские Соборы; они же подтвердили своими законами соблюдение того, что говорят божественные и священные каноны о правых догматах и о благоустройстве христианской жизни; много подвизались против ересей. За все это они имеют великую честь и занимают высокое место в Церкви. И если, по Божию попущению, язычники окружили владения и земли царя, все же до настоящего дня царь получает то же самое поставление от Церкви, по тому же чину и с теми же молитвами помазуется великим миром и поставляется царем и самодержцем ромеев, то есть всех христиан. На всяком месте, где только именуются христиане, имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имеет никто из прочих князей или местных властителей. Невозможно христианам иметь Церковь и не иметь царя... Если и некоторые другие из христиан присваивали себе имя царя, то все эти примеры суть нечто противоестественное, противозаконное, более дело тирании и насилия (нежели права). В самом деле, какие отцы, какие соборы, какие каноны говорят о тех? Но все, и сверху и снизу, гласит о царе природном, которого законоположения исполняются во всей вселенной и его только имя повсюду поминают христиане, а не чье-либо другое.”²⁶³ И Патриарх добился того, чтобы на Руси возобновлено было возношение “божественного” царского имени.



Константинопольскому Патриарху 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 все 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 Петр 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 г. помимо Киевской митрополии была основана независимая от нее 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 представления сведений о положении церковных дел на Руси и осуществляли высший надзор за их деятельностью. В патриаршей грамоте 1354 г. было сказано, что Киевский митрополит должен не реже, чем через два года являться с докладом в Константинополь или, по крайней мере, присылать своих уполномоченных;

в Константинополе окончательно разрешались споры, вспыхивавшие на Руси, например, о посте в среду и пятницу, если на эти дни приходятся великие праздники;

константинопольской Патриархии принадлежало и право суда над русскими митрополитами по жалобам на них со стороны епископов или князей, право получения денежной дани от митрополии, право ставропигии. Из Константинополя присылалось на Русь святое миро.

В эпоху удельной раздробленности власть общерусского митрополита, поставленного за пределами Русского государства, и 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,” т.е. 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 нем. Как общие пастыри всей Русской земли, митрополиты имели также право административного надзора за всеми епархиями Русской Церкви; вместе с Собором они вершили суд над епископами (в отдельных случаях митрополит производил суд единолично). Все епархии Русской Церкви платили своим первоиерархам дань.

Русская Церковь 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 г. Собором русских епископов без утверждения Патриарха. С тех пор, даже после падения унии на греческом Востоке, русские митрополиты посвящались самостоятельно собором русских епископов и для поставления в Константинополь больше не ездили. После завоевания Византии турками для русских, освободившихся от Золотоордынского ига, стало невозможным оставаться в церковной зависимости от Константинопольского Патриарха, оказавшегося в неволе у “поганных агарян.”

Историки предполагают, что некоторое время после учреждения автокефалии митрополия находилась под отлучением Патриарха, но позже в Константинополе смирились с совершившимся фактом, хотя официально автокефалию Русской Церкви не признавали. Об этом 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 еще не признавал ее автокефальной, но нужда заставляла Патриархов обращаться в Москву за милостыней, и между Константинопольской Патриархией и Московской митрополией вскоре после 1448 г. восстановилось церковное общение.

Мнение Н. С. Суворова о том, что в XVII веке во время суда над Патриархом Никоном и даже еще при Петре I автокефалия Русской Церкви не понималась “в том неограниченном и безусловном смысле, в каком она понимается теперь,”²⁶⁴ основано на искаженном 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 федерация 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, не свидетельствует о неполной 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 свидетельствовали о свойственных им неосновательных, но традиционных притязаниях 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 во все 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.

Св. Иона, первый автокефальный русский первоиерарх, имея резиденцию в Москве, носил еще титул митрополита Киевского и всея Руси. Преемник 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 в. она оставалась зависимой от Константинопольского Патриархата.

Права автокефальных Московских митрополитов относительно подчиненных ему епархий соответствовали канонам (Апост. 34, 16, 20; I Всел. 4, 6; Ант. 9; IV Всел. 9, 19). 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 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 г. — о продолжении пасхалии на 8 тысячу лет; 1503 г. — против жидовствующих и о монастырском землевладении; 1577 и 1549 гг. — о канонизации русских святых и 1551 г. — издавший свод законов об устройении церковного порядка — “Стоглав.” Соборы созывались также и для решения текущих дел: рукоположения епископов на вдовствующие кафедры, суда над архиереями.

Русская Церковь в эпоху Патриаршества.

В 1589 г. при царе Федоре 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 мае 1590 г. 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 доставлении 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 Константинограда, как и другие патриархи держат; во-вторых, Патриаршее имя и честь дано и утверждено ныне не одному только господину Иову, но произволяем, чтобы по нем поставлялись Московским Собором Патриархи в России по правилам, как началось от сего сослужебника нашего смирения и во Св. Духе возлюбленного брата нашего Иова. Для того и утверждена сия уложенная грамота на память во веки, лета 1590, месяца мая.²⁶⁵ Грамоту подписали Патриархи: Константинопольский, Антиохийский, Иерусалимский (Александрийская кафедра тогда вдовствовала); и участвовавшие в деяниях Собора 42 митрополита, 19 архиепископов и 20 епископов. Таким образом, Московскому Патриарху указано было 5 место в диптихе, после Восточных Патриархов. Грамота об учреждении Патриаршества в России помещена в начале “Кормчей книги.”

От Восточных Патриархов Русский Первосвятитель отличался прежде всего тем, что при нем 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 епархиальными епископами и митрополитами. Сан митрополита, присвоенный после поставления Патриарха архиереям Новгородскому, Ростовскому, Казанскому и Крутицкому, являлся у нас с этих пор простым титулом; по своим властным полномочиям эти архиереи оставались теми же епископами, какими были и другие владыки. Митрополичьих округов в Русской Церкви не существовало никогда.

Вопрос об образовании таких округов ставился у нас на Большом Московском Соборе в 1667 г. Восточными Патриархами и на Соборе 1682 г. царем Федором Алексеевичем, но в обоих случаях был отклонен. Русские архиереи подали челобитную царю Федору, умоляя его не делать архиепископов и епископов подвластными митрополитам, “дабы в архиерейском чине не было какого церковного разногласия и меж себя распри и высокости.”²⁶⁶ Единственным следствием предложения царя Федора 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 настояльные грамоты духовным лицам, получавшим рукоположение от Патриарха, благословенные грамоты на сооружение церквей, а также вершился суд над клириками и мирянами. Казенный приказ распоряжался сборами, поступающими в Патриаршую казну. Дворцовый приказ ведал хозяйством Патриаршего дома; в его подчинении находились все светские чиновники Патриарха. Персонал приказов составляли духовные и светские лица. Казенным приказом заведовал архиерейский казначей, обыкновенно из монахов. В Дворцовом приказе сидели светские чиновники — патриаршие бояре и дьяки. Патриарший Разряд до Большого Московского Собора 1667 г. тоже находился в ведении светских начальников — боярина с дьяками и подьячими. Однако Собор счел неприличным, 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 Собор 1667 г. своим постановлением напомнил о древнем каноническом правиле о двукратном созывании Соборов в течение года (Апост. 37). Самым важным 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 г. 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 приобрел вопрос об участии царя в церковных делах. Уже в конце XV века после падения Константинополя и в связи с женитьбой Ивана 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 Елизамова монастыря Филофей в посланиях к Василию III и Ивану III, к дьяку Мисюре Мунехину приходит к выводу о том, что центр последней монархии Римской переходит из одного Рима в другой: из нового Рима, Константинополя, после “соединения греков с латынью 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 поднебесной Христианом царь.”²⁶⁷

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 серьезных 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.

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 серьезную 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.



Высшее управление русской церкви в синодальную эпоху.

Учреждение Святейшего Синода.

“Духовный регламент.” В 1700 году скончался Патриарх Адриан. Во главе Русской Церкви был поставлен митрополит Рязанский Стефан Яворский со званием “Экзарха, блюстителя и администратора Патриаршего Стола,” или Местоблюстителя Патриаршего Престола. В условиях затянувшегося на 20 лет Местоблюстительства Петр I обдумывал идею о коренной реформе высшего церковного управления.

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 прошение на 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.”²⁶⁸ Епископу Псковскому Феофану (Прокоповичу) Петр велел составить проект создания новой Коллегии.

Проект этот под названием “Духовный регламент” был написан к февралю 1720 г. После утверждения его Сенатом и Освященным Собором, после сбора подписей под ним епископов и степенных монастырей “архимандритов и игуменов,” 14 февраля 1721 г. состоялось открытие новой Коллегии. В нее вошли митрополит Стефан в должности Президента, 2 вице-президента: архиепископы Феофан и Феодосий, 4 советника из архимандритов, 4 асессора из пресвитеров и 1 из “греческих черных священников.” Уже на первом заседании Духовной Коллегии встал вопрос о молитвенном возношении нового церковного правительства, “Святейшее Духовное коллегиум” звучало несообразно. Предлагались другие варианты названия: “собрание,” “собор.” В конце концов остановились на греческом слове “Синод” — Святейший Правительствующий Синод. От первоначального названия высшего церковного правительства отказались и по административным соображениям: оно ставило его в один ряд с прочими коллегиями, которые, соответствуя появившимся позже министерствам, были подчинены Сенату. Для высшей церковной власти православной страны такой статус был явно неприличен. А Святейший Правительственный Синод, уже в силу своего названия, ставился наравне с Правительствующим Сенатом.

Основания для замены Патриаршего управления синодальным подробно изложены в предисловии к самому “Духовному регламенту:” 1) Собор скорее может найти истину, чем одно лицо; 2) определения, исходящие от Собора, авторитетнее, чем единоличные указы (в доказательство этого утверждения ссылаются 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 мщениа недовольных судом, а одно лицо может оказаться подверженным такому страху; 6) и несомненно, главное для Петра и Феофана: от соборного правительства государству нечего опасаться мятежей и смут, какие могут произойти от одного духовного правителя, ибо “простой народ не видит, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великого высочайшего пасты-



ря честию и славою удивляемый, помышляет, что таковой правитель есть второй государь, самодержцу равносильный или и больший его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство;²⁶⁹ 7) все члены Коллегии имеют равные голоса и все, не исключая и ее президента, подлежат суду коллегии, в то время как Патриарх мог бы не захотеть судиться у подчиненных ему епископов, и самый этот суд в глазах простого народа показался бы подозрительным и некрепким; так что для суда над Патриархом понадобилось бы созывать Вселенский Собор, что ввиду отношений России с турками весьма затруднительно; и наконец 8) соборное правительство должно стать школой духовного управления.

Для придания большего авторитета и каноничности новому церковному правительству Петр I обратился к Константинопольскому Патриарху Иеремии III с просьбой, чтобы он, по совещании с другими Патриархами, “учреждение духовного Синода за благо признать изволил.” В 1723 г. Иеремия прислал свою утвердительную грамоту, в которой извещал о признании Святейшего Синода своим “во Христе братом,” имеющим власть “творити и совершати елико четыре Апостольские Святейшие Патриаршие Престолы.”²⁷⁰ Аналогичные грамоты были получены и от других Восточных Патриархов.

Таким образом, Святейший Правительственный Синод был признан в качестве постоянного Собора, равного по власти Патриархам, и потому носящего титул Святейшего. В отличие от Синода при Восточных Патриархах, наш Синод не восполнял Патриаршую власть, а заменял ее, являясь как бы коллегиальным Патриархом. Равным образом он заменял и Поместный Собор как высший орган церковной власти. Упразднение первосвященнического 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 всякаго народа подобает знати перваго в них, и признавати его яко главу, и ничего превышающаго их власть не творити без его разсуждения... Но и первый ничего да не творит без разсуждения всех.”

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.

Еще 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.”²⁷¹ Эта присяга, оскорблявшая архиерейскую совесть, противная каноническим началам Церкви, просуществовала до 1901 года, почти 200 лет. В “Духовном регламенте” недвусмысленно провозглашалось, что “Коллегиум правительственный под державным монархом есть и от монарха уставлено.”²⁷² Монарх же с помощью соблазнительной игры слов вместо традиционного наименования его “помазанником” именуется в “Регламенте” “христом Господним.”

Святейший Правительствующий Синод, как и Сенат, действовал от имени государя, получал от него к исполнению Высочайшие указы и повеления по всем церковным делам. Все постановления Святейшего Синода вплоть до 1917 г. выходили со штампом “По указу Его Императорского Величества.” В государственных бумагах Церковная власть с тех пор стала именоваться “Ведомством Православного Исповедания,” наряду с другими ведомствами: военным, финансовым, судебным, внутренних дел.



Синодальная реформа в церковной литературе получила всестороннюю и справедливую критическую оценку, но в суждениях о ней не стоит все-таки впадать в однобокий критицизм. От него смог удержаться в своей продуманной, взвешенной оценке митрополит Московский Филарет: “Духовную коллегию, которую у протестанта перенял Петр, Провидение Божие и Церковный Дух обратили в Святейший Синод.”²⁷³

Реформа эта смутила церковную совесть иерархии, клира, народа. Тем не менее она была принята и законопослушным духовенством, и верующим народом, а значит, несмотря на ее 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 все-таки придавала подпись членов Синода — иерархов; штампель 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, канонизовать святых угодников. Синод издавал Священное Писание и богослужебные книги, а также подвергал верховной цензуре сочинения богословского, церковно-исторического и канонического содержания. Он имел право ходатайствовать перед Высочайшей властью о нуждах Русской Православной Церкви. Как высшая церковная судебная власть, Синод являлся судом первой инстанции по обвинению епископов в антиканонических деяниях; он также представлял собой и апелляционную инстанцию по делам, решавшимся в епархиальных судах. Синоду принадлежало право выносить окончательные решения по большей части бракоразводных дел, а также по делам о снятии сана с духовных лиц и об анафематствовании мирян. Наконец, Синод служил органом канонического общения Русской Церкви с автокефальными Православными Церквями, со Вселенским Православием. В домово́й церкви Первенствующего члена Синода за богослужением возносились имена Восточных Патриархов.

Помимо того, что Синод был центральным органом управления Русской Церкви, он являлся еще епархиальной властью для бывшей Патриаршей области, переименованной в Синодальную. Синод управлял ею через те же приказы, какие существовали и при Патриархах, переименованные, однако, в дикастерии (в Москве) и тиунскую контору (в Петербурге). Но после открытия Московской и Петербургской епархий в 1742 г., Синодальная область прекратила свое существование. В непосредственном ведении Синода от бывшей Синодальной области остались лишь Кремлевский Успенский Собор и ставропигиальные монастыри.



Изменения в составе Синода.

Состав Синода со времени его учреждения неоднократно подвергался основательным переменам. Уже при Екатерине I (1725-1727 гг.) он был разделен на два апартамента (1726 г.): духовный и экономический. Первый апартамент, в ведении которого оставлены были исключительно духовные дела, состоял из Первоприсутствующего (после кончины митрополита Стефана в 1722 г. новый президент Синода уже не назначался) и 6 членов. Экономический апартамент ведал земельными владениями монастырей и епархиальных домов и состоял из чиновников. При Екатерине I Синод перестал называться “Правительствующим” и стал “Духовным Синодом.” Впоследствии 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 населенных церковных земель от управления ими не была окончательно устранена церковная власть.

При императрице Анне (1730-1740 гг.) Синод состоял из 3 архиереев, 2 архимандритов и 2 протоиереев (настоятелей Кремлевских Успенского и Благовещенского соборов). По штатам 1764 г. в Синоде положено было состоять 3 архиереям, 2 архимандритам и 1 протоиерею.

По штатам, утвержденным в 1818 г., 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 приобрел 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 — так, зачастую, и экзарх Грузии. Другие архиереи, которые вызывались в Синод (по его представлению) указами императора на неопределенный срок, именовались “присутствующими в Синоде.” В XX веке в Синод стали вызывать протопресвитеров.

Обер-прокуроры Святейшего Синода.

В 1722 г. указом императора учреждается 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.”²⁷⁴

Со временем, особенно в XIX веке (при князе Голицыне, Протасове, Победоносцеве), права обер-прокурора были расширены настолько, что из чиновника, контролирующего ведение синодальных дел, как это было предусмотрено в Инструкции, он стал полномочным министром, ответственным перед императором не только за соблюдение юридической формы в деятельности Синода, но и по существу.

В круг обязанностей обер-прокурора входило; 1) наблюдение за исполнением государственных законов по Духовному ведомству и контроль за своевременным исполнением дел; 2) просмотр протоколов Святейшего Синода, прежде чем они будут приведены в исполнение; 3) представление докладов Синода императору и объявление Синоду Высочайших Повелений; 4) присутствие на заседании Государственного Совета и Комитете Министров по делам Православной Церкви; 5) через обер-прокурора осуществлялись все сно-



шения Синода с министрами и другими высшими светскими начальниками; 6) к нему на предварительные заключения поступали все рассматриваемые в Сенате дела, которые касались церковной недвижимости; 7) обер-прокурор являлся главным начальником для светских чиновников, состоявших на службе в Духовном ведомстве.

Как государственный сановник, равный по своим правам министрам, обер-прокурор имел при себе заместителя — товарища обер-прокурора и канцелярию, подобную департаментам при министерствах. Эта канцелярия была учреждена в 1839 г. Кроме канцелярии обер-прокурора, существовала еще Канцелярия Святейшего Синода, но и она подчинялась обер-прокурору. В ней рассматривались и подготавливались дела, которые утверждались Синодом.

Синодальные учреждения.

В 1839 г. во главе с синодальным обер-прокурором было учреждено хозяйственное управление, в ведении которого находилось все имущество и денежные средства Синода. В 1867 г. при Святейшем Синоде был открыт Учебный Комитет. Его Председатель и 9 членов назначались Синодом: председатель — непременно из духовных лиц, а члены — из духовных и светских. Причем светские члены утверждались Синодом по представлению обер-прокурора. Помимо постоянных членов к участию в деятельности Комитета Председателем приглашались и другие лица (с ведома Синода или обер-прокурора) из проживающих в Петербурге ученых и педагогов. Учебный Комитет осуществлял общее административное управление и научно-методическое руководство семинариями и духовными училищами.

В непосредственном ведении Синода находились также две синодальные конторы: Московская и Грузино-Имеретинская. Первая из них, под председательством Московского митрополита, а в его отсутствии — 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 12 Апостолов, синодальной ризницей и библиотекой. Кроме того, она ведала приготовлением святого мира.

Грузино-Имеретинская синодальная контора под председательством экзарха Грузии состояла из 4 членов: 3 архимандритов и 1 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.

Проекты преобразования высшего управления Русской Православной Церкви.

Каноническая ущербность синодальной системы отягощала совесть архиереев, клириков и мирян. Во второй половине XIX века необходимость преобразования церковного строя начинает обсуждаться публично. В 80-е гг. в епархиальных городах России — Петербурге, Киеве, Казани — проходят совещания епархиальных архиереев отдельных ре-



гионов, 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 гг. были изданы Манифесты, предоставлявшие широкие права иноверцам, инославным и старообрядцам, духовенство и церковная общественность встревожились тем, что Православная Церковь, находившаяся в течение 200 лет под жесткой опекой государственной власти, может оказаться в худшем положении, чем иноверцы и инославные религиозные объединения.

Об этом тогда заговорили с амвонов и на страницах церковной печати. Созыв Поместного Собора почти всеми в Церкви осознан был как необходимое, безотлагательное дело.

И сразу обнаружилось разногласия по поводу состава предстоящего Собора. В Петербурге образовалась “группа 32,” 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 счет епископата и монашества; монашествующих не епископов представители “группы 32” 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 г. в записке “группы 32” митрополиту Петербургскому Антонию (Вадковскому) — 200-летнее отсутствие соборов и современное положение высшей иерархии, не избираемой, как встарь, самими церквами, то есть клиром и народом самих вдовствующих церквей, обязательно требует участия на соборах низшей иерархии и мирян.”²⁷⁵

Обновленцы пугают своих оппонентов церковным расколом, который произойдет, если их требования о равноправном участии клириков и мирян в Соборе не будут приняты. “Епископы выработают и утвердят на 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 признает не соответствующим ни действительным ее потребностям, ни хранимому ею Преданию. Права или не права будет эта, невольно отрешенная от епископов Церковь, но раскол произойдет,”²⁷⁶ — 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 гла-



ве 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 твердая власть и над всеми нами.²⁷⁷ Епископ Антоний выступал за исключительно епископский состав ожидаемого Собора. В том же духе был составлен доклад Святейшего Синода, представленный государю в 1905 г.

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 Св. Апостол и Св. 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 (IV Всел. 19. Трулл. 8, VII Всел. 6, Карф. 14, 27, 87, 141, 142, Лаод. 40 и проч).²⁷⁸ 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.”²⁷⁹ Для этого архиепископ Сергей предлагал ввести в положение о Соборе такое условие: “Всякое постановление общего собора, достигнуто ли оно путем 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 всех присутствующих.”²⁸⁰

Несмотря на самые живые надежды на скорый созыв Собора, несмотря на то, что специально учрежденное Предсоборное присутствие подготовило материал для предстоящего Поместного Собора, царь счел созыв собора неблагоприятным. В 1912 г. материалы Присутствия пересматривались Предсоборным Совещанием, но до созыва Собора дело опять не дошло. Лишь отречение императора открыло путь к Поместному Собору. В 1917 году Предсоборный совет, работавший под председательством архиепископа Сергея, подготовил “Положение о Всероссийском Поместном Соборе.”

Высшее управление Русской Православной Церкви в период 1917-1988 гг.

Поместный Собор 1917-1918 гг.

Поместный Собор Российской Православной Церкви, состоявшийся в 1917-1918 гг., явился событием эпохального значения. Упразднив канонически ущербную и окончательно изжившую себя синодальную систему церковного управления и восстановив Патриаршество, он проложил рубеж между двумя периодами русской церковной истории. Поместный собор хронологически совпал с революционными преобразованиями, с крушением



Российской Империи. Политическая структура старого государства рухнула, а Церковь Христова, руководимая благодатию Святого Духа, не только сохранила свой Богозданный строй, но и на Соборе, ставшем актом ее самоопределения в новых исторических условиях, сумела очиститься от наносного шлака, 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 наивность, в целом, однако, Поместный Собор сумел воздержаться от поверхностных 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.”²⁸¹

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, заместители четырех 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. 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 Собора.²⁸²

Деяния Собора продолжались более года. Состоялось три сессии: первая заседала с 15 августа по 9 декабря, до Рождественских каникул, вторая — с 20 января 1918 г. по 7 (20) апреля, третья — с 19 июня (2 июля) по 7 (20) сентября (в скобках указана дата, соответствующая новому стилю).

Своим Почетным 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, выносившиеся на пленарные заседания. Большую часть отделов возглавили архиереи. Важнейшими из них являлись отделы высшего церковного управления, епархиального управления, церковного суда, благоустройства прихода, правового положения Церкви в государстве.

Главной целью Собора было устройство церковной жизни на началах полнокровной соборности, причем в совершенно новых условиях, когда вслед за падением самодержавия



распался прежний тесный союз Церкви и государства. Тематика соборных деяний носила поэтому по преимуществу церковно-устроительный канонический характер.

Учреждение Патриаршества.

11 октября 1917 г. Председатель отдела высшего церковного управления епископ Астраханский Митрофан выступил на пленарном заседании с докладом, которым открывалось главное событие в деяниях Собора — восстановление Патриаршества. Предсоборный Совет в своем проекте устройства высшего церковного управления не предусматривал Первосвятительского сана. При открытии Собора лишь немногие из его членов, главным образом епископы и монашествующие, являлись убежденными 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 все больше приверженцев, претворяясь в исповедание соборной воли и соборной веры Церкви. На седьмом заседании отдел принимает решение не медлить с великим делом восстановления Первосвятительского престола и еще до завершения обсуждения всех деталей структуры высшей церковной власти предложить Собору восстановить сан Патриарха.

Обосновывая это предложение, епископ Митрофан напомнил в своем докладе, что Патриаршество известно на Руси с самого ее Крещения, ибо в первые столетия своей истории Русская Церковь пребывала в юрисдикции Константинопольского Патриарха. 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, лишенным твердой 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.”²⁸³

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,”²⁸⁴ — настаивал профессор Б. В. Титлинов вопреки бесспорному историческому факту: с упразднением Патриаршества перестали созываться Поместные Соборы, которые регулярно созывали в допетровские времена, при Патриархах.



Остроумней 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 признается всеми Восточными Патриархами и всем православным Востоком, — сказал он, — а здесь нам говорят, что он не канонический или еретический. Кому же нам верить? Скажите же нам, что Синод: Святейший или не Святейший?”²⁸⁵ Речь на Соборе шла однако о деле слишком серьезном, и от необходимости его решения не могла избежать 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 Первоверховных Патриархов.

И. Н. Сперанский в своей речи проследил глубокую внутреннюю связь между первоверховным служением и духовным ликом допетровской Руси: “Пока у нас на святой Руси был верховный пастырь Святейший Патриарх — наша Православная Церковь была совестью государства; у нее не было каких-либо юридических прерогатив над государством, но вся жизнь последнего проходила как бы пред ее глазами и освящалась ею с ее особенной, небесной точки зрения... Забывались заветы Христовы, и Церковь в лице Патриарха дерзновенно поднимала свой голос, кто бы ни были нарушители... В Москве идет расправа со стрельцами. Патриарх Адриан — последний русский Патриарх, слабенький, старенький, ... берет на себя дерзновение... “печаловаться,” ходатайствовать за осужденных.”²⁸⁶

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 бьется русское сердце? На бирже? В торговых рядах? На Кузнецком мосту? Оно бьется, 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 Первоверховного Патриарха Российской от Бога данной ему властью поставит снова Московского Патриарха на его законное неотъемлемое место.”²⁸⁷

В ходе соборного обсуждения вопрос о восстановлении сана Первоиерарха был освещен 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 г. прения были прекращены. 4 ноября Поместный Собор подавляющим большинством голосов вынес историческое постановление: “1. В Православной Российской Церкви высшая власть — законодательная, административная, судебная и контролирующая — принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клириков и мирян. 2. Восстанавливается Патриаршество, и управление церковное возглавляется Патриархом. 3. Патриарх является первым между равных ему епископами. 4. Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен Собору.”²⁸⁸



Профессором И. И. Соколовым был прочитан доклад о способах избрания Патриархов в Восточных Церквах. Опираясь на исторические прецеденты, Соборный Совет предложил такую процедуру избрания: соборяне должны подать записки с именами 3-х кандидатов. Если ни один из кандидатов не получит абсолютного большинства, проводится повторное голосование, и так до тех пор, пока три кандидата не получают 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.”²⁸⁹ Но Собор все-таки принимает предложение Соборного Совета о жребии. Прерогативы епископата этим не ущемлялись, поскольку архиереи добровольно сообразовали предоставить великое дело избрания Первосвятителя 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”).²⁹⁰

5 ноября 1918 г. из трех кандидатов, получивших большинство голосов, Патриархом избран был митрополит Московский святой Тихон.

Определения Поместного Собора 1917-1918 гг. об органах высшего церковного управления.

С восстановлением Патриаршества преобразование всей системы церковного управления не было завершено. Краткое Определение от 4 ноября 1917 г. впоследствии было дополнено целым рядом развернутых определений об органах высшей церковной власти: “О правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России,” “О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете,” “О круге дел, подлежащих ведению органов высшего церковного управления,” “О порядке избрания Святейшего Патриарха,” “О Местоблюстителе Патриаршего Престола.”

Патриарха Собор наделил правами, соответствующими каноническим нормам, прежде всего 34-му Апостольскому правилу и 9-му правилу Антиохийского Собора: нести попечение о благополучии Русской Церкви и представлять ее перед государственной властью, сносятся с автокефальными церквами, 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, Патриарх является епархиальным архиереем Патриаршей области, которую составляют Московская епархия и ставро-пигиальные монастыри. Управление Патриаршей областью под общим руководством Первоиерарха возлагалось на архиепископа Коломенского и Можайского.

“Определением о порядке избрания Святейшего Патриарха” от 31 июля (13 августа) 1918 г. устанавливался порядок, в основном аналогичный тому, на основании которого избран был Патриарх на Соборе. Предусматривалось, однако, более широкое представительство на избирательном соборе клириков и мирян Московской епархии, для которой Патриарх является епархиальным архиереем.



В случае освобождения Патриаршего Престола предусматривалось незамедлительное избрание Местоблюстителя из числа присутствующих чинов Синода и Высшего Церковного Совета. 24 января 1918 г. на закрытом заседании Собор предложил Патриарху избрать несколько Блюстителей Патриаршего Престола, которые будут преемствовать его полномочия в случае, если коллегиальный порядок избрания Местоблюстителя окажется неосуществимым. Это постановление было исполнено Патриархом Тихоном в канун его кончины, послужив спасительным средством для сохранения канонического преемства Первосвятительского служения.

Поместный Собор 1917-1918 гг. образовал два органа коллегиального управления Церковью в период между Соборами: Священный Синод и Высший Церковный Совет. К компетенции Синода были отнесены дела иерархически-пастырского, вероучительного, канонического и литургического характера, а в ведение Высшего 1 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.

В состав Синода входили, помимо его Председателя — Патриарха, — еще 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 членов Высшего Церковного Совета, возглавляемого, как и Синод, Патриархом, 3 архиерея делегировались Синодом, а один монах, 5 клириков из белого духовенства и 6 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: *“Не хорошо нам, оставивши слово Божие, пецись о столах”* (Деян. 6:2). — и передавших хозяйственные попечения 7 мужам, традиционно именуемых диаконами, которые, однако, по авторитетному разъяснению Отцов Трулльского Собора (прав. 16), были не священнослужителями, а мирянами.

Высшее церковное управление в период с 1918 по 1945 год.

Высший Церковный Совет просуществовал в Русской Церкви совсем недолго. Уже в 1921 г., в связи с истечением 3-летнего межсоборного срока, прекратились полномочия избранных на Соборе членов Синода и Высшего Церковного Совета, а новый состав этих органов был определен единоличным Указом Патриарха в 1923 г. Указом Патриарха Тихона от 18 июля 1924 г. Синод и Высший Церковный Совет были распущены.

В мае 1927 г. Заместитель Местоблюстителя митрополит Сергей учредил Временный Патриарший Синод. Но это было лишь совещательное учреждение при Первоиерархе, которому принадлежала тогда вся полнота высшей церковной власти. В акте митрополита Сергея 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.”*²⁹¹ В соответствии с этим разъяснением как сами участники Временного Синода, так и их число определялись не избранием, а волей Заместителя Местоблюстителя. Временный Синод просуществовал 8 лет и был закрыт 18 мая 1935 г. Указом митрополита Сергея.



25 декабря 1924 г. (7 января 1925 г.) святитель Тихон составил следующее распоряжение: “В случае нашей кончины наши Патриаршие права и обязанности до законного выбора Патриарха предоставляем временно Высокопреосвященнейшему митрополиту Кириллу. В случае невозможности по каким-либо обстоятельствам вступить ему в отправление означенных прав и обязанностей, таковые переходят к Высокопреосвященнейшему митрополиту Агафангелу. Если же и сему митрополиту не представится возможности осуществить это, то наши Патриаршие права и обязанности переходят к Высокопреосвященнейшему Петру, митрополиту Крутицкому.”²⁹²

На основании этого распоряжения сонм архипастырей в составе 60 иерархов, собравшихся на погребение Патриарха Тихона, 30 марта (12 апреля) 1925 г. постановил, что “почивший Патриарх при данных обстоятельствах не имел иного пути для сохранения в Российской Церкви преемства власти.” Поскольку митрополитов Кирилла и Агафангела в Москве не оказалось, было признано, что митрополит Петр “не имеет права уклониться от возлагаемого на него послушания.”²⁹³ Митрополит Петр (Полянский) возглавлял Русскую Церковь в качестве Местоблюстителя до 6 декабря 1925 г. 23 ноября (6 декабря) своим распоряжением на случай невозможности для него исполнять обязанности Местоблюстителя он поручил временное исполнение этих обязанностей митрополиту Сергию (Страгородскому), который и приступил к их отправлению 23 ноября (6 декабря) 1925 г. в должности Заместителя Местоблюстителя. С 13 декабря 1926 г. по 20 марта 1927 г. (здесь и далее даты приведены по новому календарному стилю) Русскую Церковь временно возглавлял митрополит Петроградский Иосиф (Петровых), а после него — архиепископ Угличский Серафим (Самойлович). Первый был назван в распоряжении митрополита Петра вслед за именами митрополитов Сергия и Михаила (Ермакова); второго назначил митрополит Иосиф, когда и он лишен был возможности управлять церковными делами. 20 мая 1927 г. кормило высшей церковной власти вернулось к митрополиту Нижегородскому Сергию (с 1934 г. митрополит Московский и Коломенский). 27 декабря 1936 г., после получения ложной информации о кончине митрополита Петра (в действительности митрополит Петр был расстрелян позже, в 1937 г.), он принял должность Патриаршего Местоблюстителя.

8 сентября 1943 г. в Москве открылся Архиерейский Собор, в состав которого входили 3 митрополита, 11 архиепископов и 5 епископов. Собор избрал митрополита Сергия Патриархом Московским и всея Руси.

Поместный Собор 1945 г. и Положение об управлении Русской Церкви.

31 января 1945 г. в Москве открылся Поместный Собор, в котором участвовали все епархиальные архиереи вместе с представителями от клира и мирян своих епархий. Среди почетных 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 нем имели одни епископы. Но голосовали они не только от себя лично, но и от имени клириков и мирян своих епархий, что вполне соответствует духу святых канонов. Поместный Собор избрал Патриархом Московским и всея Руси митрополита Ленинградского Алексия (Симанского).

На своем первом заседании Собор утвердил Положение об управлении Русской Православной Церкви, которое включало в себя 48 статей. В отличие от документов Собора 1917-1918 гг., 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 г. 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 определенные сроки,”²⁹⁴ как это предусматривалось в Определении 1917 г. В ст. 7 Положения сказано: “Патриарх для решения назревших важных вопросов созывает с разрешения Правительства Собор преосвященных архиереев” и председательствует на Соборе, а о Соборе с участием клириков и мирян говорится, что он созывается только тогда, “когда требуется выслушать голос клириков и мирян и имеется Внешняя возможность” к его созыву.²⁹⁵

16 статей Положения об управлении Русской Православной Церкви объединены в его первый отдел, озаглавленный “Патриарх.” В ст. 1, со ссылкой на 34-е Апостольское правило, говорится о том, 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 г., нет упоминания о Высшем Церковном Совете, поскольку в новом Положении этот орган вовсе не предусмотрен. В ст. 2 Положения речь идет 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 с своим Патриархом, и не будет возносить имя его... в Божественном тайнодействии... таковому святой Собор определил быти совершенно чужду всякаго священства...” Ст. 3 Положения предоставляет Патриарху право обращаться с пастырскими посланиями по церковным вопросам ко всей Русской Православной Церкви. В ст. 4 говорится о том, что Патриарх от лица Русской Православной Церкви ведет сношения по церковным делам с предстоятелями других автокефальных Православных Церквей. Согласно Определению от 8 декабря 1917 г., Патриарх сносится 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 Патриарха Геннадия к митрополитам и Папе Римскому отправлено Первоиерархом от имени своего и “с ним святого Собора”). Ст. 5 Положения, соответствующая параграфу “М” ст. 2 Определения Собора 1917-1918 г., предоставляет Патриарху право “в случае нужды преподавать Преосвященным Архиереям братские советы и указания касательно их должности и управления.”²⁹⁶

Определение Собора 1917-1918 гг. 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 подчиненным ему архиереям служат канонические послания Первоиерарха Понтийской диоцезальной Церкви св. Василия Великого епископу Тарсскому Диодору (прав. 87), хорепископам (прав. 89) и подчиненным ему епископам митрополии (прав. 90).

Согласно ст. 6 Положения, “Патриарху принадлежит право награждать Преосвященных Архиереев установленными титулами и высшими церковными отличиями.”²⁹⁷ В



статьях 8 и 9 Положения говорится о правах Патриарха как епархиального архиерея. В отличие от статей 5 и 7 Определения Собора 1917-1918 гг. здесь ничего не сказано о ставропигиальных монастырях. Положение дает Патриаршему наместнику более широкие права, чем Определение. Он носит другой титул — митрополит Крутицкий и Коломенский — и на основании ст. 19 Положения является одним из постоянных членов Синода. Статья 11 Положения гласит: “По вопросам, требующим разрешения Правительства СССР, Патриарх сносится с Советом по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР.”²⁹⁸

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 св. мира). Умалчивает Положение и о подсудности Патриарха. А это значит, что как права Патриарха, так и его подсудность, не упомянутые в Положении, после Собора 1945 г. устанавливались на основании Святых канонов, а также в соответствии с Определениями Поместного Собора 1917-1918 гг. которое, как и другие определения этого Собора, сохраняли силу в части, не отмененной или не измененной 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 и 15 Положения речь идет об избрании Патриарха. “Вопрос о созыве Собора (для избрания Патриарха) ставит Священный Синод под председательством Местоблюстителя и определяет время созыва не позднее 6 месяцев по освобождении Патриаршего Престола.”²⁹⁹ Местоблюститель председательствует на Соборе. Срок для избрания Патриарха не указан в самих канонах, но он определен в первой главе 123-й новеллы Юстиниана, которая включена в “Номоканон в XIV титулах” и в нашу “Кормчую Книгу,” и составляет 6 месяцев. В Положении ничего не говорится о составе Собора, созываемого для избрания Патриарха. Но на самом Соборе 1945 г., принявшем Положение, и на Соборе 1971 г. в избрании участвовали лишь епископы, которые, однако, голосовали не только от своего имени, но и от имени клира и мирян своих епархий.

В Положении Собора 1945 г. о Местоблюстителе говорится в ст. 12-15. Отличие этих статей от соответствующих положений, предусмотренных в определениях Собора 1917-1918 гг., 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, т.е. пока Патриарх жив и не оставил Престол, даже если он в отпуске, болен или находится под судебным следствием, Местоблюститель не назначается.

В ст. 13 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 найдет 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. Причем речь может идти лишь о созыве Собора для избрания Патриарха и не позднее 6 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 г., отличался от Синода, образованного в 1918 г., 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 Первоиерархе.

Составу Синода посвящены ст. ст. 17-21 Положения. Священный Синод, согласно Положению, состоял из председателя — Патриарха, — постоянных членов — митрополитов Киевского, Минского и Крутицкого (Архиерейский Собор 1961 г. расширил состав Священного Синода, включив в него в качестве постоянных членов Управляющего делами Московской Патриархии и Председателя Отдела внешних церковных сношений). Три временных члена Синода вызываюся поочередно 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 разделен на 2 сессии: с марта по август и с сентября по февраль.

В отличие от Определения Поместного Собора 1917-1918 гг., в котором подробно регламентирована компетенция Синода, в Положении ничего не говорится о круге подведомственных ему дел. Однако в ст. 1 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.

Высшее управление Русской Православной Церкви по ныне действующему уставу от 9 июня 1988 г.

Поместный Собор 1988 г. и принятый им Устав об управлении Русской Православной Церкви.

В год тысячелетнего юбилея Крещения Руси, с 6 по 9 июля 1988 г., в Троице-Сергиевой Лавре заседал Поместный Собор Русской Православной Церкви. В деяниях Собора приняли участие: по своему положению — все архиереи Русской Церкви; по избранию — по два представителя от клириков и мирян каждой епархии; а также представители духовных школ, наместники и игумений монастырей. Председательствовал на Соборе Святейший Патриарх Пимен и постоянные члены Синода.

Среди документов Собора важнейшее значение имеет Устав об управлении Русской Православной Церкви, принятый 9 июня 1988 г. Проект Устава был разработан и представлен полноте Собора архиепископом Смоленским и Вяземским Кириллом (ныне митрополит). Предварительно он обсуждался на Архиерейском Предсоборном Совещании 28-31 марта 1988 г. На Предсоборном Совещании и во время дискуссии, состоявшейся на самом Поместном Соборе, были рассмотрены и внесены поправки в текст Устава, уточнены отдельные формулировки. Это 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 гг. и, наконец, с 1945 г. по 1988 г. действовало краткое “Положение об управлении Русской Православной Церковью.”

Ныне действующий Устав разделен на 15 глав, каждая из которых состоит из нескольких статей. В преамбуле Устава (“Общие положения”) говорится о том, что Русская Православная Церковь является многонациональной поместной автокефальной Православной Церковью, находящейся в вероучительном единстве и молитвенно-каноническом



общении с другими поместными Православными Церквями. Определение “многонациональная” соответствует действительности. Приводится в Уставе и другое официальное наименование Русской Церкви — Московский Патриархат.

Согласно ст. 3 Устава, юрисдикция Русской Церкви простирается на лиц православного исповедания, проживающих на территории России, за исключением Грузии, а также на добровольно входящих в нее православных, живущих за границей. В ст. 4 содержится перечень источников действующего русского церковного права: Священное Писание и Священное Предание, святые каноны, постановления Поместных Соборов Русской Православной Церкви, настоящий Устав. Отмечено и то обстоятельство, что свою деятельность Русская Церковь осуществляет при уважении и соблюдении государственных законов.

Высшими органами церковной власти, в соответствии с Уставом, являются Поместный Собор, Архиерейский Собор и Священный Синод во главе с Патриархом. В преамбуле Устава названы также органы епархиального и приходского управления. Правами церковного суда, согласно Уставу, обладают Поместный и Архиерейский Соборы, Священный Синод и Епархиальный Совет. В заключительной статье преамбулы (ст. 9) закреплено положение о том, что Патриархия, ее учреждения, епархии, приходы, монастыри и духовные школы обладают гражданской правоспособностью.

Устройство Высшего управления Русской Церкви регламентируется в гл. гл. 2-6 Устава.

Поместный и Архиерейский Соборы.

Поместному Собору принадлежит высшая власть в области вероучения, церковного управления и церковного суда — законодательная, исполнительная и судебная. Собор созывается Патриархом (Местоблюстителем) и Священным Синодом по мере необходимости, но не реже одного раза в пять лет, в его состав входят архиереи, клирики, монашествующие и миряне. Поместный Собор 1917-1918 гг. предусматривал в своих определениях трехлетний промежуток между очередными Поместными Соборами, а Положением 1945 г. сроки созыва Соборов вовсе не регламентировались.

Членами Собора являются правящие и викарные архиереи по своему статусу (в соответствии с Уставом Собора 1917-1918 гг. викарные архиереи не являлись его членами). Процедура избрания на Собор представителей от клира и мирян и их квота устанавливаются, согласно действующему Уставу, Священным Синодом.

На основании Устава 1988 г. Поместному Собору предоставляется 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. Собор канонизирует святых, избирает Патриарха и устанавливает процедуру такого избрания; утверждает постановления Архиерейского Собора; оценивает деятельность Священного Синода и его учреждений; создает или упраздняет органы церковного управления; устанавливает процедуру для всех церковных судов; осуществляет церковный контроль за реализацией отношений между Церковью и государством; принимает решения по вопросам о взаимоотношениях с Православными Церквями и инославными исповеданиями; выражает озабоченность проблемами, волнующими страну и все человечество; учреждает общецерковные награды. Поместный Собор является последней инстанцией, которой подсуден Патриарх, а также для решения всех дел, предварительно рассмотренных Архиерейским Собором и переданных Собору.



Собор возглавляется председателем — Патриархом или, в его отсутствие, Местоблюстителем Патриаршего Престола. Кворум Собора составляют 2/3 делегатов, включая сюда 2/3 архиереев. Собор определяет регламент своей работы и избирает большинством голосов Президиум, Секретариат и рабочие органы. Президиум Собора состоит из Председателя и его заместителей в составе 8 лиц в архиерейском сане. В Президиум Собора, проходившего в 1917-1918 гг., входили также представители от клириков и мирян. Секретариат Собора возглавляется архиереем. Протоколы Собора подписывают Председатель, члены Президиума и Секретарь. 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 — составляют Архиерейское Совещание. Оно созывается Председателем Собора, Советом Собора или по предложению 1/3 архиереев. В его задачу входит обсуждение тех постановлений, которые особенно важны и вызывают сомнение с догматической и канонической точки зрения. Если решение Собора отвергается 2/3 присутствующих архиереев, оно повторно выносится на соборное рассмотрение. Если же и после этого 2/3 архиереев его отвергнут, оно теряет силу.

Заседание Собора возглавляет Председатель или, по его предложению, один из заместителей Председателя. В открытых заседаниях Собора могут участвовать гости, наблюдатели, специалисты-богословы. Избрание принимается большинством голосов, за исключением особых случаев. При равенстве голосов, голос Председателя дает перевес. Согласно ст. 20 (гл. II) Устава, постановления Собора вступают в силу сразу после их принятия.³⁰⁰

Согласно Уставу в состав Архиерейского Собора входят епархиальные архиереи и епископы, возглавляющие синодальные учреждения. В период между Поместными Соборами Архиерейский Собор обладает полнотой высшей церковной власти. В Уставе определена периодичность созывов Архиерейского Собора: не реже одного раза в два года. Соборы созываются также по мере необходимости.

В преддверии Поместного Собора Архиерейский Собор вносит предложения, касающиеся повестки дня, программы и регламента заседаний Поместного Собора, а также процедуры избрания Патриарха.

В обязанности Архиерейского Собора входит: хранение чистоты православного вероучения и норм христианской нравственности, решение принципиально важных богословских, канонических, богослужебных и пастырских вопросов; канонизация святых, создание и упразднение епархий, синодальных учреждений, а также духовных школ общецерковного значения.

Священный Синод подотчетен Архиерейскому Собору.

“Архиерейский Собор является первой инстанцией, правомочной рассматривать догматические и канонические отступления в деятельности Патриарха.”³⁰¹ В качестве второй инстанции он рассматривает споры между архиереями, дела, связанные с каноническими проступками архиереев, а также все дела, переданные ему Священным Синодом для принятия окончательного решения.

Председателем Архиерейского Собора является Святейший Патриарх и Местоблюститель Патриаршего Престола. Президиум Архиерейского Собора составляет Священный Синод; секретарь Собора избирается из числа членов Синода. Решения Собора, за исключением случаев, особо оговоренных в регламенте Собора, принимаются большинством



вом голосов; при равенстве голосов перевес дает голос Председателя. Как и постановления Поместного Собора, решения Архиерейского Собора вступают в силу сразу после их принятия, но право окончательного их утверждения принадлежит Поместному Собору.

Патриарх.

Предстоятель Русской Православной Церкви носит титул “Святейший Патриарх Московский и всея Руси.” Он имеет первенство чести среди епископов и подотчетен Поместному и Архиерейскому Соборам. Имя Патриарха возносится за богослужением во всех храмах Русской Православной Церкви. Святейший Патриарх управляет Церковью вместе со Священным Синодом: “Отношения между Патриархом и Священным Синодом, в соответствии с общепризнанной традицией, определяются 34-м Правилom Святых Апостолов и 9-м правилом Антиохийского Собора”³⁰² — гласит ст. 5 (гл. IV) Устава.

Патриарх созывает Поместные и Архиерейские Соборы, назначает заседания Синода и председательствует на них. Он несет ответственность за исполнение постановлений Соборов и Синода, представляет Соборам отчеты 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. Патриарх издает 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, дает архиереям братские советы; принимает жалобы на архиереев и дает им надлежащий ход. Патриарх награждает архиереев титулами и высшими церковными отличиями, а клириков и мирян — церковными наградами, утверждает присуждение ученых 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. Право суда над Патриархом принадлежит Поместному Собору.

В случае кончины Патриарха, а также его ухода на покой или оставления Патриаршего Престола по иной причине, Священный Синод под председательством митрополита Киевского избирает из числа своих постоянных членов Местоблюстителя Патриаршего Престола. Согласно Положению об управлении Русской Православной Церкви, изданному Поместным Собором 1945 г., 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 освобождении Патриаршего Престола Местоблюститель и Священный Синод созывают Поместный Собор для избрания нового Патриарха.”³⁰³

Кандидат в Патриархи должен быть 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” (1 Тим. 3, 7), быть не моложе 40 лет и являться гражданином России.



Священный Синод и синодальные учреждения.

В межсоборный период высшую законодательную, исполнительную и судебную власть осуществляет Священный Синод во главе с Патриархом. Синод ответственен перед Поместным и Архиерейским Соборами.

Он состоит из председателя — Патриарха или Местоблюстителя, — а также 6 постоянных и 6 временных членов — епархиальных архиереев. Архиерейский Собор 1989 г. внес изменение в Устав, расширив Состав Синода. Устав в первоначальной редакции Поместного Собора предполагал наличие в Синоде 5 постоянных и 5 временных членов. Постоянными членами Синода являются глава Украинской Православной Церкви Блаженнейший Митрополит Киевский и всея Украины; а также митрополиты Санкт-Петербургский и Ладужский; Крутицкий и Коломенский; Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Белоруссии; и по должности — управляющий делами Московской Патриархии и Председатель Отдела внешних церковных сношений. Временные члены вызываются на одну сессию по старшинству хиротонии по одному архиерею от каждой группы, на которые разделяются епархии. Епископы вызываются для присутствия в Синоде не ранее двухлетнего срока пребывания их на кафедре, которую они занимают на время вызова в Синод. Синодальный год разделен на две сессии: летнюю (с марта до августа) и зимнюю (с сентября по февраль).

Если Патриарх не может председательствовать на заседании Синода, он замещается старейшим по хиротонии постоянным членом Синода. Секретарем Синода является Управляющий делами Московской Патриархии. Дела решаются в Синоде общим согласием или большинством голосов. При равенстве голосов голос Председателя дает перевес.

Статья 20 главы V Устава гласит: “В тех случаях, когда Патриарх признает, что принятое решение не соответствует пользе и благу Церкви, он заявляет протест. Протест должен быть сделан на том же заседании и затем изложен в письменном виде в семидневный срок. По истечении этого срока дело вновь рассматривается Священным Синодом. Если Патриарх не найдет возможным согласиться и с новым решением дела, то оно приостанавливается и передается на рассмотрение Архиерейского Собора. Если отложить дело невозможно и решение должно быть принято незамедлительно, Патриарх действует по своему усмотрению. Принятое таким образом решение выносится на рассмотрение чрезвычайного Архиерейского Собора, от которого и зависит окончательное разрешение вопроса.”³⁰⁴

В обязанности Священного Синода входит попечение о неповрежденном хранении и истолковании православной веры и норм христианской нравственности и благочестия, поддержание единства с братскими Православными Церквями, организация 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 экуменических и межцерковных связей, выражение озабоченности общественными проблемами, обращение с посланиями к полноте Русской Церкви.

Священный Синод избирает и назначает архиереев, перемещает их в исключительных случаях и увольняет на покой; вызывает архиереев на синодальные сессии, рассматривает отчеты епископов. Синод назначает руководителей синодальных учреждений и их



заместителей, ректоров духовных школ, утверждает проректоров и инспекторов духовных школ. В случае необходимости Синод образует комиссии и иные рабочие органы.

Священный Синод руководит деятельностью синодальных учреждений, рассматривает и одобряет центральный церковный бюджет, сметы синодальных учреждений, духовных школ и соответствующие отчеты.

Синод вносит изменения в наименование епархий, одобряет создание епархиальных учреждений, одобряет уставы монастырей, утверждает, а в исключительных случаях и назначает настоятелей и настоятельниц монастырей, за исключением монастырей экзархата, учреждает ставропигии. По представлению Учебного комитета он утверждает учреждение новых кафедр в Духовных Академиях, уставы и учебные планы духовных школ, программы Семинарий.

В судебные права Священного Синода входит суд в первой инстанции разногласий между архиереями и канонических проступков епископов; суд в первой и последней инстанции дел против сотрудников синодальных учреждений. Синод судит в последней инстанции священников и диаконов, запрещенных, лишенных сана или отлученных от Церкви судом первой инстанции, а также мирян, отлученных от Церкви судами первой инстанции.

Синодальные учреждения создаются и упраздняются Поместными и Архиерейскими Соборами или Священным Синодом и подотчетны им. Во главе синодальных учреждений стоят лица в архиерейском сане, назначаемые Синодом.

К числу синодальных учреждений в настоящее время относятся Управление делами Московской Патриархии с канцеляриями Патриарха и Синода, Синодальной библиотекой, отделами и архивом; Отдел внешних церковных сношений; Издательский отдел; Хозяйственное управление; Учебный комитет; а также образованные на основании определения Священного Синода от 29-31 января 1991 г. Отдел по религиозному образованию и катехизации и Отдел по благотворительности и социальному служению. “Синодальные учреждения являются координационными органами по отношению к аналогичным учреждениям, действующим в пределах экзархатов или епархий.”³⁰⁵

Синодальные учреждения действуют на основании Положений, утверждаемых Священным Синодом.

Устройство высшего управления православных поместных церквей.

Предлагаемый очерк устройства высшей власти автокефальных Церквей носит выборочный характер. Речь пойдет не о всех Православных Церквях, и не о тех, которые занимают первые места в диптихе, а о самых многочисленных, паства которых исчисляется миллионами чад, о тех, которые являются национальными Церквями своих народов, их духовной колыбелью.

Сербская Православная Церковь.³⁰⁶

Глава Сербской Церкви имеет титул Архиепископа Печского, Митрополита Белградско-Карловацкого, Святейшего Патриарха Сербского. Избирается он из числа сербских архиереев, не менее 5 лет управлявших епархией. Патриархом становится один из трех кандидатов, предложенных Святым Архиерейским Собором. Избрание Патриарха проис-



ходит на Избирательном Соборе. Святой Архиерейский Собор для избрания кандидатов на Патриарший Престол заседает под представительством старейшего члена Собора — Митрополита или епископа, причем на заседании должно присутствовать не менее 2/3 епархиальных архиереев.

Избирательный Собор составляют все находящиеся на кафедрах епархиальные и викарные епископы, декан богословского факультета и ректоры семинарий, председатель Главного союза епархиальных братств, архиерейские наместники городов Белграда, Скопле, Цетинье, Загреба, Сараева, Печа и Сремских Карловцев, настоятели важнейших монастырей, в том числе Жичского, Студеницы, все члены Патриаршего Административного комитета, все заместители председателей Епархиальных Советов. Председательствует на Избирательном Соборе старейший член Архиерейского Собора — митрополит или епископ. Для правомочности выборов необходимо присутствие 2/3 членов Избирательного Собора. Если ни один из кандидатов не получает абсолютного большинства голосов, то происходит повторное голосование за одного из двух кандидатов, получивших больше голосов. При равенстве голосов в первом туре предпочтение отдается старейшему по хиротонии кандидату. Если и при повторном голосовании оба кандидата получают одинаковое число голосов, избрание совершается жребием.

Патриарх как верховный глава Сербской Православной Церкви обладает теми правами, которые усваиваются ему церковными канонами. Он представляет Сербскую Церковь перед другими автокефальными Церквями и перед государственной властью, лично или через своих представителей возглавляет хиротонии епископов, освящает св. 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 Святой 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 Св. Писания и Св. Предания. Он руководит миссионерской деятельностью, ему принадлежит право открывать новые духовные школы. Собор осуществляет надзор за изданием богословских книг, изготовлением икон и церковной утвари. Ему принадлежит право канонизации святых. Собор осуществляет контроль за деятельностью Святого Архиерейского Собора. Как носитель высшей судебной власти Святой Собор рассматривает дела, связанные с тяжбами между архиереями и Синодом, между архиереями и Патриархом, а также с совершением канонических преступлений Патриарха; в качестве апелляционной инстанции Собор пересматривает дела, решенные в первой инстанции Синодом.

Святой Архиерейский Синод составляют его Председатель — Патриарх — и 4 епархиальных архиерея, избираемые Святым Архиерейским Собором на 2 года. Каждый год переизбираются два члена Синода. Синод является высшим административным, контролирующим и судебным органом церковной власти. Он принимает решения о созыве Святого Архиерейского Собора на очередные и внеочередные сессии. Святой 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 Великому церковному суду. В его состав входят три архиерея, делегированные Святым Архиерейским Синодом; один из них является председателем суда, а два других — членами суда. Каждый из членов этого судебного органа имеет заместителей из числа священнослужителей, избираемых Архиерейским Синодом сроком на 4 года; в его состав входит также референт из числа священнослужителей. Членами Великого церковного суда могут быть священнослужители из белого духовенства с высшим богословским образованием, желательное, имеющие юридическое образование, которые не менее 10 лет служили по церковно-административной или церковно-судебной части или не менее 15 лет исполняли церковноприходское или церковно-просветительское служение.

Высшим распорядительным и представительным органом Сербской Церкви по хозяйственным и финансовым делам является Патриарший Совет. Он ведает хозяйственными и финансовыми делами Церкви, снабжением приходов, монастырей, семинарий имуществом, пенсионным обеспечением, контролирует деятельность светских служащих церковных учреждений и вместе со Святым Архиерейским Собором вносит изменения и дополнения в Устав Сербской Православной Церкви. В состав Патриаршего Совета входят: Председатель, 4 члена Синода или их заместители, назначаемые Синодом, декан — ректор семинарии, по одному священнослужителю из белого духовенства, от каждой епархии, заместители Председателей Епархиальных Советов и 10 светских лиц. Причем кандидатуры двух монастырских настоятелей и ректора семинарии на должности членов Патриаршего Совета утверждает Архиерейский Собор по предложению Архиерейского Синода, а кандидатуры священнослужителей из епархий Собор утверждает по предложению епархиального архиерея. Светских лиц на должности членов Патриаршего Совета назначает Патриарх по предложению Архиерейского Синода и Патриаршего административного комитета.

Патриарший Совет созывается Патриархом один раз в два года, а на чрезвычайные сессии — по мере необходимости. Мандаты членов Совета сохраняются в течение 6 лет. Совет вправе выносить постановления, если на заседании присутствует более половины его членов. Патриарший Совет ведает хозяйственными и финансовыми делами Церкви, снабжением приходов, монастырей, семинарий имуществом, пенсионным обеспечением, контролирует деятельность светских служащих церковных учреждений, вместе со Святым Архиерейским Собором он вносит изменения и дополнения в Устав Сербской Православной церкви.

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.

Румынская Православная Церковь. ³⁰⁷

Румынскую Церковь возглавляет блаженнейший Патриарх, который одновременно носит титул архиепископа Бухарестского и митрополита Унгро-Влахийского. Наместника



Кесарии Каппадокийской. Патриарх созывает центральные органы власти Румынской Церкви на заседания и председательствует на них. Он приводит в исполнение решения этих высших органов власти, представляет Румынскую Церковь перед государственной властью, поддерживает отношения с другими Православными Церквями; вместе со Священным или Постоянным Синодом Патриарх издает послания к полноте Румынской Церкви, дает братские советы епископам, заботится о своевременном замещении вакантных кафедр, имеет право визитации епархий, является председателем избирательной коллегии по выборам митрополитов: Румынская Церковь разделена на митрополичьи округа, которые состоят из нескольких епархий. Патриарх совершает хиротонию митрополитов и подписывает указы об их назначении, назначает и увольняет служащих Патриаршей администрации, а также профессоров и преподавателей духовных школ.

В Румынской Православной Церкви высшая власть по всем духовным и каноническим вопросам принадлежит Священному Синоду. Священный Синод состоит из Председателя, которым является Патриарх, и всех митрополитов и епископов. В отсутствие Патриарха в Синоде председательствует митрополит Молдовы и Сучавы, а при его отсутствии председательствуют (последовательно) митрополит Ардялы, митрополит Олтени, митрополит Баната; в случае же отсутствия Патриарха и всех митрополитов функции председателя осуществляет старейший по хиротонии епископ. Священный Синод собирается на очередную сессию один раз в год, а на чрезвычайную — тогда, когда это окажется необходимым. Сессия Синода считается правомочной, если на ней присутствует не менее 12 архиереев. Решения принимаются большинством голосов присутствующих членов Синода.

Священный Синод обязан: хранить догматическое и каноническое единство Румынской Церкви со Вселенской Церковью; обсуждать любой догматический и канонический вопрос; визировать все законы и уставы, касающиеся Румынской Церкви; осуществлять контроль за выборами Патриарха, митрополитов и епископов и проверять соответствие кандидатов каноническим требованиям. Священный Синод избирает румынских православных епископов на кафедры, находящиеся за границей, а также патриарших викариев. Синод имеет право вершить суд над своими членами; он принимает апелляции клириков; руководит деятельностью исполнительных органов епархий, митрополий и Патриархии; следит за изданием Священного Писания, богослужебных книг и всей религиозной литературы, за изготовлением икон и богослужебной утвари. Священный Синод ратифицирует решения, принятые Постоянным Синодом. Свои же решения он принимает путем открытого или тайного голосования. При равенстве голосов перевес дает голос Председателя. Если при тайном голосовании обнаруживается равное количество голосов, то процедура голосования повторяется, а если результат оказывается тем же, то бросают жребий.

Сессии Священного Синода начинаются с того, что образуются 4 комиссии в составе трех членов каждая: митрополита в качестве председателя и двух епископов, один из которых — докладчик. Комиссии эти следующие: 1) по внешним связям; 2) по вопросам доктринальным и духовной жизни монастырей; 3) по дисциплинарным, каноническим и юридическим вопросам; 4) по духовному образованию.

В периоды между сессиями Священного Синода действует Постоянный Синод, который состоит из Патриарха — председателя и митрополитов. В случае отсутствия Патриарха председательствуют митрополиты согласно диптиху их кафедр. Патриарх может звывать 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 4 года, и из членов Священного Синода. Председателем собрания является Патриарх, а в случае его отсутствия — один из митрополитов. Национальное Церковное Собрание заседает один раз в год, а также по мере необходимости. Оно поддерживает права и интересы Румынской Православной Церкви, руководит ее культурными, благотворительными и хозяйственными учреждениями, принимает решения относительно изменений границ епархий и митрополичьих округов и открытия новых кафедр, распоряжается церковным имуществом, ревизует и утверждает общий бюджет и текущий счет Патриархии. Национальное Церковное Собрание образует бюро, состоящее из трех секретарей (одного клирика и двух мирян). Один из секретарей объявляется Патриархом генеральным секретарем. Кроме того, Собрание образует постоянные комиссии из шести членов каждую (двух клириков и четырех мирян): 1) организационную; 2) церковную; 3) культурную; 4) финансово-экономическую; 5) мандатную; 6) бюджетную.

Решения Собрания принимаются путем голосования (голосовать можно аплодисментами или поднятием руки). В случае необходимости проводится поименное или тайное голосование.

Высший административный орган по делам всей Румынской Церкви — Национальный Церковный Совет, являющийся одновременно исполнительным органом Священного Синода и Национального Собрания. Он состоит из Председателя — Патриарха (в случае отсутствия Патриарха его замещают митрополиты) и девяти членов: трех клириков и шести мирян, избранных Национальным Церковным Собранием на 4 года, а также из Патриарших административных советников, которые участвуют в заседаниях с правом совещательного голоса. В работе Национального Церковного Совета могут также участвовать епископы — члены Священного Синода — с правом совещательного голоса. Заседания национального Церковного Совета созываются Председателем — Патриархом, когда это необходимо. Компетенция Национального Церковного Совета соответствует компетенции Национального Церковного Собрания, но его решения подлежат утверждению Собранием.

Патриаршую администрацию составляют: 2 викарных архиерея, приравненных в правах к епархиальным епископам, 6 патриарших административных Советников — членов Национального Церковного Совета, Патриаршая канцелярия и Отдел инспекции и контроля. Патриаршие административные советники избираются путем открытого голосования Национальным Церковным Собранием из числа священников 1-го разряда — докторов и лиценциатов богословия. Патриаршую канцелярию возглавляют директор и патриаршие административные советники. При Патриархе состоит также кабинет Патриарха; этим кабинетом управляют директор и секретарь, назначенные Патриархом.

Болгарская Православная Церковь. ³⁰⁸

Главой Болгарской Церкви является Святейший Патриарх, который носит также титул митрополита Софийского. Патриарх, согласно Уставу Болгарской Православной Церкви, должен быть не моложе 50 лет; он избирается из числа митрополитов, не менее 5



лет управлявших епархией. Избрание Патриарха совершается на Избирательном Церковном Соборе, в состав которого входят все епархиальные архиереи и по семь представителей от каждой епархии: 3 клирика и 4 мирянина (от Софийской епархии — 6 клириков и 8 мирян), один представитель от ставропигиальных монастырей из числа их игуменов — настоятелей, один — от духовных школ, один от Союза братств священнослужителей, один — от Союза братств церковнослужителей, а также представители (православноверующие) от Национального Совета Отечественного фронта, от Академии наук, от Верховного Суда и Департамента вероисповедания.

По освобождении Патриаршего Престола Председателем Святейшего Синода становится старейший по продолжительности управления епархией митрополит, входящей в малый состав Синода. Он возглавляет Церковь в течение 7 дней до избрания Наместника — Председателя Святейшего Синода. Избрание Патриарха должно состояться не позже чем через 4 месяца после освобождения Патриаршего Престола.

Патриарх Болгарский председательствует на заседаниях Святейшего Синода в полном и малом составе, а также на заседаниях Церковно-народного собора и Верховного церковного совета. Он следит за точным исполнением постановлений высших органов церковной власти. Патриарх представляет Болгарскую Церковь в сношениях с государственной властью и другими Православными Церквями. Он пользуется преимуществом чести перед всеми болгарскими архиереями и носит титул “Святейшества.” Вместе со Святейшим Синодом Патриарх рукополагает епископов на кафедры Болгарской Церкви. Он освящает св. миро и управляет церковными общинами, находящимися за пределами Болгарии. Патриарх не решает ни одного вопроса без ведома Синода, но и Синод не может решить ни одного вопроса без ведома Патриарха, или его заместителя, которым принадлежит высшая исполнительная власть в Церкви. Как и всякий архиерей, Патриарх подлежит суду Святейшего Синода в полном составе.

Святейший Синод в полном составе включает в себя всех епархиальных архиереев Болгарской Церкви. Он собирается ежегодно, а в случае необходимости может быть созван на чрезвычайную сессию в любое время. Святейшему Синоду принадлежит высшая церковная власть. Он несет попечение о единении Болгарской Церкви со Вселенским Православием, следит за православной чистотой проповедуемого в Церкви учения, за правильным совершением Таинств и богослужений. Синод обладает правом рукоположения епископов и избрания митрополитов, приготовления св. миро, канонизации святых. Святейший Синод заслушивает доклады епархиальных архиереев, рассматривает жалобы на архиереев и должностных лиц по делам, подведомственным Синоду. Синод назначает высших должностных лиц, присуждает церковные отличия, открывает новые монастыри и духовные школы, утверждает церковный бюджет. Вместе с Патриархом Святейший Синод поминается за богослужением во всех храмах Болгарской Православной Церкви.

Святейший Синод в малом составе включает в себя Патриарха и четырех епархиальных митрополитов, избираемых полным составом Синода сроком на 4 года из числа архиереев, не менее 2 лет управлявших своими епархиями. Святейший Синод в малом составе заседает постоянно и сам устанавливает для себя каникулярное время. В периоды между сессиями Синода в полном составе он осуществляет его функции по управлению Церковью. Синод в малом составе подотчетен Синоду в полном составе. Решения на заседаниях Синода как в полном, так и в малом составе принимаются большинством голосов. При равенстве голосов перевес дает голос Председателя.



Церковно-народный Собор состоит из всех архиереев, находящихся на кафедрах и из представителей епархий: от каждой по 3 приходских священника и по 4 мирянина; в него входят также представитель от ставропигиальных монастырей из числа их настоятелей, по одному преподавателю от высших и средних духовных школ, избранных преподавательскими корпорациями; 5 духовных лиц с высшим образованием и 5 мирян из числа церковно-общественных деятелей, кооптируемых самим церковно-народным Собором путем тайного голосования; по одному представителю от Союзов братств священнослужителей и церковнослужителей, главный секретарь Святейшего Синода по должности. Председателем церковно-народного Собора является Патриарх или его заместитель. Церковно-народный Собор заседает один раз в 4 года, а при необходимости собирается на чрезвычайные заседания в любое время. К компетенции Собора относится внесение изменений и дополнений в Устав Болгарской Православной Церкви по предложению Святейшего Синода или половины членов Собора. Собор принимает, изменяет и дополняет церковно-законодательные акты, заслушивает и утверждает отчеты 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 Святейшем Синоде возглавляет Патриарх или его заместитель. В него входят: один член Святейшего Синода в малом составе, два клирика и два мирянина в качестве постоянных членов Совета и столько же дополнительных членов Совета, избранных церковно-народным Собором сроком на 4 года. Верховный церковный Совет распоряжается общецерковным и синодальным имуществом и денежными средствами, управляет церковным хозяйством. Он предоставляет на утверждение Синода в полном составе проект церковного бюджета. Все решения Верховного Церковного Совета вступают в силу после их одобрения Святейшим Синодом в малом составе. Если Синод в малом составе отклоняет решение Верховного Церковного Совета, то оно рассматривается Синодом в полном составе, вывод которого является окончательным. Верховный Церковный Совет отчитывается за свою деятельность перед церковно-народным Собором.

Элладская Церковь. ³⁰⁹

В Элладской Церкви высшая власть принадлежит: Святейшему Архиерейскому Синоду, Постоянному Синоду, Генеральной церковной ассамблее. Высшими исполнительными органами являются Центральный церковный совет и синодальная администрация. Возглавляет эти органы Блаженнейший Архиепископ Афинский и всей Эллады.

Архиепископа Афинского избирает из числа трех кандидатов, предложенных Святым Архиерейским Синодом, глава государства по представлению Совета министров. Это связано с тем, что в Греции Православная Церковь является государственной.

Святейший Архиерейский Синод состоит из Председателя — Архиепископа Афинского — и всех находящихся на кафедрах епископов. Архиерейский Синод обязан хранить единство веры и поддерживать церковное общение с Вселенским Патриархатом, другими Патриархатами и всеми автокефальными Православными Церквами. Архиерейский Синод решает вопросы, касающиеся догматов, христианской нравственности, святых канонов и богослужения; следит за соблюдением церковной дисциплины; осуществляет высший надзор за деятельностью органов церковного управления. Он контролирует деятельность



всех епископов и епархиальных учреждений. При избрании Архиепископа Афинского трех кандидатов на эту должность предлагает Архиерейский Синод. Архиерейский 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 епископы, находящиеся на покое, но без права решающего голоса.

Святейший Архиерейский Синод открывает свои заседания 15 ноября каждого года. В случае, когда на сессии не удастся принять окончательного решения, то голосами 2/3 членов Синода принимается постановление о созыве сессии Архиерейского Синода 16 февраля. Святейший 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 Архиерейского Синода продолжается не более 15 дней. Для продления сессии еще на 10 дней требуется согласие 2/3 членов Синода.

Постоянный Святейший Синод состоит из Архиепископа Афинского и епископов, возглавляющих постоянные синодальные комитеты, Вице-председателем Постоянного Синода Архиерейский Синод может назначить старейшего по хиротонии епископа. В период между сессиями высшим органом церковной власти является Постоянный Синод, который имеет всю полноту власти Архиерейского Синода, за исключением права предлагать трех кандидатов для избрания Архиепископа. Судебная власть Постоянного Синода ограничена тем, что Архиерейский Синод рассматривает апелляционные жалобы на приговоры Постоянного Синода и выносит по ним окончательные решения. Постоянный Синод координирует также деятельность постоянных синодальных комитетов, руководит деятельностью духовных школ и богословских факультетов, утверждает церковный бюджет, издает официальные бюллетени.

Генеральная церковная ассамблея состоит из постоянных и избираемых членов. Непременными ее 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 ее 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 постоянных членов. Избираемыми членами совета являются 2 пресвитера и 4 мирянина, вместе со своими заместителями, избираемыми на 3 года Генеральной церковной ассамблеей.

Синодальная администрация включает в себя: 1) Комитет секретариата Святейшего Синода, состоящий из трех иерархов, избираемых Архиерейским Синодом; 2) Комитет по догматическим, нравственным, каноническим и церковно-законодательным вопросам; 3)



Комитет по богослужебным вопросам и церковному искусству; 4) Комитет духовного образования; 5) Комитет внешних церковных сношений; 6) Издательский комитет; 7) Комитет христианского воспитания молодежи; 8) Пастырский комитет; 9) Финансовый комитет. В каждый комитет, кроме Комитета секретариата Святейшего Синода, входят по три непременных члена в епископском сане, избираемых Святым Архиерейским Синодом по предложению Постоянного Синода сроком на 3 года. Избираемые члены назначаются Архиерейским Синодом по предложению непременных членов. Непременными 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.

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 кириархальной Церкви (Болгарская Церковь) в одну и ту же эпоху — в XIX в. 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 — Патриархи — в Сербской, Румынской и Болгарской; Архиепископ — в Элладской; высший коллегиальный орган церковной власти, в компетенцию которого входит решение вопросов вероучительного, канонического и литургического характера, — Архиерейский Собор, включающий в себя весь поместный епископат (Святой Архиерейский Собор — в Сербской Церкви, Священный Синод — в Румынской Церкви, Святейший Синод в полном составе — в Болгарской Церкви, Святейший Архиерейский Синод — в Элладской Церкви); постоянно действующий орган Архиерейского Собора, состоящий из нескольких архиереев, это; Святой Архиерейский Синод — в Сербской Церкви; Постоянный Синод — в Румынской Церкви; Святейший Синод в малом составе — в Болгарской Церкви, Постоянный Синод — в Элладской Церкви.

Административные, хозяйственные и финансовые вопросы решаются в этих Церквях Соборами, включающими в свой состав представителей всех сословий: архиереев, клириков и мирян. Патриарший Совет — в Сербской Церкви, Национальное Церковное Собрание — в Румынской Церкви, Церковно-народный собор — 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. В Сербской Церкви судебная власть, помимо Архиерейского Собора и Синода, осуществляется также особым учреждением — Великим Церковным судом.

Главное отличие церковного устройства всех четырех церквей от структуры высшей власти Русской Православной Церкви заключается в том, что во-первых, в Русской Церк-



ви высший орган церковной власти, Поместный Собор, имеет полномочия одновременно Архиерейского Собора и Собора из представителей духовенства и мирян. Особого же органа, подобного Румынскому Национальному церковному собранию или Болгарскому Церковно-народному собору, у нас нет. Не существует у нас также и постоянно действующего органа церковной власти, который включал бы, помимо епископов, клириков и мирян. Подобное учреждение, однако, просуществовало в Русской Православной Церкви несколько лет (после Поместного Собора 1917-1918 гг.), и называлось оно тогда Высшим церковным советом.

Высшее управление Римско-католической Церкви.³¹⁰

Папа.

Раздел Римско-католического Кодекса канонического права о высшей церковной власти начинается с преамбулы, в которой говорится, что, подобно тому, как по установлению Спасителя св. Петр и другие апостолы составляли единую коллегия, так и Римский первосвященник, преемник Петра, и епископы, преемники апостолов, составляют единое целое.

Епископ Римской Церкви, на котором лежит ответственность, возложенная Господом на первого среди апостолов — Петра, является главой епископской коллегии, викарием Христа и пастырем всей земной Церкви; ему принадлежит в Церкви власть ординарная, верховная, полная, непосредственная и универсальная. Эту полную и верховную власть в Церкви он получает через законное избрание, принятое им, и через епископское посвящение. Поэтому, если верховным первосвященником избирается епископ, то он становится таковым после того, как выразит свое согласие, а если не епископ, то он должен быть тотчас посвящен во епископа. В случае отказа Римского первосвященника принять возлагаемую на него ответственность, необходимо, чтобы отказ был сделан им по собственной воле, без принуждения, и выражен вполне однозначно.

Римский первосвященник имеет власть не только над всей Церковью, но и над каждой из поместных 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 (при этом учитываются нужды Церкви).

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 управлении церковном не проводится, действуют лишь законы, специально изданные на этот случай.

Главой Коллегии епископов является Верховный первосвященник, без согласия которого она не может выносить ни одного решения. Свою власть над Церковью Коллегия епископов наиболее совершенным образом осуществляет в форме Вселенских Соборов. Ее власть осуществляется также посредством единодушных действий епископов, рассеянных по всему миру, когда к этим действиям призывает их Римский первосвященник.

Римский первосвященник выбирает те или иные формы коллегиального осуществления церковной власти возглавляемым им 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.

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 деле укрепления веры и нравов, сохранения церковной дисциплины, а также для исследования вопросов, связанных с деятельностью Церкви во всем мире.

Синод епископов обсуждает вопросы и выражает свои пожелания, но он не имеет права выносить решения, обязательные для исполнения, если такое право не будет в каждом отдельном случае дано Синоду первосвященником.

Синод епископов непосредственно подчинен Римскому епископу, который созывает его, определяет место и время проведения, ратифицирует выборы одних членов Синода, назначает других и утверждает круг рассматриваемых вопросов, устанавливает повестку дня и председательствует на заседаниях лично или через своих представителей, закрывает, прерывает или распускает Синод.

Синод епископов созывается на очередную и внеочередные генеральные ассамблеи для обсуждения вопросов, касающихся блага всей Церкви, или на местные ассамблеи, на которых обсуждаются вопросы, относящиеся к жизни Церкви в отдельных регионах мира. В этих ассамблеях участвуют как епископы, избираемые на местных епископских конференциях, так и епископы, назначаемые папой.

Синод епископов имеет свой постоянный секретариат, возглавляемый генеральным секретарем; его назначает первосвященник. В состав секретариата входят епископы: как избранные Синодом, так и назначенные Римским епископом. На каждую ассамблею синода Римский первосвященник назначает одного или нескольких особых секретарей, полномочия последних сохраняются до завершения конференции.

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 трех степеней: епископской, пресвитерской и диаконской. Кардиналы-епископы носят титул епископов субурбикарных (пригородных церквей Рима; к их числу принадлежат также латинские и униатские патриархи с титулами их патриарших кафедр). Кардиналы-пресвитеры и кардиналы-диаконы получают от папы титул или диаконию в Риме.

Кардинал-дуайан (старейшина кардиналов) носит титул Остийского епископа.

Кардиналов Римский епископ избирает из числа епископов и пресвитеров: пресвитеры после возведения в степень кардиналов посвящаются в епископов.

Старейшина кардиналов председательствует в коллегии кардиналов; в случае его отсутствия председательствует вице-дуайан (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 субурбикарных епископов либо титулы или диаконию в римских Церквах, помогают своими советами в управлении этими Церквами, но не обладают в отношении них административной властью.

Верховному Первосвященнику в управлении церковью постоянно помогает римская курия. Она состоит из государственного секретариата или секретариата папы, Совета публичных дел Церкви, конгрегации, трибуналов и других учреждений.

Легаты.

Римский первосвященник назначает легатов и направляет их в Церкви разных государств и районов мира, а также аккредитовывает их при государственной власти различных стран, соблюдая при этом нормы международного права.

Легаты являются постоянными представителями Римского папы при отдельных Церквах и правительствах. Апостолический престол в международных учреждениях, на конференциях и ассамблеях представляют также специальные делегаты и наблюдатели.

Главная задача папского легата заключается в том, чтобы поддерживать постоянную и надежную связь между Апостольским престолом и поместными Церквами. Легат информирует папу о состоянии и жизни Церкви; помогает ее епископам своими советами; оказывает помощь епископским конференциям в назначении епископов, в установлении приемлемых взаимоотношений между Католической Церковью и другими Церквами и церковными 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 что касается 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).

Православная каноническая оценка системы управления Католической Церковью.

Рассматривая вопрос о структуре высшей власти Римско-католической Церкви, с характерным для нее безграничным абсолютизмом папских прав, становится совершенно ясно, что экклезиология, которая лежит в основе католического церковного строя, решительно расходится с православной экклезиологией, а римско-католические каноны, изложенные выше, не основаны на древних канонах. Римско-католический церковный строй, сложившийся в средневековье и с тех пор не претерпевший значительных перемен, представляет собой нечто совершенно новое и не известное дотопе в церковной жизни, хотя предыстория папизма начинается еще тогда, когда Римская Церковь оставалась в лоне Православия, а что касается догматов веры, то она была их твердой хранительницей и защитницей. Однако уже в древности римские епископы претендовали на первенство не только чести, но и власти во Вселенской Церкви. Эти притязания привели в конце концов к возникновению монархического папизма, не известного Древней Церкви.

Епархиальное управление.

Канонические основания.

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,” т.е. согласно церковно-административному делению область, во главе которой стоял епископ митрополии — столицы епархии — митрополит. В каждой из таких провинций — епархий — было несколько епископов.

В первые века истории Христианской Церкви епископ был в каждом городе, где существовала христианская община; обычное название его области, т.е. города и прилегающих к нему пригородных селений, — парикия. Впоследствии от этого слова произошло слово “парохия,” означающее “приход.” Все 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 четкими, и зачастую возникали недоразумения. Как отмечал епископ Никодим (Милаш), “случалось, что епископ одной области рукополагал клириков из области другого епископа, а некоторые священники зависели от двух епископов, случалось также, что в одном месте было по 2 епископа.”³¹¹

Лишь после прекращения гонений (313 г.) церковная власть смогла установить точные границы между церковными областями. II Вселенский Собор провозгласил общий принцип: “Областные епископы да не простирают своя власти на Церкви, за пределами своя области, и да не смешивают Церквей” (2 прав.). А Халкидонский Собор постановил: “По каждой епархии, в селах, или предградиях, сущие приходы должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов” (17 прав.).

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. Св. Климент пишет в I Послании к Коринфянам: “Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога. Христос был послан от Бога, а Апостолы от Христа. Проповедуя по различным странам и городам, они первенцев из верующих по духовном испытании поставляли во епископы и диаконы для будущих верующих.”³¹²

Со временем, в послеапостольскую эпоху, было установлено, что в избрании епископов участвуют епископы ближайших общин, а также клир и народ, как свидетели добродетельности ставленника. Св. Киприан Карфагенский, живший в III в., 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.”³¹³

После принятия Миланского эдикта (313 г.) установился следующий порядок избрания епископов. В город с вдовствующей кафедрой собирались все епископы области по приглашению митрополита. I Никейский Собор постановил: “Епископа поставляти наиболее прилично всем той области епископам. Аще же сие неудобно, или по належашей 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 прав.).

I Вселенский Собор с особой категоричностью подтверждает, что избрание епископа не может состояться без согласия митрополита (6 прав.). В этом же каноне предусматривался порядок, согласно которому, если при избрании епископа обнаружатся разногласия, дело решается большинством голосов: “... аще кто, без соизволения митрополита, поставлен будет епископом: о таком великий собор определил, что он не должен быти епископом. Аще же общее всех избрание будет благословно, и согласно с правилом церковным; но два или три, по собственному любопрению, будут оному прекословити: до превозмогает мнение большого числа избранных.”

Вальсамон в своем толковании на 4-е прав. I Вселенского Собора высказывает мнение, что Отцы Собора установили новый порядок выборов: “В древности избрания архиепископов совершались в собрании граждан. Но Божественным Отцам не было это угодно, что-



бы жизнь посвящаемых не подвергалась пересудам мирских людей; и потому они определили, чтобы епископ был избираем областными епископами каждой области.” Из истории, однако, известно: до I Никейского Собора и после него клир и народ собирались для избрания архиерея; клирикам и народу предоставлялось право выставлять 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. В 61 каноне Карфагенского Собора речь идет и об участии народа в избрании епископа: “Подобает определить и сие: аще когда приступим к избранию епископа, и возникнет некое прекословие, понеже были у нас в рассмотрении таковые случаи; дерзновенно будет трем токмо собраться для оправдания имеющего рукоположения; но к вышереченному числу да присоединится один 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. А уже в IV в. 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 все-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 новеллу Юстиниана, вошедшую в 1-й титул “Номоканона.” Однако светская власть не могла иметь решающего значения при избрании епископа.

VII Вселенский Собор счел необходимым заново рассмотреть вопрос об избрании архиереев. Подтверждая прежние каноны (Апост. 30, I Всел. 4), Отцы Собора в 3-м правиле постановили: “Всякое избрание во епископа, или пресвитера, или диакона, делаемое мирскими начальниками, да будет не действительно по правилу (Апост. 30), которое глаголет: ‘Аще который епископ, мирских начальников употребив, через них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен, и отлучен, и все сообщаются 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 всего избирался пресвитер. Поэтому ставленник после избрания посвящался в епископскую степень. Согласно 1-му правилу Св. Апостолов, “епископа поставляют два или три епископа.” Как писал профессор А. С. Павлов, “основание этого правила заключается в том, что так как все епископы по правам духовной власти равны между собою, то один



епископ, конечно, не может рукоположить другого, равный — равного, а так как рукоположение есть акт высшей власти, то оно и может быть действительным образом совершенно только собором, составляющим по отношению к отдельному епископу высший церковноуправительственный орган.³¹⁴

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 Священных Апостолов; ибо то предписывает, чтобы епископ был рукополагался двумя или тремя епископами, а настоящее — тремя... Но они не противоречат одно другому. Ибо правило Священных Апостолов рукоположением (*χειροτονια*) называет посвящение и возложение рук, а правило сего Собора поставлением и рукоположением называет избрание... А после избрания утверждение оно, т.е. 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 прав. Халкидонского Собора).

Права и обязанности архиерея определяются тем, что он является верховным учителем веры в своей епархии, первосвященником своей Церкви и главным правителем ее дел. Епископу, как учителю, вверено проповедование 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*” (2 Тим. 4:2). В 158-м правиле Св. Апостолов сказано весьма внушительно: “Епископ, или пресвитер, нерадящий о причте и о людех, и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Аще же останется в сем нерадении и лености: да будет извержен.” Пресвитеры проповедуют по поручению епископов.

Как первосвященник, епископ может совершать в епархии все священнодействия: исключительно ему принадлежит право рукоположения священников, диаконов и низших клириков (1 Тим. 5:22; Тит. 1:5; Апост. 2; Трулл. 33; 7 Всел. 14; Лаод. 26), освящения антиминсов. В 31-м правиле Трулльского Собора сказано: “Определяем, чтобы священнослужители, священнодействующие, или крещающие в молитвенных храмах, находящихся внутри домов, творили сие не иначе, как по изволению местного епископа.” Вальсамон в толковании на это правило замечает: “Для того вероятно придуманы и антиминсы и уготовляются от местных архиереев в то время, когда они совершают освящение церкви, чтобы полагать оные на святые трапезы молитвенных храмин и дабы они вполне заменяли принадлежности святого жертвенника и деки святых трапезы, то есть совершение освящения, и вместе дабы свидетельствовали, что с епископского дозволения в молитвенном доме совершается священнодействие.”

Имя епископа возносится за богослужением во всех храмах его епархии: “Аще которой пресвитер или диакон, по некоторым обвинениям, зазрев 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” (Двукр. 13).



От епископа, как главного правителя церковными делами епархий, зависят все пресвитеры, диаконы и церковнослужители, все храмы, молитвенные дома и монастыри епархии. “Клирики при богадельнях, монастырях и храмах мученических, да пребывают, по преданию Святых Отец, под властью епископов каждого града — постановляет Халкидонский Собор в 8-м правиле, — и да не исторгаются, по дерзости, из-под управления своего епископа.”

Епископ имеет право запретить клирику священнослужение, увеличить или уменьшить наложенную епитимию: “Епископы да имеют власть, испытав образ обращения, человеколюбивовати, или большее время покаяния приложить” (Анкир. 5).

Из прав епископа вытекают и его обязанности: строго и безусловно повиноваться святым канонам и постановлениям высшей церковной власти, непрерывно пребывать в своей епархии, а удаляться из нее на краткое время не иначе как с ведома надлежашей власти: “Не должно, не прилично, и не полезно епископу, не имеющему никакой важной нужды или дела трудного, оставлять церковь свою на время более продолжительное (3 седмицы), и огорчати вверенный ему народ” (Сард. 11).

Что касается высшей церковной власти, то на архиерея возложена обязанность поминать за богослужением имя своего митрополита или патриарха (Двукр. 14), не предпринимать ничего, превышающего его власть, без ведома первого епископа (Апост. 34), являться по приглашению первого епископа на архиерейский собор: “Епископам, которые не приидут на Собор, хотя находятся в своих градах, и притом пребывают в здравии, и свободны от всякаго необходимаго и неотложнаго занятия, братолюбно сказати слово прощения” (IV Всел. 19). Это положение повторено в 8-м каноне Трулльского Собора. Для разграничения прав архиереев, управляющих разными епархиями, каноны запрещают епископам проповедовать в чужой епархии (VI Всел. 20), совершать там рукоположения без согласия епархиального архиерея (Анкир. 13) или рукополагать чужого клирика без увольнения его от своего епископа (Сард. 15), присваивать себе приходы, принадлежащие другой епархии (IV Всел. 17).

В то же время в силу кафолического единства Церкви, каждый архиерей обязан уважать и признавать постановления, распоряжения и приговоры других епископов: “Аще который пресвитер, или диакон, от епископа во отлучении будет, — говорится в 32-м Апостольском правиле, — не подобает ему в общении приюту 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 (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 уделить тебе для рукоположения.”

Органы епархиального управления.

Для оказания помощи епархиальному архиерею в управлении обширными и многочисленными 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 селах). В 10-м каноне Антиохийского Собора права хорепископов определены так: “Святой 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 Церквами, и ограничивали ими свое попечение и распоряжения, чтобы поставляли чтецов, иподиаконов и заклинателей, ... а поставляти 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 упраздненных 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 епархии были и пресвитеры, особенно те, которые служили в кафедральном храме. В III в. при кафедрах везде почти существовали пресвитериумы — пресвитерские советы. В IV-V вв. обязанности отдельных членов пресвитериума находят свое закрепление в канонах (Гангр. 7, 8; Феоф. 10; IV Всел. 2, 3, 23, 25, 26). Особенно часто в этих канонах упоминается должность эконома.

Как институт, наиболее полное развитие пресвитериум получил в Константинопольской Церкви, по примеру которой устраивались 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 (Лаод. 57). Позднее из должности периодевта возникла должность протопопа (*протопаладес*). 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.



Епархиальное управление в Русской Православной Церкви (исторический очерк).

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 двуступенчатого деления.

Права и обязанности епархиального архиерея в Древней Руси соответствовали каноническим требованиям. Он был верховным учителем, первосвященником и главным 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 окружен был несравненно большим почетом и блеском, чем в Византии; этому способствовала также обширность и многолюдность русских епархий.

Институт викарных епископов неизвестен Древней Руси, но при первосвятителях-митрополитах иногда состоял епископ, помогавший ему в управлении его епархией. Св. 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 митрополичьей, а потом Патриаршей областью. В 1698 г. Патриархом Адрианом и царем Петром разрешено Киевскому митрополиту Варлааму (Ясинскому) иметь своего викария.

И в Древней Руси коллегиальным помощником архиерея в управлении епархией был своеобразный пресвитериум: епархиальное духовенство собиралось в так называемое соборное воскресенье, на “соборники,” которые обсуждали важнейшие церковные и пастырские дела. Постоянными помощниками архиерея являлись клирики (крылошане) 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, казенные 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.

Епархиальное управление в синодальную эпоху.

Права и обязанности епископов, органов епархиальной власти, как и все стороны церковной жизни, подвергаются детальной регламентации. Согласно “Духовному регламенту,” составленному архиепископом Феофаном, при поставлении архиерея кандидаты на епископство намечались Святейшим Синодом, и список избранных подлежал утверждению Государем, который в большинстве случаев утверждал того, кто занимал в нем первое место. Члены Синода в этом случае представляли собор епископов, предусматриваемый древними канонами при избрании епископа, а монарх — выражал совокупный голос мирян.



В 1716 г., еще 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, св. каноны, охранять церковный мир, управлять паствой в духе евангельской кротости и оказывать послушание высшей церковной власти, в синодальный период клятвенное обещание включало и такие клятвы, как: 1) никого не предавать анафеме и не отлучать от Церкви по личным побуждениям; 2) с отпадшими поступать миролюбиво, кротко и благоразумно; 3) монахов держать во всей строгости монашеских уставов; 4) не строить церквей без надобности и не ставить церковнослужителей сверх потребности; 5) ежегодно или по крайней мере один раз в два года обозревать свою епархию; 6) мертвых тел, формально не освидетельствованных, не выдавать за святые мощи; 7) притворно беснующихся (кликуш) наказывать духовными мерами и предавать светской власти; 8) не допускать вымышленных чудес от икон и источников; 9) не вмешиваться в мирские дела. К клятвенному обещанию присоединялась общая государственная присяга на верноподданническое служение Самодержцу и повиновение исходящим от него законам.

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 своей 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.”³¹⁵ 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 Синод. В Синоде рассматривалась и значительная часть бракоразводных дел. 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 трем первым классам военных и гражданских начальников. Со времен императора Павла (1796-1801 гг.) архиереи награждались высшими орденами, за исключением тех, которые перешли к Российской короне от Речи Посполитой. Эти ордена архиереи могли носить на рясах, вне храма, но не на священном облачении.

В синодальную эпоху получает широкое распространение институт викариев, главных помощников епархиального архиерея в епископском сане. Уже в 1708 г. при Новгородском архиепископе начал состоять викарий 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 в. 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 отдельные отрасли церковного управления: надзор за церковно-приходскими школами, женскими монастырями, свечными заводами. Согласно указу от 13 апреля 1793 г., викарии не имели ни своих кафедральных соборов, ни консисторий. Предсоборное Присутствие 1906 г. признало желательным, чтобы викарии были кандидатами на замещение епархиальных кафедр и чтобы их права были расширены Синодом.

В начале синодальной эпохи учреждения, помогавшие епархиальному архиерею, именовались по-разному: духовными приказами, консисториями, декастериями, духовными правлениями.

Указом от 9 июля 1744 г. все коллегиальные учреждения по управлению епархиями получили одинаковое наименование — Духовных консисторий. Согласно Уставу Духовных консисторий, изданному 27 марта 1841 г. и пересмотренному в 1883 г., консистория — это присутственное место, через которое архиерей управляет епархией и вершит в ней духовный суд. 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 архиерея Синодом. В таком же порядке члены консистории увольнялись. Для производства дел при консистории состояла особая канцелярия. Ее 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.

В управлении отдельными частями епархии Епархиальному архиерею помогали благочинные, соответствовавшие древнерусским поповским старостам. В 1698 г. Патриархом Адрианом была издана “Инструкция поповским благочинным смотрителям.” В 1775 г. Инструкцию пересмотрел Тверской архиепископ Платон (Левшин), впоследствии митрополит Московский. В его редакции Инструкция была издана Синодом как официальный документ. Благочинный назначался самим архиереем. В благочиннический округ входило 10-15 приходов. Если приходов в округе было больше 15, благочинному давался помощник. Благочинный обязан был дважды в год объезжать свой округ и докладывать архиерею о состоянии вверенных его надзору приходов. 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. Он мог делать братские внушения священникам, допускаящим незначительные проступки, а диаконам и церковнослужителям — в качестве наказания назначать поклоны в храме. При появлении в приходах лжеучителей, “ханжей,” кликуш благочинный должен был, если его увещания не имели успеха, сообщать об этом органам прокурорского надзора. Каждый год благочинный представлял архиерею отчет — так называемые клировые ведомости.

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.

Епархиальное управление по определениям Поместного Собора 1917-1918 гг.

Собор 1917-1918 гг., на котором обсуждались важнейшие церковные дела, рассмотрел и вопрос о епархиальном управлении.

Доклад на эту тему от имени отдела 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.”³¹⁶

Серьезные споры разгорелись вокруг положения проекта о том, что епископ управляет епархией при соборном содействии клира и мирян. Предлагались различные поправки: целью одних было резче подчеркнуть Богоучрежденную власть преемников апостолов (архиепископ Тамбовский Кирилл предлагал включить в “Определение о епархиальном управлении” слова о единоличном управлении епископа, осуществляемом лишь “при помощи епархиальных органов управления и суда;”³¹⁷ а архиепископ Тверской Серафим 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.

Профессор И. М. Громогласов внес предложение заменить формулу “при соборном содействии клира и мирян” словами “в единении с клиром и мирянами.”³¹⁸ Поправка Громогласова была принята на пленарном заседании, но Епископское совещание, охраняя канонические основания церковного строя, отвергло эту поправку. В окончательной редакции “Определения о епархиальном управлении” восстановлена формула проекта, предложенная отделом епархиального управления: “Епархиальный архиерей, по преемству власти от святых апостолов, есть предстоятель местной Церкви, управляющий епархией при соборном содействии клира и мирян.”³¹⁹

Разногласия обнаружили и относительно вопроса о замещении вдовствующих кафедр. Архиепископ Тверской 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.”³²⁰ 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.

4-е правило I Никейского 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.³²¹

Собор установил 35-летний возрастной ценз для кандидатов в архиереи. Согласно “Определению,” епископы должны избираться “из монашествующих или не обязанных браком лиц белого духовенства и мирян, причем для тех и других обязательно облечение в рясофор, если они не принимают пострижения в монашество.”³²² Это условие точно со-



ответствует 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 гг.

В соответствии с “Определением,” высшим органом, при содействии которого архиерей управляет епархией, является Епархиальное собрание, избираемое из клириков и мирян на трехлетний 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 ст. 23 “Определения” было предусмотрено: “Без согласия архиерея ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь.”³²³

2(15) апреля 1918 г. Собор вынес “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”³²⁴ 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 направлении.”³²⁵ Уже в 1920-е гг. в нашей Церкви насчитывалось не менее 200 архиереев.

На третьей сессии Собором было вынесено “Определение о церковных округах.” Ссылаясь на то, что Соборы 1666 г. и 1681-1682 гг. признали целесообразность образования митрополичьих округов, Собор 1917-1918 гг. постановил “учредить в Российской Церкви церковные округа, а установление числа их и распределение по ним епархий”³²⁶ было поручено высшим органам церковного управления. Далеко не все перемены, предусмотренные Поместным Собором 1917-1918 гг. удалось провести в жизнь. Но все положения Определения Собора были канонически безукоризненны.

Епархиальное управление по Положению “Об управлении Русской Православной Церкви” 1945 г.

Учитывая реальные обстоятельства церковной жизни, сложившиеся в 1940-е гг., Поместный Собор 1945 г. в своем Положении “Об управлении Русской Православной Церковью” пересмотрел “Определение о епархиальном управлении,” принятое в 1918 г. Отдел 3 Положения озаглавлен “Епархия.” “Русская Православная Церковь, — говорится в ст. 23, — разделяется на епархии, границы которых должны совпадать с гражданскими границами — областными, краевыми, республиканскими.”³²⁷ Принцип соответствия церковных границ гражданским отвечает канонам (II Всел. 17; IV Всел. 38; Антиох. 9), практике Древней Церкви и традициям Русской Церкви. В древности на Руси епархиальные границы сообразовывались с границами удельных княжеств; в синодальную эпоху — с административным делением страны на губернии.

Согласно Положению 1945 г., епархиальный архиерей носит титул по своему кафедральному городу. Еще при Заместителе Местоблюстителя Патриаршего Престола Митрополите Сергии, в 1927 г., 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 некоторых церковных людей, является 7-е правило I Вселенского Собора: в нем епископ города, в древности именовавшегося Иерусалимом, носит новый титул — по названию города, данному ему языческим императором Адрианом — Элия. Лишь после того, как город вновь стал именоваться Иерусалимом, епископы Матери всех Церквей стали титуловаться Иерусалимскими.

На основании ст. 24 Положения епархиальный архиерей назначается указом Святейшего Патриарха. В статье говорится лишь об одном моменте в поставлении епископа — об утверждении его избрания. Само же избрание осуществляется Синодом под председательством Патриарха. 4-е правило I Вселенского Собора для избрания епископа предполагает Собор по крайней мере трех епископов митрополии и согласие всех остальных, изъясненное 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 власти и государственной власти. Епархиальный архиерей стоит во главе епархии; он “является ответственным главою вверенной ему епархии.”³²⁸ В епархии ему принадлежит вся полнота власти; в частности, право обращаться с архипастырскими посланиями к своей пастве; он назначает должностных лиц епархии и настоятелей храмов, дает им указания, получает от них отчеты 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 подотчетен всем этим органам и возглавляющему их Патриарху. Епархиальные архиереи представляют Патриарху ежегодный отчет по епархии согласно установленной форме.

Епархиальный архиерей 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 Положения). 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 г., 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.”³²⁹ Это не значило, однако, будто существование Совета зависело от архиерейского произвола; как гласила ст. 26, 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 гласит: “Задача Епархиального совета готовить к архиерейскому решению дела, направляемые в Епархиальный совет для этой цели епархиальным архиереем.”³³⁰ Таким образом, Совет не имел решающего голоса и являлся только совещательным и вспомогательным учреждением. Согласно Положению Поместного Собора 1945 г., Епархиальный совет



ного Собора 1945 г., Епархиальный совет состоял из 3-5 лиц, назначаемых архиереем. Миряне не допускались к членству в Епархиальном совете. Кроме Епархиального совета, при архиерее должна была состоять Канцелярия во главе с секретарем, обеспечивающая исполнение распоряжений архиерея.

Что касается управления отдельными частями епархии, то Поместный Собор в 1945 г., в сущности, вернулся к практике, существовавшей до 1918 г. В Положении ничего не говорится ни о благочиннических собраниях, ни о благочиннических Советах, введенных Собором 1917-1918 гг. Отменяется в Положении и выборность благочинных. Согласно ст. 79 благочинные назначаются епархиальным архиереем. Круг обязанностей благочинного описан в ст. 30 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 отчет 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 верующие приходов, временно оставшихся без священнослужителей, не лишены были духовного окормления.

Епархиальное управление по “Уставу ...” 1988 года. Экзархаты.

Органы епархиального управления.

Устройству епархиального управления посвящена VIII глава “Устройства об управлении Русской Православной Церкви,” названная “Епархия.” В “Уставе” епархия определяется как “местная церковь, возглавляемая архиереем и состоящая из приходов, объединенных в благочиния и находящихся на данной территории монастырей.”³³¹ О границах епархий в “Уставе” сказано, что внутри России они определяются с учетом административно-территориального деления областей, краев или республик, а за рубежом устанавливаются особым решением Священного Синода.

“Епархиальный архиерей, — говорится в ст. 5 гл. VIII “Устава” — по преемству власти от святых апостолов есть предстоятель местной церкви — епархии, канонически управляющий ею при соборном содействии клира и мирян.”³³² Он избирается и назначается Синодом. При необходимости в помощь ему назначается викарный епископ, круг обязанностей которого устанавливается по усмотрению правящего архиерея.

Кандидат в епископы должен быть не моложе 30 лет, из монашествующих или не состоящих в браке лиц белого духовенства; в последнем случае перед хиротонией обязательно совершается его монашеский постриг. Кандидат на епископскую кафедру должен соответствовать высокому званию епископа по своей нравственности и образованию.

В епархии архиерей пользуется полнотой власти в делах вероучения, христианской нравственности, священнодействия и пастырства. Он рукополагает и назначает клириков, назначает сотрудников епархиальных учреждений и благословляет постриги. Клириков другой епархии правящий архиерей принимает лишь при наличии отпускной грамоты. Архиерей созывает Епархиальные Собрания и Совет и председательствует на них; он имеет высшее начальственное наблюдение над всеми епархиальными учреждениями и входящими в епархию монастырями. “Без согласия епархиального архиерея, — гласит ст. 14



“Устава,” — ни одно решение органов епархиального управления не может быть проведено в жизнь.”³³³

Архиерей обращается с архипастырскими посланиями к своей пастве; составляет ежегодные отчеты о жизни епархии и своей деятельности и направляет их Патриарху; он является представителем своей епархии перед государственными властями.

Епархиальный архиерей заботится о хранении веры, христианской нравственности и благочестия своей паствы; наблюдает за правильным совершением богослужения в епархии, несет ответственность за исполнение постановлений органов высшей церковной власти и положений “Устава.” Он посещает приходы своей епархии и контролирует их деятельность, следит за деятельностью клира, заботится о совершенствовании духовного и нравственного состояния духовенства, о повышении его образовательного уровня.. Архиерей несет ответственность за подготовку клириков; наблюдает за церковным проповедничеством в епархии, заботится о религиозно-нравственном воспитании христиан. Он ходатайствует перед Патриархом о награждении достойных клириков и мирян и сам награждает их, действуя при этом в рамках своих полномочий. Епархиальный архиерей заботится о постройке и ремонте храмов, молитвенных домов и часовен, об их устройстве, соответствующем церковной традиции; освящает храмы, несет попечение о церковном пении, иконописи; заботится о делах милосердия и благотворительности, об обеспечении приходов всем необходимым для отправления богослужения.

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. Дела о тяжких преступлениях клириков и мирян он передает на рассмотрение церковного суда и утверждает его постановления. Правящий архиерей, в соответствии с канонами, решает вопросы церковных браков и разводов.

Вдовствующей епархией временно управляет епископ, которого назначает Патриарх. Вдовство епархии не может продолжаться в нормальных условиях дольше 40 дней. “По достижении 75-летнего возраста, — сказано в “Уставе,” — архиерей подает на имя Патриарха прошение об уходе на покой. Вопрос о времени удовлетворения такого прошения решается Священным Синодом.”³³⁴

“Высшим органом, при содействии которого архиерей управляет епархией, является, — согласно “Уставу,” — Епархиальное собрание.” Епархиальное собрание состоит из равного числа клириков и мирян. Оно созывается правящим архиереем не реже одного раза в год. “Процедура избрания членов Епархиального собрания устанавливается епархиальной властью.”³³⁵

В обязанности Собрания входят: избрание членов Поместного Собора, членов Епархиального совета; создание епархиальных учреждений и забота об их финансировании; наблюдение за течением епархиальных дел; заслушивание сообщений епархиального начальства о различных сторонах епархиальной жизни.

Председателем Епархиального собрания является правящий архиерей. На нем избираются Заместитель Председателя Собрания и его Секретарь. Решения Епархиального собрания принимаются большинством голосов; в случае равенства голосов перевес имеет голос председательствующего.

“Епархиальный совет образуется по благословию правящего архиерея и состоит не менее чем из четырех лиц в пресвитерском сане, половина из которых назначается архиереем, а остальные избираются Епархиальным собранием на один год.”³³⁶ Его председате-



лем является правящий епископ. Епархиальный совет заседает не реже одного раза в квартал. Архиерей назначает секретаря Епархиального совета. “Если при разборе дела, — говорится в ст. 42 “Устава,” — возникает разногласие, то дело решается большинством голосов; при равенстве голосов перевес имеет голос председателя.”³³⁷

В обязанности Епархиального совета входят: исполнение решений Епархиального собрания; представление Собранию своих годовых отчетов, забота об изыскании средств на нужды епархии и приходов, определение границ благочиния и приходов, рассмотрение отчетов благочинных, наблюдение за деятельностью приходских советов, проведение ревизий епархиальных учреждений, ознакомление с проектами строительства, ремонта и реставрации храмов, забота об обеспечении заштатного духовенства и заштатных церковных работников.

Епархиальный совет является судом первой инстанции по делам, связанным с обвинением клириков и мирян в неправославной вере, нарушениях канонов и христианских нравственных норм; он рассматривает также вопросы, касающиеся церковного брака и развода, о разногласиях между духовенством и приходскими должностными лицами. Решения Епархиального совета по церковно-судебным делам могут быть обжалованы в вышестоящей инстанции церковного суда.

Архиерею в осуществлении им исполнительной власти в епархии призваны помогать епархиальное управление и иные епархиальные учреждения. При каждом епархиальном управлении непременно должен быть епархиальный архив.

Благочиния.

Епархия разделяется на благочиннические округа, возглавляемые благочиниями, которых назначает правящий архиерей. Границы и названия округов определяются архиереем совместно с Епархиальным советом.

В обязанности благочинного входит забота о чистоте православной веры и религиозно-нравственном воспитании верующих, наблюдение за правильным совершением богослужений, благолепием храмов, состоянием проповеди, контроль за исполнением постановлений епархиальной власти; благочинный дает советы духовенству относительно исполнения им своих обязанностей, а также и личной жизни, устраняет недоразумения между клириками без формального судопроизводства, докладывает о значительных инцидентах архиерею, предварительно расследует церковные правонарушения клириков и мирян, ходатайствует о награждении клириков и мирян, вносит предложения епархиальному епископу о назначении на вакантные места в благочиния; несет заботу о церковной жизни в приходах, временно не имеющих священников; наблюдает за строительством и ремонтом храмов и других церковных зданий.

Благочинный обязан не реже одного раза в год посещать все приходы своего округа. Он имеет право проводить заседания приходского собрания по указанию архиерея, по просьбе настоятеля, а также приходского собрания и приходского совета. По благословению архиерея благочинный созывает священников округа на братские совещания для рассмотрения вопросов о церковных нуждах. Благочинный представляет ежегодный отчет архиерею. “При благочинном может существовать канцелярия, служащие которой назначаются правящим архиереем, и архив.”³³⁸



Экзархаты.

“Устав об управлении Русской Православной Церкви” на Архиерейском Соборе, состоявшемся в 1989 г., был дополнен главой VII (“Экзархаты”).

В основе объединения епархий Русской Церкви в Экзархаты лежит национально-религиозный принцип. Решения о создании и наименовании Экзархатов, а также об их роспуске, согласно дополненной редакции “Устава,” принимаются Архиерейским Собором с последующим утверждением на Поместном Соборе. Во главе Экзархатов стоят Экзархи.

В соответствии с дополнительно внесенной главой VII “Устава” епархии, находящиеся на территории Украины, составили Украинский Экзархат Московского Патриархата. В 1990 г. Украинской Церкви дарована была независимость, однако она осталась в лоне Русской Православной Церкви, по существу являясь автономной Церковью, хотя этот термин и не упоминается в “Томосе” о даровании независимости. Патриарший Экзарх всея Украины носит титул митрополита Киевского и Галицкого.

Епархии, находящиеся на территории Беларуси, составляют Белорусский Экзархат — Белорусскую Православную Церковь, во главе которой стоит митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Белоруссии.

В пределах Экзархата высшая законодательная, исполнительная и судебная власть принадлежит Синоду Экзархата. Он возглавляется Экзархом и состоит из пяти, включая Экзарха, членов — правящих епархиальных архиереев. Синод Экзархата подотчетен Священному Синоду Русской Православной Церкви. Работа Синода Экзархата регламентируется правилами, которыми руководствуется Священный Синод. При этом учитывается региональный характер Синода Экзархата. Его постановления входят в силу после их подписания, но окончательно утверждаются Священным Синодом Русской Православной Церкви.

В обязанности Синода Экзархата входят: забота о проведении в жизнь определений и постановлений Соборов и Священного Синода в границах Экзархата, избрание и предложение на утверждение Священного Синода Русской Православной Церкви Экзарха и архиереев Экзархата, представление архиереев Экзархата для участия в работе Священного Синода в качестве временных членов, утверждение настоятелей и настоятельниц монастырей на территории Экзархата, решение богословских, богослужебных, дисциплинарных, пастырских и церковно-административных вопросов, обращение с посланиями к пастве Экзархата, а в необходимых случаях и к соотечественникам за рубежом, дела духовного просвещения, катехизации, миссионерства, планирование подготовки кадров духовенства и их распределение, наблюдение за деятельностью духовных школ Экзархата, решение вопросов церковно-издательской деятельности, забота о состоянии архитектурных памятников и древностей, находящихся в ведении Церкви на территории экзархата, наблюдение за пенсионным обеспечением штатных клириков и церковных работников.

Синод Экзархата может организовать комиссии для решения стоящих перед ним задач. Секретарь Синода, являющийся одновременно управляющим делами Экзархии, назначается Синодом Экзархата. Синод назначает также руководителей других учреждений, которые могут быть созданы в Экзархате. Синод Экзархата принимает апелляции на решения епархиальных церковных судов.

Возглавляет управление Экзархатом Экзарх, имя которого возносится за богослужением во всех храмах Экзархата. Он созывает Синод Экзархата и является его председателем. Экзарх наблюдает за правильным прохождением дел в канцелярии Синода и за точ-



ным исполнением принятых постановлений; представляет Экзархат в Священном Синоде Русской Православной Церкви как его постоянный член.

В обязанности Экзарха входят: поддержка единства епископата, наблюдение за исполнением архиереями Экзархата своих обязанностей, представление архиереев, клириков и мирян к Патриаршим наградам, награждение клириков и мирян церковными наградами, решение недоразумений между архиереями без формального судопроизводства, рассмотрение жалоб на архиереев, посещение епархий Экзархата, начальственное наблюдение за деятельностью учреждений экзархии, обращение с посланиями к епископату, клиру и мирянам Экзархата, полномочное представительство Экзархата перед государственными властями, ответственность за экуменические и межрелигиозные отношения на его территории.

Вновь образованные Украинские и Белорусские Экзархаты в известной мере воспроизводят древние Экзархаты, возглавляемые Архиепископом, которые просуществовали недолго, явившись промежуточным этапом на пути к созданию более крупных поместных образований — Патриархатов.

Приход (канонические основания).

Образование приходов.

В первые два века истории Христианской Церкви не было приходов в современном смысле слова. Все богослужение совершалось в городской церкви епископом в сослужении пресвитеров, диаконов и церковнослужителей. Такие церкви устраивались в катакомбах, на кладбищах, в частных домах. В эпоху гонений христианские общины существовали почти исключительно в городах. Недаром латинское слово “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 крупнейших городах империи, таких, как Рим, Александрия, Антиохия, Ефес, Коринф, кроме главной кафедральной церкви, устраиваются и другие храмы, около которых для молитвы собираются верующие, живущие поблизости. Епископы назначали в такие церкви особых пресвитеров и других клириков. В канонических источниках самое раннее упоминание о приходской церкви во главе с пресвитером находим в 6-м правиле Гангрского Собора: “Аще кто кроме Церкви особо собрания составляет, и, презирая Церковь, церковная творити хочет, не имея с собою пресвитера по воле епископа, да будет под клятвою.”

В 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, освященных мученической кровью и святыми мощами. Во всех таких храмах совершались общественные богослужения, преподавались Святые Таинства, а значит, служили клирики во главе с пресвитерами. Община верующих, молящихся в одном храме, составляла приход (по-гречески — *paroikia*). Правда, сначала этим словом обозначалась городская община во главе с епископом, т.е. епископия (епархия), хотя по числу верующих такие епископии были дейст-



вительно ближе к современным приходам, чем к епархиям. Поэтому словом “паро́кия” 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 еще же царскую властью вновь устроен будет град: то распределение церковных приходов да последует гражданскому и земскому порядку.”

Лишь в VI веке впервые на Западе слово “паро́кия” стало по преимуществу употребляться для обозначения прихода в нашем понимании.³³⁹ Оттуда это слово перешло в сербский язык: “парохия,” т.е. приход. Парох — приходской священник. Греки же называют ныне приход — *ενοχια*. Когда речь идет как о епископской общине, так и о приходе, в канонах употребляется также слово “εκκλησια” — “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 определенное место служения. Абсолютное рукоположение безусловно воспрещается 6-м канонам 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, Святой Собор определил: поставление их почитать недействительным, и нигде не допускати их до служения, к посрамлению поставившаго их.”

Епископ всегда является высшим пастырем всей своей епископии, но это не значит, что он может своевольно препятствовать приходским священникам в исполнении возложенных на них обязанностей, без законных оснований перемещать их или лишать места. В границах прихода приходской священник имеет полноту пастырской духовной власти. Без его ведома никакой священник со стороны не имеет права совершать церковные службы в его приходском храме. Духовная власть приходского священника распространяется на всех православных христиан, состоящих постоянными членами церковной общины, а также временно пребывающих на территории прихода.

Согласно 38-му правилу Трулльского Собора, установление границ приходов производится в соответствии с административным делением: “Отцами нашими положенное сохраняем и мы правило, гласящие тако: аще царскую властью устроен или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел.” Спор о границах прихода может возникнуть в том случае, когда отсутствуют соответствующие письменные документы. Однако тридцатилетний срок давности существования границ признается достаточным основанием для признания их законности и без наличия документов подтверждает права прихода на ту или иную территорию (17 прав. IV Всел. Соб.). Согласно толкованию Вальсамона на 1-й титул 30-ю главу “Номоканона,” для



учреждения прихода требуется достаточное число прихожан, чтобы они могли содержать храм и приходского священника.

Право закрыть приход принадлежит исключительно той власти, которая основала его. Эту норму епископ Никодим (Милаш) выводит из 24-го канона Антиохийского Собора, 42 (33)-го Карфагенского Собора, 11-го канона VII Вселенского Собора. 42 (33)-е правило Карфагенского Собора гласит: “Определено также, чтобы пресвитеры, без соизволения своих епископов, не продавали вещей церкви, в которой посвящены. Равно и епископам не позволительно продавати церковныя земли, без ведома Собора или своих пресвитеров. Того ради, кроме нужды, и епископу не позволительно расточати вещи, находящияся в церковной описи.”

Поставление приходского священника.

Положение приходского священника, зависящего от епархиального архиерея, предполагает, что решающий голос в его поставлении принадлежит епископу. Но чтобы выбор был более верным, епископ в древности обыкновенно выслушивал предварительно мнения своего клира и голос народа о кандидате на пресвитерскую должность. В Древней Церкви голос мирян имел чрезвычайно важное значение для вынесения епископом своего решения о кандидате священства. Участие народа в поставлении пресвитера предусматривается и самим чином рукоположения, поскольку оно совершается открыто в церкви в присутствии народа, который должен засвидетельствовать, что ставленник достоин (аксиос) иерархической степени, в которую посвящается. Мысль о том, что народ должен засвидетельствовать достоинство посвящаемого лица, выражена в 7-м правиле Феофила Александрийского. Церковь придавала в древности важное значение участию народа в поставлении пастырей, особенно приходских священников, потому что, во-первых, это было знаком тесной связи пастыря с паствой, во-вторых, голос народа служил для епископа ручательством в правильности выбора, так как народ хорошо знал ставленника.

Со временем участие народа в избрании клириков, в том числе и приходских священников, стало терять былое значение. Как и при избрании епископа, при поставлении клириков голос мирян перешел вначале к “первым гражданам” прихода, а затем, в XI веке, к представителям государственной власти. В XII веке в Константинопольской Церкви народ практически был устранен от всякого участия в избрании ставленников на церковные степени. И канонисты этого столетия (Зонара и Вальсамон) пытаются обосновать новую практику канонически. Но, как отмечал профессор Н. А. Заозерский, “эти попытки были... крайне неудачны.”³⁴⁰

Для обоснования новой практики используется 5-е правило Лаодикийского Собора. Оно гласит: “Избрание в церковныя степени не должно быти в присутствии слушающих.” 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 не приличным, чтобы присутствовали какие-нибудь слушающие то, что говорится...” Аристин писал: “Хиротонии не бывают при слушающих. Молитвы хиротонисуемых не возглашаются столь громогласно, чтобы народ слышал их.” По толкованию Вальсамона на это же правило: “Хиротониями здесь правило называет избрания и говорит, что поелику при избраниях часто говорится об избираемых и нечто недостойное, то не должно производить избрания при слушании всех желающих. Итак, по этой причине и ныне архиереи избирают, собираясь отдельно и одни.”



Профессор Н. А. Заозерский считает, однако, что эти толкования основаны на недоразумении: “Ошибочность их происходит оттого, что все три канониста (схолиаста) неправильно поняли смысл слова “слушающие” (ακτοῦμενοι). Из 11 прав. Ник; 12, 14, Ник; 4, 6 и 9 Анкир; 5 Неокес; 12, 9 и 8 прав. Св. Григ. Неокес. видно, что это слово на языке канонобозначает (особый) класс кающихся — проходящих епитимии, которые, подобно оглашенным, не выходили из храма перед совершением Евхаристического Таинства. 11 правило I Вселенского Собора гласит: “Которые истинно покаются, те три лета проведут между слушающими чтение писаний.”³⁴¹ Вывод вполне убедительный.

Устранение народа от участия в избрании пастырей не было нарушением фундаментальных канонических норм. Ибо и в ту пору, когда участие это было самым деятельным, оно все-таки не имело решающего значения и являлось только свидетельством достоинства кандидата священства и доверия к нему со стороны паствы. Решающий голос в избрании ставленника всегда принадлежал епископу.

Обязанности приходских клириков.

Пресвитер, назначенный в приход, не в праве 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, удалятся от собственной церкви; таковые отнюдь не должны быти приемлемы в другой церкви; и надлежит всякое понуждение противу их употреби, да возвратятся в свои приходы; или, аще останутся упорными, подобает им чуждым быти общению....”

Для того, чтобы клирик одной епархии мог получить место в приходе другой епархии, он должен иметь от своего прежнего епископа отпускную грамоту. Как гласит 17-е правило Трулльского Собора, “понеже клирики различных церквей, оставив свои церкви, в коих они поставлены, перешли к иным епископам, и, без воли своего епископа, определены в чужих церквах, чрез сие они оказываются непокоривыми: того ради определяем, дабы от месяца януария минувшаго четвертаго индикта никто из клириков, в какой бы степени кто ни был, не имел права, без увольнительной от своего епископа грамоты, определен быти в иной церкви. Не соблюдающий сего отныне, но постыждающий собою совершившаго над ним рукоположение, да будет извержен и сам, и неправильно приявший его...”

Согласно канонам, пастырь обязан постоянно жить в своей общине и не вправе удаляться из нее, особенно если в приходе вспыхивает моровая язва (эпидемическая болезнь) или какая-нибудь иная грозящая народу опасность (Апост. 62, I Всел. 11, Петра Алекс. 3, 10). Пастырь и всякий клирик обязан строго следить за своим поведением и в обществе, и у себя дома, должен носить одежду, приличную сану. Отцы Трулльского Собора в 27-м правиле изрекли: “Никто из числящихся в клире да не одевается в неприличную одежду, ни пребывая во граде, ни находясь в пути: но всякий из них да употребляет одежды, уже определенные для состоящих в клире. Аще же кто учинит сие, на едину седмицу да будет отлучен от священослужения.”

Под неприличной одеждой Зонара понимает следующее: “светлые, пестрые и дорогие одежды” или “воинские одежды.” А по толкованию Вальсамона, “одежда, не свойственная клирику, не есть та, какую носят воины, ибо клирик, когда-нибудь надевший такую, подвергнется строгому наказанию, но дорогие златотканые одежды, так называемые в народе перловые узоры, и бахромы, и пурпурные одежды, ибо клирики, — заключает Вальса-



мон, — должны быть примером и добродетели и благообразия, а не роскоши и неблаговидной жизни.”

Клирик обязан устраниваться от мирских занятий (Апост. 6, 81; VII Всел. 10; Карф. 16), не посещать общественных увеселений, неприличных сану (Апост. 54; Трулл. 1, 62), 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 (Апост. 8; Трулл. 52, 80; Лаод. 49; Карф. 3; Архиер. поуч.). К обязанностям приходского священника относится также постоянное проповедование в храме (1 Тим. 2: 3, 5, 17; 2 Тим. 3: 4; Апост. 58; Трулл. 19). В соответствии со священными канонами, приходской пастырь обязан следить за тем, чтобы никто из прихожан не употреблял на домашние потребности вещей, назначенных для богослужения. Он должен оберегать старые богослужебные вещи от злоупотреблений (Апост. 73; Двукр. 10; Григор. Нисск. 8). Пастырь обязан следить за тем, чтобы никто не вводил в церковь чего-либо нового и неуместного в пении, чтении и обрядах: “Желаем, — изрекли Отцы Трулльского Собора в 75-м правиле, — чтобы приходящие в церковь для пения не употребляли безчинных воплей, не вынуждали из себя неестественного крика, и не вводили ничего несообразного и несвойственного церкви: но с великим вниманием и умилением приносили псалмопения Богу, назирающему сокровенное. Ибо священное слово поучало сынов Израилевых быть благоговейными.” Приходской священник обязан в своем приходе крестить (Апост. 50), исповедовать (Апост. 52), венчать, погребать (Карф. 50).

Помощниками приходских священников служат диаконы и церковнослужители.

Приход в Русской Православной Церкви.

Приходы в досинодальную эпоху.

В Русской Православной Церкви, с самого начала ее истории, когда она еще составляла митрополию Константинопольского Патриархата, ввиду обширности ее епархий, существовали приходы. Внутреннее устройство приходов, их связь с епархиальным архиереем мало чем отличались от византийских. Однако из-за многочисленности приходов в каждой епархии епархиальному архиерею почти невозможно было хорошо знать всех клириков епархии, поэтому в Русской Церкви, как и в христианскую древность, миряне оказывали значительно большее влияние на доставление 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.

Приходы 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 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 г.), а также такими документами, как Инструкция благочинным церквей, в редакции митрополита Платона, исправленной Синодом в 1857 г; Инструкция церковным старостам 1888 г., переизданная в 1890 г; Инструкция настоятелям церквей, утвержденная Синодом в 1901 г.; и рядом отдельных Указов Синода.

Согласно этим законоположениям, учреждение и закрытие приходов являлось в Россия прерогативой Святейшего Синода, но право установления границ между приходами предоставлялось епархиальному архиерею. Приходской притч 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, являющийся представителем епископской власти в границах прихода. Полномочия священника 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, освященном архиереем; проповедь слова Божия он ведет 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 отчете 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 2-х или 3-х 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 пастыря возможно было лишь в крайних случаях (например, крещение немощного младенца, которому угрожает смерть, или причастие тяжело больного). Совершивший требу в чужом приходе делал записи 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 г. во всех епархиях, кроме западных и закарпатских, в приходах с менее чем 700 душами мужского пола состояли священник и псаломщик. Если при приходской церкви состояло два или три пресвитера, то в притч (его составляют все клирики прихода) 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 отдаленных местах, откуда трудно добраться до приходского храма) и часовни. Домовые церкви разрешалось устраивать в домах особо почтенных лиц, находящихся в преклонных летах или болезненном состоянии. После кончины лица, которому дозволялось иметь домовую церковь, она закрывалась, и церковная утварь не переходила в собственность наследников, а поступала в приход. При открытии новых приходов прихожане брали на себя обязательство устроить церковный дом для причта.

С 1880 г. в ведении приходских священников находились церковно-приходские школы и школы грамотности.

В каждом приходе из числа прихожан избирался староста. Старостой следовало избирать человека особо благочестивых правил. Должность старосты введена Указом 1721 г. Поначалу его единственной обязанностью была продажа свечей. Впоследствии в обязанности старосты вошло хранение церковных денег и всех вообще церковных средств. Старосте поручалось от лица прихожан следить за сохранностью приходского имущества, но он не имел права распоряжаться церковными денежными средствами, а расходуя их, обязан был беспрекословно повиноваться архиерею. Во всех своих действиях староста находился под наблюдением и контролем причта. По государственным законам церковные старосты имели ряд привилегий. Если старосты были лицами податных состояний, то они освобождались от податей. Избирались старосты сроком на 3 года.

Попечение об увеличении церковного имущества, о правильном вознаграждении клира, о содержании приходских благотворительных учреждений возлагалось на приходские попечительства. Члены попечительства избирались прихожанами на определенный срок. Непременными членами попечительства состояли священник и церковный староста. Председатель попечительства избирался из самых почтенных прихожан. Действия попечительства контролировались епархиальной властью.

В процессе подготовки Поместного Собора, которая началась в 1905 г., вопрос о приходах вызвал особенно острую дискуссию. Он обсуждался и в Предсоборном Присутствии, и в церковной печати. Не простым делом оказалось даже сформулировать само определение прихода. Известный канонист профессор И. С. Бердников 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 подчинен епископу как высшему своему пастырю. Ближайшее же пастырское руководство им принадлежит, по поручению епископа, местному священнику.»³⁴² Профессор А. И. Алмазов писал: «Православный приход есть церковное учреждение, состоящее в ведении епископа, для удовлетворения религиозно-нравственных нужд определенного в числе собрания верующих под пастырским руководством священника и при назначенном для того церковной властью храме.»³⁴³ По формуле А. А. Папкова, «приход в составе клира и мирян есть особая церковная в зависимости от епархиального епископа община с правами юридического лица.»³⁴⁴ Профессор П. В. Знаменский предложил такое определение: «Православный приход представляет собою территориальную церковную общину, соединенную около



своего храма и имеющую для удовлетворения своих религиозных потребностей своих собственных священно-церковно служителей.”³⁴⁵

В результате дискуссии в Предсоборном Присутствии было дано такое определение прихода: “Православный приход есть церковное учреждение, состоящее в ведении епископа для удовлетворения религиозно-нравственных нужд определенного в числе собрания православных христиан, под пастырским руководством священника и при назначенном для того церковной властью храме.”³⁴⁶

Принято было особое положение и относительно имущества православного прихода: “Православная Российская Церковь является собственником всего церковного, причтового и приходского имущества. В приходах же заведывание местным приходским имуществом вверяется приходу как юридическому лицу, состоящему из причта и прихожан местного храма, находящихся в канонической зависимости от местного епископа.”³⁴⁷ Вынесение этих двух определений явилось главным результатом обсуждения приходского вопроса в Присутствии. В 1908 г. по приходскому вопросу созывается особое Присутствие, в котором разрабатывается новое положение о приходе.

Приходской устав Поместного Собора 1917-1918 гг.

Самое обширное по объему из постановлений Собора 1917-1918 гг. — это Определение о православном приходе, по-другому названное Приходским уставом. По поручению Собора введение к Уставу составили архиепископы Тверской Серафим и Пермский Андроник, Л. К. Артамонов и П. И. Астров. Во “Введении” дан краткий очерк истории прихода в Древней Церкви и у нас в России. В нем 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 ее — приходы пресвитерам, как исполнителям епископских предначертаний для христиан.”³⁴⁸

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.”³⁴⁹

В Уставе дано определение прихода: “Приходом в Православной Церкви называется общество православных христиан, состоящее из клира и мирян, пребывающих на определенной местности и объединенных при храме, составляющее часть епархии и находящееся в каноническом управлении своего епархиального архиерея, под руководством поставленного последним священника-настоятеля.”³⁵⁰

Священной обязанностью прихода Собор провозгласил заботу о благоустройении его святыни — храма. В Уставе определен состав нормального приходского причта: священник, диакон и псаломщик.

На усмотрение епархиальной власти представлялось увеличение или сокращение приходских штатов до двух лиц. Согласно Уставу, назначение клириков должно производиться 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 открывал женщинам возможность участвовать в деятельности благочиннических и епархиальных собраний, однако не в епархиальных советах и судах. В исключительных случаях благочестивые христианки могли допускаться и на должность псаломщиц, но без включения в клир.

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, составляющие в последние десятилетия XX века большую часть православно 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 (1 Тим. 3:2; Тит. 1:6) и на святые каноны (3 прав. Трулл. Соб. и др.), Собор подтвердил недопустимость второбрачия для вдовых и разведенных священнослужителей. Вторым определением подтверждалась невозможность восстановления в сане лиц, которые лишены его на основании приговоров духовных судов, правильных по существу и по форме.

Неукоснительное соблюдение этих определений православным духовенством, верным нравственным заветам Христа, строго хранящим канонические основания Богозданного строя Церкви, в 1920-1930-е годы убергло его от дискредитации, которой подверглись группировки обновленцев, поправших и нравственный закон, и святые каноны.

Определением от 18 (31) июля 1918 г. Собор снизил возрастной ценз для безбрачных кандидатов священства, не состоящих в монашестве: с 40 лет, как было установлено в Русской Церкви, до 30 лет. По обстоятельствам времени, далеко не все положения Приходского Устава удалось провести в жизнь.

Приходское управление по “Положению об управлении ...” Поместного Собора 1945 г.

Поместный Собор 1945 г., сообразуясь с государственным законодательством и учитывая реальные условия жизни, сложившиеся в 1940-е годы, разработал новые нормы церковно-приходского устройства. Они изложены в IV отделе “Положения.”

Согласно “Положению,” приходская община, состоящая не менее чем из 20 человек, по ее заявлению регистрируется гражданской властью, которая предоставляет ей храм. Это делается по соглашению с епархиальным архиереем. В “Положении” предусмотрено существование 4 органов управления общиной: распорядительный орган — двадцатка, заменяемая после учреждения прихода приходским собранием, исполнительный — церковный совет, контрольный — ревизионная комиссия и настоятель храма. Церковный совет и ревизионная комиссия образуются приходским собранием.



В состав церковного совета входили настоятель в качестве председателя совета, и избираемые собранием, староста, его помощник и казначей. Все приходское хозяйство находится на попечении церковного совета. Церковный совет заботится о содержании, ремонте, освещении и отоплении храма, о снабжении храма богослужебными утварью и книгами, нательными крестиками, ладаном и другими необходимыми вещами. Церковный совет распоряжается средствами прихода и ведет их учет. 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 4 членов прихода; в ее обязанности входило постоянное наблюдение за церковным имуществом и проведение епархиальных ревизий имущества, денежных сумм и произведенных расходов. Настоятель храма является лицом, подчиненным 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 г., настоятель возглавлял приходскую общину и ее церковный совет, он являлся управителем прихода и его духовным руководителем. Он контролировал деятельность прихода и был его руководителем. Подобно Патриарху и епархиальному архиерею, настоятель храма имел свои печать и штамп, зарегистрированные гражданской властью.

Архиерейский Собор, состоявшийся 18 июля 1961 г., внес существенные изменения в IV главу “Положения об управлении Русской Православной Церкви,” которая называется “Приходы,” установив новую организацию приходского управления. Настоятель вместе с клириками устранялись 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.”³⁵¹

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 тяжелые для Церкви дни, когда давление на нее резко усилилось. Выставлено было требование привести “Положение об управлении Русской Православной Церкви” в строгое соответствие с постановлением ВЦИК и Совнаркома РСФСР от 8 апреля 1929 г. “О религиозных объединениях,” которое устраняло духовенство как лиц, лишенных избирательного права, от участия в хозяйственных делах религиозных общин.³⁵² После принятия Конституции СССР 1936 г., предоставлявшей всем гражданам одинаковые права, данное постановление вступило в противоречие с Основным Законом государства.

Изменения в устройстве приходского управления, которые внес Архиерейский Собор 1961 г., были утверждены Поместным Собором Русской Православной Церкви 1971 г. Тем не менее, их негативное влияние на приходскую жизнь сказывалось очевидным образом. Духовенством и церковным народом была осознана необходимость участия настоятелей и клириков в управлении приходскими делами, включая и административно-хозяйственные.



Приходское управление по “Уставу об управлении ...” 1988 г.

Новый “Устав об управлении Русской Православной Церкви,” изданный Поместным Собором 1988 г., в значительной мере, но не вполне, возвратил то положение, которое существовало на приходах до 1961 г. Приходскому управлению посвящена VIII глава “Устава” (а после изменений, внесенных Архиерейским Собором 1989 г., — его IX глава).

“Приходом, — по определению, данному в “Уставе,” — является община православных христиан, состоящая из клира и мирян, объединенных при храме. Такая община составляет часть епархии, находится под каноническим управлением своего епархиального архиерея и под руководством поставленного им священника-настоятеля.”³⁵³ Приходскую общину могут образовать не менее 20 верующих православных граждан. После регистрации гражданскими властями община приступает к своей деятельности по благословению епархиального архиерея.

В “Уставе” предусматриваются три органа приходского управления: приходское собрание во главе с настоятелем, приходской совет и ревизионная комиссия. Настоятель назначается архиереем и “призван нести ответственность за исправное, согласное с церковным уставом, совершение богослужений, за церковную проповедь, религиозно-нравственное состояние и соответствующее воспитание прихода. Он должен добросовестно выполнять все богослужебные, пастырские и административные обязанности, определяемые его должностью, согласно установлениям церковных канонов и настоящего Устава.”³⁵⁴

В круг обязанностей настоятеля, согласно “Уставу,” включаются руководство причтом, наблюдение за состоянием храма и богослужебной утвари, соблюдением требований богослужебного устава; он несет ответственность за точное исполнение указаний епархиального архиерея, представление благочинному или непосредственно архиерею ежегодных отчетов о состоянии прихода, ведет официальную переписку, хранит приходской архив, выдает удостоверения о крещении и венчании брака. Отпуск настоятель может получить лишь по разрешению епархиальной власти.

В состав приходского причта входят священник, диакон и псаломщик. В зависимости от нужд прихода число членов причта может быть сокращено или увеличено. “Избрание и назначение священно и церковнослужителей принадлежит епархиальному архиерею.”³⁵⁵ Устав требует от кандидата в диакона или священника достижения им совершеннолетнего возраста, наличия необходимых нравственных качеств и достаточную богословскую подготовку, а также чтобы он представил свидетельство духовника об отсутствии канонических препятствий к рукоположению. Ставленник не может состоять под церковным или гражданским судом. Перед рукоположением он подписывает церковную присягу. Власть перемещать или увольнять клириков принадлежит епархиальному архиерею. “Священнослужитель, — говорится в Уставе, — может принять участие в совершении богослужения в другом приходе с согласия правящего архиерея той епархии, в которой данный приход находится, или с согласия настоятеля при наличии удостоверения, подтверждающего каноническую правоспособность.”³⁵⁶

“Прихожанами, — согласно “Уставу,” — являются лица православного исповедания, сохраняющие живую связь со своим приходским храмом.” Членами приходского собрания могут быть клирики и совершеннолетние миряне, не находящиеся под церковным или гражданским судом. Председателем собрания по своему положению избирается настоятель прихода. Право созывать приходское собрание принадлежит настоятелю совместно с



приходским собранием. Решение принимается приходским собранием, большинством голосов, а в случае равенства голосов перевес дает голос председателя. В круг обязанностей приходского собрания входят хранение внутреннего единства прихода и “содействие его духовно-нравственному возрастанию,”³⁵⁷ ответственность за сохранность имущества прихода, забота о состоянии храмового пения, утверждение годового бюджета прихода, изыскание средств на нужды прихода. Приходское собрание избирает из числа своих членов приходской совет и ревизионную комиссию.

Приходской совет является исполнительным органом приходского собрания и подотчетен ему.³⁵⁸ Он состоит из председателя, его помощника и казначея, избираемых из клириков или мирян сроком на 3 года. Председателем совета может быть избран и настоятель прихода. Приходской совет несет ответственность за сохранность храма и церковного имущества, распоряжается денежными средствами прихода, исполняет решения приходского собрания. Официальные бумаги прихода подписывают настоятель и председатель приходского совета. Если же это одно и то же лицо, то бумаги подписывает еще казначей. Банковские счета и вообще все финансовые документы подписываются председателем приходского совета и казначеем.

В состав ревизионной комиссии, избираемой приходским собранием на 3 года, входят председатель и 2 члена. Обязанности комиссии, согласно Уставу, следующие: проведение ревизий наличия денежных средств, контроль за законностью расходов, правильностью ведения приходно-расходных книг, за снятием кружеч с пожертвованиями, наблюдение за состоянием церковного имущества, ежегодная инвентаризация этого имущества.

Часть IV.

Виды церковной власти.

Власть учения.

Три вида церковной власти.

Подобно тому как подвиг Основателя Церкви Христа Спасителя явился исполнением трех высших служений: Пророческого, Первосвященнического и Царского, так и церковная власть, производная от воли Главы Церкви, духовная по своей природе, по содержанию своему состоит в праве религиозного учения (*potestas magisterii*), праве религиозного освящения (*potestas ministerii*) и праве управления (*potestas jurisdictionis*). Власть и право управления составляет преимущественный предмет нашей дисциплины — канонического права. Учение и богослужение составляют предмет других церковных наук, но канонические основания церковного учения и богослужения, их регламентация церковно-правовыми актами должны быть рассмотрены и в канонике.

Власть учения.

Единство Церкви основано и на единстве веры, исповедуемой Церковью, веры, дарованной в Откровении и хранимой в Священном Предании; за соблюдение Предания в его неповрежденной чистоте несет ответственность вразумляемый Святым Духом вселенский епископат и все Тело Церкви — церковная полнота. При появлении недоумений по богословским вопросам, волнующим церковный народ, Церковь Христова через свой епископат, а в исключительных случаях через Вселенские Соборы, выясняет недоуменные во-



просы в свете непреложных и неизменных Истин Откровения, в духе Священного Писания и Предания и формирует свое непререкаемое и непогрешимое решение по затруднительным вопросам вероучения. Это решение не является новым догматом и новым учением, а только изложением Апостольского предания применительно к новым вопросам, поставленным в церковной жизни. Так издавались догматические вероопределения на Вселенских Соборах.

Относительно неприкосновенности догматических истин, данных в Откровении по вдохновению Святого Духа на Вселенских Соборах, Ефесский Собор в 7-м каноне изрек свое определение: “По прочтении сего, святой Собор определил: да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определенная от Святых Отец, в Никеи граде, со Святым Духом собравшихся. А которые дерзнут слагать иную веру, или представляти, или предлагати хотящим обратится к познанию истины, или от язычества, или от иудейства, или от какой бы то ни было ереси; таковые, аще суть епископы, или принадлежат к клиру, да будут чужды, епископы епископства, и клирики клира: аще же миряне, да будут преданы анафеме. Равным образом, аще епископы, или клирики, или миряне явятся мудрствующими, или учащими тому, что содержится в представленном от пресвитера Харисиа изложении о воплощении Единороднаго Сына Божия, или скверным и развращенным Несториевым догмам, которые при сем и приложены: да подлежат решению сего святого 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*, внесенного Западной Церковью в Никеоцареградский символ. Епископ Петр ЛЮилье показал, что вычитывать в 7-м каноне запрещение всякого вообще нового изложения догматов веры значит расширительно толковать содержание правила.³⁵⁹

Канонисты 12 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* все-таки осуждается правилом, поскольку оно действительно явилось искажением той веры, которую изначально содержала и содержит Вселенская Церковь, а значит, и “изложением иной веры.”

Исповедание догматов, безусловно, обязательно для всех членов Церкви. И эта обязательность имеет более глубокое, чем только дисциплинарное основание; ибо веровать иначе, чем верует Святая Соборная и Апостольская Церковь, значит ввергать себя в опасное духовное состояние; сознательное противление церковному учению влечет за собой отторжение заблуждающегося и упорствующего в заблуждении невидимым судом Божиим от церковного тела; а будучи обличенным, такое противление карается отлучением со стороны законной церковной власти.

Господь “хочет всем спастись и в разум истины прийти”; к вере во Христа призваны все люди, без исключения. Поэтому Своих учеников — апостолов — Христос призвал “проповедовать Евангелие всей твари” (Мк. 16:15). Проповедь составляет одну из важнейших обязанностей учеников Христовых, ибо, по слову апостола Павла: “*Как веровать в Того, о Ком не слышали? Как слышать без проповедующего?*” (Рим. 10:14). Апостол внушал Тимофею: “*Проповедуй слово, настой во время и не во время, обличай, запрещай,*



увещивай со всяким долготерпением и назиданием” (2 Тим. 4:2). 58-е правило Св. Апосто-лов возлагает на епископов и пресвитеров долг “учить причт и людей благочестию” и угрожает извержением нерадящим о том: “Епископ, или пресвитер, нерадящий о причте и о людех, и не учащий их благочестию, да будет отлучен. Аще же останется в сем нерадении и лености, да будет извержен.” 19-е правило Трулльского Собора требует от предстоятелей 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 Божественнаго 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 подобающаго...”

По словам Зонары, “Св. 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.”

Полная власть проповедовать в Церкви принадлежит епископам. Поэтому каноны запрещают посвящать в епископы христиан, мало испытанных в вере и недостаточно разумеющих учение Церкви, не знающих Писания: “всякому имеющему возведена быти на епископский степень, непременно знати Псалтирь, да тако и весь свой клир вразумляет поучатися из оныя. Такожде тщательно испытovati его митрополиту, имеет ли усердие с размышлением, а не мимоходом, читати Священные 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 прав. VII Всел. Соб.).

Вальсамон в толковании на этот канон объясняет сравнительно невысокий уровень требований, предъявляемых к начитанности ставленника в Св. 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 Св. Отцы не сказали, что рукополагать знающих Священные Правила, Святое Евангелие и прочее, но знающих только Псалтирь и дающих обещание позаботиться об изучении прочих?”

Решение: Знание Псалтири, как необходимо требуемое, потребовано и Святыми Отцами без снисхождения от должествующих принять хиротонию; и обладание прочими Божественными знаниями не потребовано, потому что не обязательно посвящать себя таковым чтением, и для тех, которые не удостоились еще учительского звания, а особенно в то время, когда христиане осуждены были на скитальческую жизнь.”

Пресвитеры получают право проповедовать в храме от своего епископа. Поэтому епископ может и лишить пресвитера этого права, если у него появятся сомнения в чистоте веры пресвитера или в его способности проповедовать. По толкованию Вальсамона на 58-е Апостольское правило: “Пресвитеры учат с дозволения епископа, а не самовольно.” В Александрийской Церкви, когда там вспыхнула арианская ересь, для противодействия ей



всем пресвитерам запрещено было проповедовать в церквах. В России лишь в синодальную эпоху на пресвитеров стала возлагаться обязанность проповедовать. Для побуждения священников к проповеданию Св. Синодом издано было предписание, чтобы благочинные в клировых ведомостях отмечали, сколько проповедей своего сочинения произнес священник в течение года. Кроме проповедей в приходских храмах, в соборах произносились проповеди по расписанию, поочередно приходскими священниками, приписанными к собору.

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 разных степеней, в наше время открываются воскресные школы при приходах. Той же цели способствует и издание Священного Писания и церковных книг.

Миссионерство.

Проповедь Евангелия среди нехристианских народов называется миссионерством. Миссионерское делание заповедано Церкви Самим Христом: *“Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам”* (Мф. 28:19). Перед Своим Вознесением Господь сказал ученикам: *“Вы... будете Мне свидетелями в Иерусалиме и во всей Иудее и Самарии и даже до края земли”* (Деян. 1:8).

В миссионерской деятельности Православная Церковь руководствуется твердыми правилами, необходимым образом вытекающими из характера 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 новообращенных была глубокой, зрелой, сердечной.

В России миссионерские учреждения существовали лишь в синодальную эпоху, хотя само служение миссионерское совершалось Русской Церковью изначально. В отдельные периоды, особенно при императрице Елизавете, широко применялись поощрительные меры по отношению к обращающимся в христианство иноверцам: освобождение от податей, рекрутской повинности, от крепостной зависимости от владельцев-нехристиан, и даже от уголовного преследования за преступления, совершенные до обращения. Но льготы эти предоставлялись, естественно, не Церковью, а светской властью.

В XIX веке все эти меры 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.

Символ веры и другие авторитетные изложения вероучения.

Для охранения чистоты и неповрежденности своего учения Церковь с самого начала своего бытия прибегала к кратким изложениям вероучения — символам. До нас дошло



несколько древних символов, и среди них — Символ Григория Неокесарийского, так называемый Апостольский Символ, и Символ, приписываемый Афанасию Великому. Общецерковное признание приобрел Никеоцареградский Символ, исповедание которого, по сознанию Вселенской Церкви, совершенно обязательно для всякого православного христианина. Более полное изложение основ православного вероучения содержится в “Чине исповедания и обещания архиерейского” — так называемой “епископской клятве.” Высоким авторитетом в Церкви пользуются книги, изданные в новое время Церковной властью: “Катехизисы,” особенно митрополита Петра Могилы и митрополита Филарета, и “Послание Патриархов Православной Кафолической Церкви о православной вере,” составленное на Иерусалимском Соборе 1672 г.

Духовная цензура.

Существование “символов веры” и, так называемых “символических книги не может, конечно, исключить появление вероисповедных недоумений, исключить заблуждения и лжеучения. В весьма пространным 1-м правиле Трулльского Собора вслед за утверждением неприкосновенности “нововведениям и изменениям веры, преданной нам от самовидцев и служителей Слова,” перечисляются еретические учения, отвергаемые Церковью: ересь “нечестивого Ария,” и “вымышленное им языческое инобожие, ... осужденное на соборе трехсот осмнадцати святых и блаженных отец,” ... ересь нечестивого Македония, отвергнутая “сто пятидесятию святыми Отцами” при великом Феодосии, “купно с сим” и Аполлинария, “который нечестиво изрыгнул, аки бы Господь приял тело без души и ума,” “безумное разделение Нестория,” ереси “суемудраго Евтихия, ... Феодора Мопсуестсаго, Несториева учителя, и Оригена, и Дидима, и Евагрия, ... такожде написанное Феодоритом противу правя веры и противу дванадцати глав блаженнаго Кирилла, и так называемое письмо Ивы... и ... тех, которые ... едину волю и едино действо в Едином Господе Боге нашем Иисусе Христе, людям проповедывали, ... Феодора (епископа) Фарансаго, Кира Александрийсаго, Онория Римсаго, Сергия, Пирра, Павла, Петра, бывших в сем Богоспасаемом граде предстоятелями, Макария Антиохийсаго 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...”

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 Ап., 60 Лаод., 24 Карф., Афан. Вел., Григ. Богосл., Амф. Икон.). В 1672 г. Иерусалимский Собор издал постановление, подчиняющее церковной власти всякое издание и толкование Священного Писания. В этом постановлении сказано: “Веруем, что это Божественное и Священное Писание сообщено Богом, и потому мы должны веровать ему без всякого рассуждения, не так, как кто захочет, а как его истолковала и передала Кафолическая Церковь.”³⁶⁰ Определение Иерусалимского Собора опирается на 19 канон Трулльско-



го Собора и 91-е правило св. Василия Великого (взятого из 27-й главы его книги о Св. Духе, где Святой Отец излагает учение о Священном Предании).

Суд Церкви о лжеучениях и надзор над изданием и распространением книг называется в широком смысле слова духовной цензурой. В узком смысле слова духовной цензурой называют оценку литературных произведений с церковно-догматической точки зрения. Эта оценка может быть либо предварительной, до публикации сочинения, либо изрекаемой уже после его издания. До изобретения книгопечатания, естественно, существовала лишь оценка последнего рода. Она заключалась в осуждении сочинений, проповедовавших лжеучения, и в запрещении православным читать их. Государственная власть вслед за осуждением ереси издавала распоряжения о сожжении сочинений еретиков. Император Константин в связи с осуждением арианской ереси на Никейском Соборе издал эдикт о сожжении всех книг Ария и его учеников. Император Аркадий в конце IV в. повелел уничтожить книги евномиан и монтанистов. В Александрии по настоянию архиепископа Феофила в начале V в. сожжены были книги Оригена, Нестория и мессалиан. В 496 г. на римском соборе при папе Геласии издан был список запрещенных книг — “Декрет Геласия о книгах принимаемых и 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 обнародовати в церквах, но предавати оныя огню. Приемлющих же оныя, или внимающих оным как будто истинным, анафематствуем.” Большая часть антихристианских и еретических книг истреблялась.

Но VII Всел. 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 неистовыя глумления, и лживыя писания, сочиняемыя 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 все-таки хождение в народе, иерархией составлялись списки “отреченных книг.” На Западе эта практика стала общим правилом и была централизована, списки запрещенных книг “Index librorum prohibitorum” стали издаваться курией. Первый индекс был составлен инквизицией по приказанию папы Павла IV в 1559 г. С изобретением книгопечатания, когда возможность уничтожить все экземпляры уже напечатанного сочинения стала почти нереальной, введена была предварительная цензура. Тридентский Собор на Западе подчинил всю печать цензуре епископов и инквизиции.

В России предварительная цензура духовных книг введена “Духовным регламентом.” В “Регламенте” сказано: “Аще кто о чем богословское письмо сочинит, и то ему не печатать вскоре, но первое презентовать в коллегииум (т.е. в Синод), а коллегииум рассмотреть должен, нет ли какого в письме оном погрешения, учению православному противнаго.”

В синодальную эпоху высшим учреждением духовной цензуры был Св. Синод; ему была подчинена вся цензурная служба. Духовной цензуре подвергались не только предна-



значенные для печати сочинения духовного содержания, но и светские книги и статьи, если светские цензоры находили в них места духовного содержания, относящиеся к догматам веры или Священному Писанию.

После реформы государственного строя России в 1905 г, светские сочинения практически перестали подвергаться предварительной цензуре, в том числе и духовной.

В наше время в Русской Православной Церкви нет цензурного учреждения, а ответственность за православный характер книг и журнальных статей, печатаемых официально от лица Церкви, несет священноначалие, возглавляемое Первоиерархом и Священным Синодом, а также действующий под его руководством Издательский отдел Московской Патриархии.

Власть священнодействия.

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 в. существует единоверие: в единоверческих храмах богослужение совершается по церковным книгам дониконовской печати с соблюдением дониконовской обрядности.

Однако всякие изменения в богослужение вносятся законной церковной властью. Самовольное изменение обрядов, принятых Церковью, представляет собой противоправное действие, угрожающее расколом. В соответствии со 116-м правилом Карфагенского Собора произвол в богослужении запрещается: “Поставлено и сие: да совершаются всеми утвержденныя на Соборе молитвы, как предначинательныя, так и 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 у нас — Поместного и Архиерейского Соборов, Патриарха и Священного Синода).

Богослужения совершать могут лишь священные лица: епископы и пресвитеры. Как гласит 6-е правило Гангрского Собора, “Аще кто кроме Церкви особо собрания составляет, и, презирая Церковь, церковная творити хочет, не имея с собою пресвитера по воле епископа, да будет под клятвою.”

Диаконы и церковнослужители помогают епископу и пресвитеру в совершении богослужения. Согласно 15-му правилу Лаодикийского Собора, устанавливается такой порядок: “Кроме певцев, состоящих в клире, на амвон входящих и по книге поющих; не должно иным некоторым пети в церкви.” Зонара в толковании на это правило писал: “Отцы Собора желают, чтобы в церквах было соблюдено благочиние, почему и сказали, что не должно в церквах петь каждому, кто хочет, но каноническим певцам, т.е. определенным в клир, рукоположенным в каждую церковь, поющим по книгам.” О том, что только посвященным лицам дозволяется читать с амвона, говорится и в 14-м правиле VII Вселенского Собора: “Понеже видим, яко некие, без руковозложения, в детстве приняв причетническое



пострижение, но еще не получив епископского рукоположения, в церковном собрании на амвоне читают, и сие делают несогласно с правилами, то повелеваем отныне сему не быти.”

“Всякое священнодействие, правильно совершенное со стороны установленного обряда, — пишет епископ Никодим (Милаш), — имеет значение само по себе, независимо от того, достоин ли священник по своим личным качествам или не достоин совершать это священнодействие,” ибо “священник или епископ является при этом ничем иным, как орудием, точнее сказать, здесь действует сам Бог, и благодать дается людям не священниками, а через них самим Богом.”³⁶¹

Богослужение должно совершаться благообразно, благоговейно и в тишине, с соблюдением ясности и внятности в чтении и пении (75 прав. Трулл. Соб.; 17 прав. Лаод. Соб.). Молящиеся в храме обязаны вести себя прилично святости храма, приходить к началу богослужения и оставаться в храме до окончания службы “Всех верных, входящих в церковь и писания слушающих, но не пребывающих на молитве и святом причащении до конца, яко безчиние в церкви производящих, отлучати подобает от общения церковного” (Апост. 9).

В воскресные и праздничные дни при общественном богослужении должны присутствовать все верующие. На основании 80-го правила Трулльского Собора прещением подвергаются те, кто без благословных причин пренебрегает этим: “Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, или кто-либо из сопричисленных к клиру, или мирянин, не имея никакой настоящей нужды, или препятствия, которым бы надолго устранен был от своея церкви, но пребывая во граде, в три воскресные дни в продолжении трех седмиц не приидет в церковное собрание: то клирик да будет извержен из клира, а мирянин да будет удален от общения.”

Среди священнодействий одни установлены самим Спасителем как средства сообщения людям Божественной благодати, и называются Таинствами; другие представляют собой различные молитвословия, установленные Церковью в силу полученной ею от своего Основателя власти для призывания благословения Божия.

Средоточием христианского богослужения является совершение Таинства Евхаристии — Божественная Литургия. Местом ее совершения может быть только освященный храм. Если же ввиду исключительных обстоятельств Литургия совершается вне церкви, то в таком случае оснащение храма и престола заменяется антиминсом (с переводе с греческого языка — “вместо престола”), без которого Литургия не может совершаться. Антиминс — это шелковый плат с изображением Спасителя во гробе и частицей мощей, зашитой под изображением. Внизу антиминса 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.

Храм и иконописание.

Божественная Литургия и другие богослужения совершаются в храме. Постройка или перестройка храма производится с ведома епархиального архиерея. Устройство церквей, их внешний и внутренний вид должны соответствовать назначению. 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 освященный им.

Полное освящение храма совершается и после его значительной перестройки, либо в случае таких изменений в алтаре, которые связаны с передвижением престола, а также в случае осквернения церкви еретиками.

При перестройке или ремонте храма, не связанных с передвижением престола, и в случае осквернения церкви пролитием крови или какой-либо нечистотой, совершается малое освящение с окроплением церкви святою водой.

В самом храме, месте святом, особым священным значением выделяется алтарь. В нем совершается принесение бескровной Жертвы. Алтарь должен быть расположен в восточной части храма. Самое священное место алтаря — престол. От средней части храма алтарь отделяется перегородкой с царскими воротами (у нас это — иконостас). Иконы являются не только украшением храма, а, 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 истинного Агнца Христа Бога нашего. Почитая древние образы и сени, преданные 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 Божественного Слова, приводимся к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания и спасительныя смерти, и сим образом совершившагося искупления мира.”

Смысл этого правила шире, конечно, чем только запрет изображения Христа в виде Агнца. В нем осуждается вообще применение ветхозаветных “образов и сеней” для изображения “новой благодати,” Московский Собор 1667 г. запретил изображать Бога Саваофа в виде старца “ветхого денми,” по видению пророка Иезекииля. Основанием для этого послужил следующий довод: Бог Отец не может быть антропоморфирован, так как Он не воплощался.

“Скудость положительных церковных правил об иконописании или его сюжетах, — писал профессор А. С. Павлов, — объясняется тем, что в древней Церкви сохранялись правила иконописания и иконописные типы в непрерывном предании.” До нас дошли сборники правил иконописания с прорисьями самих изображений, относящиеся к IX в. — так называемые подлинники. В Русской Церкви с самого начала принят и канонизирован византийский стиль иконописи; когда в древности русская иконопись уклонялась от него, это вызывало смущение в народе и возражения со стороны церковной власти. Стоглавый Собор постановил писать иконы “с древних образцов по образу, подобию и существу, как в подлиннике, а не от своегомышления.”³⁶² На иконы Андрея Рублева было указано как на образцы для иконописцев. В нашей Церкви запрещены резные и отливные иконы в храмах, кроме распятий искусной резьбы и изображений, поставляемых на высоких местах.



С момента освящения храм становится святым местом — *res sacra*. Некоторые части и предметы храма становятся неприкосновенными для мирян. Через царские ворота никто не может проходить, кроме лиц священнодействующих. 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 Св. 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 катехизическое учение, как и архиереи...” Далее он пишет: “Заметь настоящее правило и никак не дозволяй на основании оногo мирянам входить во святыи алтарь. Я, впрочем, много употребил стараний, чтобы воспрепятствовать мирянам входить во святыи алтарь храма Пресвятой Госпожи моей и Богородицы Одигитрии; но не мог достигнуть успеха. Говорят, что это древний обычай и не должно возбранять.”

Для мирян и низших клириков неприкосновенен престол с находящимися на нем священными предметами. Женщинам вообще запрещается входить в алтарь. На практике исключение делается для живущих в чистоте пожилых женщин, производящих уборку в алтаре.

В церкви нельзя совершать что бы то ни было, кроме богослужения, иметь в ней какие бы то ни было изображения, кроме икон, нельзя вносить в храм ничего, кроме предметов, относящихся к богослужению. Не принимается на хранение в храм частное имущество. Как гласит 3-е Апостольское правило: “Аще кто, епископ или пресвитер, вопреки учреждению Господню о жертве, принесет к алтарю иныя некоторыя вещи, или мед, или млеко, или вместо вина приготовленный из чего-либо другого напиток, или птицы, или некоторыя животныя, или овощи, вопреки учреждению, кроме новых класов, или винограда в надлежащее время, да будет извержен из священнаго чина. Да не будет же позволено приносить ко алтарю что-либо иное, разве елей для лампы и фимиам, во время святого приношения.”

Если церковь сломана, то сам материал, из которого она сделана, считается священным. Дерево идет на отопление нового храма, а мусор от разобранных стен употребляется для бута нового храма. Священно и место, прилегающее к храму. По возможности оно должно быть огорожено; внутри ограды запрещается производить куплю и продажу, ставить лавки, кроме иконных и свечных. В синодальную эпоху вблизи храмов запрещалось открывать питейные и увеселительные заведения.

Относительно священных сосудов и ризничных вещей, освященных употреблением при отправлении богослужения, не допускается профанации. Их запрещено употреблять на житейские нужды: “Сосуд златый, 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” (Апост. 73, 72; 10 прав. Двукр, Соб.). Церковных вещей нельзя ни продавать, ни дарить, ни отдавать в заклад (12 прав, VII Всел. Соб.).



Кроме церквей, существуют еще молитвенные дома, не имеющие внешнего вида православных храмов. К освященным зданиям относятся также часовни, сооруженные в честь чудотворных икон или в память важных событий, а также — на кладбищах.

Кроме Божественной Литургии и тех священнодействий, которые неразрывно связаны с Литургией, например, Таинства Хиротонии, другие богослужения могут в случае необходимости совершаться и в частном доме (крещение младенца в холодное время года или в случае, когда человеку угрожает смерть, причащение, елеосвящение тяжело больных и умирающих, панихида, в исключительных случаях также отпевание, например, при повальной болезни). По благословению епархиального архиерея разрешается и браковенчание на дому.

Все богослужения и требы совершаются приходским причтом (Гангр. 6; Лаод. 16). Поэтому прихожане не должны приглашать к себе на дом для совершения треб запрещенных, безместных, уволенных за штат священников и священников, находящихся в отпуске, за исключением случаев крайней необходимости. 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.³⁶³

Церковный календарь.

Богослужения совершаются в то время, которое предусмотрено уставом; общественное богослужение включает в себя особые последования, связанные с временем суток, днем недели, календарным днем. В пределах года есть праздники и посты. Праздники различаются по степеням. С годовым церковным кругом связано и совершение треб; браковенчание запрещается накануне среды, пятницы и воскресенья, а также великих храмовых праздников, в продолжение постов, святок, на сырной седмице, в течение Светлой седмицы, а также в дни накануне Усекновения главы Иоанна Предтечи и Воздвижения Креста Господня (1 Всел. 13).

Как известно, ныне Православные Церкви живут не по единому календарю. Иерусалимская, Русская, Сербская и Грузинская Церкви сохранили древний Юлианский календарь; большинство же Церквей, начиная с 20-х годов XX столетия, перешли на так называемый Новоюлианский стиль, который, в сущности, совпадает с Григорианским календарем. Постановление о переходе на Новоюлианский календарь вынесено было на Константинопольском Совещании 1923 г.

Особенность Григорианского календаря, введенного в 1582 г., заключается в том, что одни и те же даты удерживаются в нем в течение значительно более длительного времени, чем при Юлианском календаре, в астрономически тождественное время года. Юлианский же календарь допускает смещение дат: так, через несколько тысяч лет 1 января 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. Известно, что хронографы и астрономы предпочитают пользоваться древним Юлианским календарем — при пользовании им нет необходимости переводить даты из одного исчисления в другое.

Профессор В. В. Болотов говорил “о безумной григорианской мысли о реформе календаря,” называя григорианский год “истинным мучением для хронографов,”³⁶⁴ Не одобрял новый календарный стиль и профессор Н. П. Глубоковский. “С церковной точки зре-



ния, — писал он, — календарь имеет существенное значение только в связи с празднично-богослужебной практикой и не может быть рассматриваем вне ее, ибо тогда он был бы чисто внешней величиной; никакие произвольные новаторства... тут недопустимы, чтобы не произошло церковное расстройство с явным соблазном и опасностью для верующих.³⁶⁵ Уже в наши дни математик и астроном А. Н. Зелинский отмечал: “Пусть 400-летие Григорианской реформы, исполнившееся в октябре 1982 г., реформы, создавшей “календарный вопрос” в христианском мире, послужит серьезным напоминанием о том, что время не может служить оправданием решения, принятого без соборного волеизъявления всех христианских Церквей.”³⁶⁶

Самый главный недостаток Григорианского, или так называемого Новоюлианского календаря состоит в том, что в литургическом отношении он безусловно уступает традиционному Юлианскому. С его введением связано выпадение из литургического года целых 13 дней (если это происходит в XX веке). 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 в некоторые годы совершенно исчезает Петров Пост.

На Московском Совещании 1948 г. было вынесено официальное постановление, касающееся календарной проблемы, согласно которому для всего православного мира обязательно совершать праздник Святой Пасхи только по старому (Юлианскому) стилю, согласно Александрийской пасхалии, а для неподвижных праздников каждая автокефальная Церковь может пользоваться существующим в этой Церкви календарем, и наконец, клирики и миряне обязательно должны следовать календарю или стилю той поместной Церкви, в пределах которой они проживают.

Однако, руководствуясь принципом икономии, Священный Синод Русской Православной Церкви в 1967 г. вынес постановление: “Имея в виду практику Древней Церкви, когда Восток и Запад (Рим и азийские епископы) праздновали Пасху по-разному, сохраняя полное молитвенно-каноническое общение между собой, принимая во внимание опыт Православной Финляндской Церкви и наших приходов в Голландии, а также исключительное положение прихожан храма Воскресения Христова среди инославного мира, разрешить православным прихожанам, проживающим в Швейцарии и находящимся в юрисдикции Московской Патриархии, совершать неподвижные праздники и праздники Пасхального круга по новому стилю.”³⁶⁷

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 расчет принималась дата иудейского празднования. Но на рубеже II и III вв. 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 еще раз изменили свою пасхалию, в связи с этим изменилась она и в некоторых общинах Антиохийской Церкви. Временной разрыв в праздновании Пасхи между отдельными Церквами оказался значительным. В датах ее празднования был большой разнобой, Вместе с тем христиане сознавали необходимость праздновать Пасху в один день. Пасхальный вопрос обсуждался как один из главных на Никейском Соборе, и по нему вынесено было постановление, текст которого, однако, не сохранился до наших дней. Косвенным образом судить о тексте Ни-



кейского 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 весенняго равноденствия с иудеями праздновати будет: да будет извержен от священнаго чина.” А в 1-м правиле Антиохийского Собора говорится: “Все дерзающие нарушати определение святаго и великаго Собора, в Никеи бывшаго, в присутствии благочестивейшаго и боголюбезнейшаго 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.”³⁶⁸

В 1-м Послании Отцов I Никейского Собора к Церкви Александрийской говорится: “Все наши восточные братья, которые до сих пор не были в согласии с римлянами, с вами, и всеми теми, кто изначала поступает, как вы, будут отныне совершать Пасху в то же время, что и вы.”³⁶⁹

Итак, после I Никейского Собора Александрийская пасхалия стала Пасхалией Вселенской Церкви. Св. Епифаний в сочинении против ересей пишет, что в определении дня празднования Пасхи следует руководствоваться тремя принципами: полнолуние, равноденствие, воскресение.³⁷⁰ Трудным для истолкования остается вопрос о том, какой смысл имело постановление Собора не праздновать Пасху “вместе с иудеями.” В жизнь Церкви данное постановление вошло со смыслом, который был выражен в толковании Зонары на 7-е Апостольское правило: “Надо, чтобы их непраздничный праздник совершался сначала, и затем уже праздновалась наша Пасха,” иными словами, — как запрет праздновать Пасху вместе с иудеями и раньше их. Таково же и мнение Вальсамона. Этому правилу вполне соответствует Александрийская пасхалия. Такое толкование считал правильным епископ Никодим (Милаш).³⁷¹ Аналогичной точки зрения придерживался и профессор Н. Н. Глубоковский.³⁷² На превосходстве Александрийской пасхалии перед всеми другими настаивал и профессор В. В. Болотов.³⁷³

Однако в наше время некоторые православные авторы, и среди них видный канонист епископ Петр ЛЮилье, а также профессор протоиерей Л. Воронов, профессор Д. Огицкий в истолковании канонов о праздновании Пасхи делают иной вывод. Епископ Петр ЛЮилье пишет “Канонический запрет совершать Пасху *“μετα των ιουδαιων”* 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.”³⁷⁴

По мнению профессора Д. Огицкого, “ошибка Зонары и других толкователей канонов явилась следствием того, что фактически Пасха христианская во времена Зонары была всегда только после Пасхи еврейской. В этом фактическом положении дела канонисты



видели подтверждение своих толкований.³⁷⁵ Позиция епископа Петра Л'Юилье, профессора протоиерея Л. Воронова, профессора Д. Огицкого санкционирует допустимость отступления от Александрийской пасхалии. Епископ Петр Л'Юилье пишет: “Нам надлежит считать, что, в соответствии с тем, что было решено на Никейском Соборе, христиане должны все вместе, в один и тот же день, совершать празднование Пасхи. День этот — воскресный, следующий за первым полнолунием после весеннего равноденствия... Что же касается правильного определения даты весеннего равноденствия, то по тем же мотивам верности Преданию и духу Никейских постановлений, его следовало бы предоставить компетенции астрономов.”³⁷⁶ 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.

Христианская смерть. Почитание святых.

Погребение усопших.

По христианскому учению, человеческие души бессмертны; в разлучении с телом они продолжают жить. Христианство эсхатологично. В символе мы исповедуем воскресение Христа Спасителя из мертвых в третий день и выражаем наше ожидание “воскресения мертвых и жизни будущего века,” который наступит по Втором Пришествии. Этим учением и этой верой и определяется церковное отношение к смерти, погребению усопших, поминовению их, почитанию святых.

Согласно 13-му канону I Никейского Собора, “о находящихся же при исходе от жития да соблюдается и ныне древний закон и правило, чтобы отходящий не лишаем был последняго и нужнейшаго напутствия. Аще же, быв отчаян в жизни и сподоблен причащения, паки к жизни возвратится; да будет между участвующими в молитве токмо. Вообще всякому отходящему, кто бы ни был, просящему причастится Евхаристии, со испытанием епископа да преподаются Святыя Дары.”

Данное правило, по толкованию Аристина, Зонары и Вальсамона, которое вытекает из прямого, однозначного его смысла, требует, чтобы всякий верный, даже находящийся под епитимиею, невозбранно удостоивался причащения Святыя Тайн. Поэтому священник, по небрежности которого христианин умер без напутствия, подвергается строгим прещениям. В своем толковании Зонара делает акцент на том, что умирающий может быть “допущен с рассуждением, т.е. 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 — легкодоступен. Соблюдение же этой оговорки в ее буквальном смысле стало, разумеется, совершенно невозможным в условиях, когда епархии включают более миллиона верующих. Что же касается лиц анафематствованных, то тут слова об испытании епископа сохраняют силу и в буквальном их смысле.

По толкованию Вальсамопа, постановление Отцов о том, что причастившийся Святыя Даров при смерти и возвратившийся к жизни, “да будет между участвующими в молитве токмо” следует понимать так: находящийся под епитимиею 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, т.е. отлученного от общения церковного, говорится также в 7-м правиле Карфагенского Собора, 2-м и 5-м правилах Григория Нисского.

Согласно предписаниям Требника, умирающего можно причащать во всякое время, по сокращенному чину, при этом нет необходимости соблюдать все те условия, которые установлены для причащения здоровых лиц. Однако по самому характеру Таинства Причащения его не может удостоиться лицо, находящееся в беспамятстве, или упорный грешник, который не желает примириться с Церковью. Наконец, совершенно недопустимо и безумно имитировать Таинство Причащения с останками тех, кто уже испустил дух и отошел на суд Небесного Судии. Как гласит 83-е правило Трулльского Собора, “никто телам умерших Евхаристии да не преподает. Ибо писано есть: примите, ядите. Но тела мертвых ни приимати, ни ясти не могут.” Отцы Трулльского Собора, в сущности, повторили 26 (18)-й канон Карфагенского Собора, который содержит еще и запрет крестить усопших: “Такожде да не подвижется 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.”

Умерших Церковь напутствует молитвами, над ними совершается чин отпевания, их погребают в особо освященном месте. Это место называется кладбищем. В древности запрещено было погребать усопших в церквах, 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 перестал существовать. Исключения допускались лишь в отношении епископов и членов царствующей фамилии, о чем говорится в 329-й главе сочинения Симеона Солунского “О святых священнодействиях.”

Кладбища являются “священными местами.” “Священными” признавались они 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 определенный чин. Кладбища следует ограждать высокой и крепкой стеной, чтобы на его территорию не могли войти животные. В прежние времена на кладбище сооружались часовни. В наше время кладбища находятся в ведении государственной власти, и потому на них разрешается погребать всех умерших, независимо от вероисповедания. В многонациональных государствах такая практика получила свое 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, причем на них разрешается хоронить умерших всех вероисповеданий. Впрочем всякое вероисповедание обносит стеною назначенное место и, поставив на нем часовню или высокий крест, считает его священным.”³⁷⁷



Воспрещается отпевать нераскаянных грешников, не пожелавших перед кончиной примириться с Церковью, и преднамеренных самоубийц. И наконец. Церковь может, конечно, отпевать лишь тех, кто принадлежит к ней.

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.

Канонизация и почитание святых.

Суд над усопшими творит Господь, Он один ведает участь, уготованную каждому из нас. Но Церкви, которая является “Столпом и утверждением истины” (1 Тим. 3:15), открывается, что некоторые из усопших угодили Богу своим святым житием, достигли вечного блаженства и предстательствуют за нас перед Его Престолом. Признание Церковью того или иного из ее усопших членов состоящим в сонме угодников Божиих называется канонизацией. В область церковного права канонизация входит постольку, поскольку она подразумевает, как писал Е. Темниковский, “допущение или предписание чествовать в Церкви умершего его члена, ... иначе говоря, установление его культа.”³⁷⁸

В Православной Церкви ни процедура канонизации, ни характер почитания святых не подвергаются такой тщательной и детальной регламентации, как в Католической Церкви. Например, в Католической Церкви на основании декрета папы Бенедикта XIV для беатификации подвижника требуется, чтобы после удостоверения свидетелями — очевидцами его добродетельной жизни, или мученичества, была доказана свидетельскими показаниями действительность по меньшей мере двух чудес; если же о его добродетели или мученичестве известно по слуху, то необходимо доказать не два, а четыре чуда; для последующей канонизации требуется засвидетельствовать еще два чуда, и непременно свидетельскими показаниями *de visu*.

Пусть не в правовых определениях, а в обычае, но условия эти существуют и в Православной Церкви. Профессор Е. Е. Голубинский в “Истории канонизации святых в Русской Церкви” рассматривает и вопрос об условиях причтения к лику святых в Древней Церкви. Голубинский разделяет 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).”³⁷⁹ Что же касается иерархов, святителей, то, по мнению профессора Е. Е. Голубинского, вначале они принадлежали к первому разряду, т.е. причислялись к лику святых наравне с апостолами уже в силу самой их принадлежности к иерархии, а потом стали прославляться наравне с подвижниками, за их личные достоинства. В доказательство того, что древние архиереи причислялись к лику святых уже по самому своему положению, если, конечно, они не отпадали в ереси или не были лицами с заведомо дурной репутацией, Голубинский приводит такие сведения. Из 74 епископов, занимавших Константинопольскую кафедру с 315 по 1025 г., не были прославлены только 18 еретиков и 7 православных, причем только о трех из них достоверно известно, что они не были канонизированы, другие 4 иерарха, возможно, и почитались некоторое время. А если взять списки Константинопольских епископов с 315 по 846 г., то из 58 иерархов 18 были еретиками, и только два — Акакий и Флавита



(Флавиан) — 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 гг. признаны святыми только 21. После 867 года Римская церковь признала святыми только 5 пап и блаженными — 5; подавляющее же большинство из них не прославлено.

Относительно канонизации подвижников, т.е. третьего разряда святых, Е. Е. Голубинский писал, что Церковь признавала и признает их святыми “на основании сверхъестественного свидетельства о них самого Бога, Который тех или других между ними удостоивал дара чудотворений еще при жизни или по смерти. Не предполагая этого единственного твердого и не зависящего от человеческих пристрастий основания, мы должны были бы думать, что в признании подвижников святыми господствовал в древнее время произвол, чего думать, конечно, нельзя. Читая жития древних подвижников, причисленных к лику святых, мы почти не находим между ними таких, которые бы не обладали даром чудотворений еще при жизни; а эта общая принадлежность дара чудотворений подвижникам, признанным Церковью за святых, и дает полное основание предполагать, что сей именно дар и был причиной их причтения к лику святых.”³⁸⁰

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 менее единственного основания почитания святых, исходным моментом и основанием его, хотя быть может не единственным, было убеждение в святости жизни подвижников.”³⁸¹

Иерусалимский Патриарх Нектарий (†1680) писал: “Три вещи признаются свидетельствующими об истинной святости в людях: 1) православие безукоризненное; 2) совершение всех добродетелей, за которыми следует противостояние за веру даже до крови, и, наконец, проявление Богом сверхъестественных знамений и чудес; 3) весьма необходимо ввиду того, что в наше время недобросовестные люди подделывают чудеса и вымышляют добродетели — и потому свидетельством святости признается также нетление мощей или благоухание костей.”³⁸²

Профессор Е. Е. Голубинский, основательно изучив вопрос почитания мощей, пришел к выводу, что мощами святых не всегда признавались совершенно не тронутые тлением тела; почитались как мощи и останки, отчасти подвергшиеся тлению, кости, частицы костей, и даже прах от святых. А по святому Иоанну Златоусту, почитается не только прах, но и пепел, оставшийся от мучеников, хотя он и не называет ни праха, ни пепла мощами.



Ввиду столь расширительного толкования того, что следует называть мощами святых, нельзя утверждать, будто совершенное нетление останков святого является непременным условием его канонизации. Такое мнение, распространенное некоторое время в церковном народе, не имеет ни исторических, ни канонических оснований. Нетление мощей может быть лишь одним из свидетельств святости. 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.”³⁸³

В синодальную эпоху сам акт канонизации, по характеристике Е. Темниковского, происходил так: “Священный Синод, удостоверившись в наличии оснований для причтения подвижника к лику святых, подносит Государю всеподданейший доклад, в котором излагает самое дело и свое мнение по нему. Доклад утверждается резолюцией Государя; при этом иногда назначается и особый день для церковного торжества, соединяемого с открытием мощей угодника, ... свое действие и силу канонизационный акт получает только с момента торжества.”³⁸⁴

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 идет 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, совершенная в одной автокефальной Церкви Восточного Православия, имеет юридические последствия и в других автокефальных Церквях, то возникают ли эти следствия в силу самого акта канонизации или в силу особого правительственного акта каждой данной Церкви? Если же канонизация к общему празднованию имеет силу только в пределах данной автокефальной Церкви, то святых, почитаемых во всей Русской Церкви, с точки зрения территории, на которую распространяется их культ, следовало бы разделить на 2 вида: 1) почитаемых во всех Церквях Восточного Православия, и 2) почитаемых только в Русской Церкви.”³⁸⁵

Что же касается характера почитания, то он одинаков и для местночтимых святых, и для святых Вселенской Церкви. Святые призываются в общественных церковных молитвах, в их честь составляют службы, во имя их освящаются престолы и церкви, им устраиваются ежегодные празднества, их изображения почитаются как иконы; почитаются также их мощи.

Помимо канонизированных святых есть еще один особый вид почитаемых усопших — подвижники благочестия. Канонизации почти всегда предшествует почитание святого



как подвижника без всякой на то официальной санкции. На могилах таких подвижников и праведников, еще при жизни прославившихся богоугодным житием и особыми благодатными дарами, поются частые панихиды, в дни их смерти совершаются заупокойные литургии, их имена вносятся в синодики для каждодневного поминовения на Литургии. Над гробами подвижников благочестия устраиваются памятники в виде арки или часовни, иногда с изображениями подвижников на надгробницах. Почитатели усопших составляют им службы и акафисты, хотя они и не имеют церковного употребления. В своих келейных молитвах почитатели, верующие в их святость, обращаются к ним как к угодникам, предстоящим пред Престолом Божиим.

Иногда при гробницах почитаемых подвижников пели одновременно и панихиды, и молебны. Патриарх Иосиф позволял петь на гробнице Соломоницы, разведенной супруги великого князя Василия III, не только панихиды, но и молебны. Св. Анне Кашинской после ее деканонизации и до восстановления чествования ее памяти пели панихиды, а затем читали молитвы с обращением к ней как к угоднице Божией. В XIX веке преподобному Максиму Греку в Троице-Сергиевой Лавре пели панихиды с тропарем ему как святому. Писали и иконы неканонизированных подвижников. Перед этими иконами возжигали свечи, их лобызали; иногда такие иконы помещали в церквях.

“В области культа святых, — отмечал Темниковский, — можно различить два фактора, находящихся в постоянном взаимодействии: с одной стороны — народ с неудержимым стремлением воздавать религиозное почитание лицам, отличавшимся по его, народному убеждению, святой жизнью, с другой — церковную власть, ставившую границы этому народному стремлению по тем или иным соображениям. Равнодействующая этих сил слагалась при самых разнообразных условиях. Иногда народ воздействовал на епископов прямо принудительно, и последние подчинялись голосу народа; иногда почитатели умершего подвижника подавали кому следует прошения и добивались официальной канонизации; чаще бывало, что превозмогала церковная власть и ей удавалось устранить уже начавшийся культ умершего, которого народ почитал за святого; наконец, в иных случаях устанавливались, так сказать, компромиссы между двумя сторонами, результат таких компромиссов можно видеть в культе почитаемых усопших, а отчасти и в канонизациях к местному празднованию.”³⁸⁶

Таинство брака.

Брак в Древней Церкви.

Канонические сборники Православной Церкви оперируют определением брака, предложенным римским юристом Модестином (III в.): “Брак — это союз мужчины и женщины, общение жизни, соучастие в божеском и человеческом праве.” Данное определение содержится в “Номоканоне” Патриарха Константинопольского Фотия (IX в.), в “Синтагме” Матфея Властаря (XIV в.), в греческих правовых сборниках Византии, в том числе в “Прохироне” Василия Македонянина (867-886 гг.), перевод которого составил 49-ю главу “Кормчей Книги.” В “Кормчей” определение брака дано в следующей редакции: “Брак есть мужеве и жене сочетание, сбытие во всей жизни, божественная и человеческая правда общения.” В греческом “Номоканоне” это определение сопровождается замечанием об основных свойствах брака: физическом (моногамный союз лиц разного пола), этическом (“общение жизни” — общение во всех жизненных отношениях) и религиозно-юридическом (“соучастие в божеском и человеческом праве”).



Христианская Церковь, позаимствовав определение брака из римского права, сообщила ему христианское осмысление, основанное на свидетельстве Священного Писания.

Господь, ссылаясь на закон Моисея, учил: *“Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть”* (Быт. 2:24). *“Так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает”* (Мф. 19:5-6). Спаситель говорил о нерасторжимости брака, который мог быть прекращен только по вине прелюбодеяния одного из супругов: *“Кто разведется с женой своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует.”* (Мф. 19:9).

Апостол Павел придавал браку значение Таинства, ибо уподоблял его тайне единства Христова в Церкви. *“Жены, — писал он в Послании к Ефессянам, — повинуйтесь своим мужьям, как Господу; потому что муж есть глава жены, как и Христос Глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуется Христу, так и жены своим мужьям во всем. Мужья, любите своих жен, как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее... Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви”* (Еф. 5:22-25, 31-32).

Профессор Н. С. Суворов писал: *“Брак как образ таинственного союза Христа с Его Церковью есть Таинство, соединяющее мужа и жену для полного неделимого общения жизни и низводящее на них дары Божией благодати.”*³⁸⁷

В I веке новой эры христиане как римские граждане вступали в брак по гражданским законам греко-римского государства. Римское право для действительности брака требовало лишь взаимное согласие на него. В *“Дигестах”* сказано так: *“Не может быть совершен брак иначе, как по согласию всех, то есть тех, кто вступает в брак и в чьей власти они находятся.”*³⁸⁸ 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 нем родные или опекуны жениха и невесты договаривались о материальном обеспечении семьи, уточняли размеры приданого, которое невеста приносила в дом жениха.*

Обрученная невеста в некоторых отношениях уравнивалась с женой. Жених мог принять на свой счет нанесенную ей обиду и подать в суд на обидчика. Неверность невесты со времен императора Септимия Севера (193-211 гг.) приравнивалась к прелюбодеянию.

В своем отношении к заключению браков по нормам римского права Церковь руководствовалась новозаветным учением о браке, усматривая в браке не только способ создания семьи как основной ячейки общества, но и образ союза Христа с Церковью, а потому считала супружескую чету живым членом Церкви. Поэтому христиане с их более глубоким и духовным 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, предварительно испрашивали на него благословение своего епископа. О намерении заключить брак объявлялось в Церкви до заключения гражданского договора. Святой Игнатий Богоносец в Послании к Поликарпу Смирнскому пишет: *“А те, которые женятся и выходят замуж, должны вступать в союз с согласия епископа, чтобы брак был о Господе, а не по похоти. Пусть все будет во славу Божию.”*³⁸⁹ Браки, не объявленные в



церковной общине, по свидетельству Тертуллиана (приблизительно 160-220 гг.), приравнялись к блуду и прелюбодеянию. Тертуллиан писал, что истинный брак совершался пред лицом Церкви, освящался молитвой и скреплялся Евхаристией.³⁹⁰ Таким образом, христиане вступали в брак и через церковное благословение, и через принятый в римском государстве юридический договор.

Такой порядок оставался неизменным и в первое время христианизации империи. Первые христианские государи, осуждая тайные, неоформленные браки, в своих законах говорят лишь о гражданской юридической стороне брака, не упоминая о церковном браковенчании.

Заключение брака в Византии.

В 428 году императоры Феодосий II (408-450 гг.) и Валентинан (425-455 гг.) указывали, что между свободными гражданами брак заключается путем 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 пред ним о желании вступить в брак; лицам из сословия сенаторов указано было обставлять вступление в брак заключением письменного договора о приданом и предбрачном даре.

В эклоге Льва Исаврянина (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 своим благословением, но она признавала и действительность таких браков между христианами, которые были заключены без ее благословения в гражданском порядке. Это видно из того, что Церковь, хотя и не благословляла 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 Константинопольский Патриарх 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 следовало реальное начало брачных отношений, рассматривалось как действительное заключение брака.



Согласно 98-му правилу Трулльского Собора, “да подлежит вине прелюбодеяния” тот, кто берет в брачное сожитие “жену, иному обрученную, при жизни ее обручника.” 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 обрученных не мог вступать в брак с родственниками умершего обрученного до четвертой степени родства включительно. Однако в гражданском законодательстве юридическое значение церковного благословения обручения было признано лишь при императоре Льве Мудром, который в своих 74-й и 109-й новеллах постановил, что обручение, благословленное Церковью, не может быть нарушено произвольно, а чтобы меньше оставалось поводов к нарушению брачного сговора, устанавливался тот же возрастной предел для вступающих в него, что и для венчающихся: 12 лет для невесты и 14 — для жениха. Новеллами Алексея Комнина, относящимися к 1084 и 1092 гг., подтверждалась нерасторжимость церковного обручения.

Итак, обручение, благословляемое Церковью, приравнивалось по своему значению к самому браку. Но гражданская форма заключения брачного сговора не отменялась указанными новеллами. Гражданское обручение было поставлено по значению и юридической силе на второе место и названо “несовершенным обручением.” Алексей Комнин объявил неуместным выплату неустоек при разрыве обручения, заключенного церковным благословением, но допустил ее в случае разрыва гражданского сговора.

Канонические последствия церковного обручения были те же, что и церковного венчания. Обрученный, лишившийся невесты и вступавший в брак с другой особой, считался второбрачным. Что же касается гражданского обручения, то Церковь не принимала его, если оно было заключено родителями жениха и невесты до достижения детьми семилетнего возраста. Если же оно заключалось в более совершенном возрасте, то в некоторых отношениях уравнивалось с церковным обручением. Например, лицо, обручившееся посредством гражданского обряда в возрасте старше семи лет, а потом женившееся на другом лице, не могло быть рукоположено в священный сан по причине второбрачия.

Заключение брака в Русской Церкви.

Установления Православной Церкви и законы византийских императоров о совершении обручения и заключении брака начали действовать на Руси после ее Крещения, но не сразу были восприняты народом. Из канонических ответов митрополита Киевского Иоанна II (1080-1089 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, заключенных без церковного венчания, встречаются в литературных памятниках 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,” т.е. выявить, нет ли каких препятствий к браку. Этот указ назывался венечной памятью, или “знаменем.” За выдачу “знамени” взималась пошлина, размер которой увеличивался в случае вступления во второй и третий брак. В 1765 году указом Екатерины II венечные памяти и взимание пошлин за них были отменены.



Особенность заключения браков в XVII веке заключалась в том, что обручения сопровождалась так называемым “зарядом” — договором, по которому предусматривалась выплата неустойки в случае его расторжения. Петр I в указе от 1702 г. запретил зарядные записи с неустойками и предписал совершать обручение не ранее шести недель до венчания, предоставив возможность жениху и невесте беспрепятственно отказаться в этот срок от вступления в брак. Данное положение противоречило церковной норме о нерасторжимости обручения, и 14 декабря 1744 г. императрица Елизавета восстановила прежнее значение обручения, запретив расторгать его. Дела о расторжении обручения повелевалось представлять через Синод на ее личное усмотрение.

В 1775 году Святейший Синод обнародовал указ о совершении церковного обручения в одно время с венчанием. Исключение делалось для лиц императорской фамилии, венчанию которых по-прежнему предшествовало отдельное чинопоследование церковного обручения.

В синодальную эпоху в России венчать брак мог только приходской священник жениха или невесты. Это требование, содержащееся в “Кормчей,” повторяется во многих указах Святейшего Синода. Так, по указу 1775 г., желающий вступить в брак должен объявить об этом своему приходскому священнику (письменно или устно), указав свои имя, фамилию, чин, состояние, а также имя и фамилию невесты. Священник же обязан был 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 называлось теперь 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 разрешение вступать 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 указывались 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.

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. Отсутствие родительского благословения на совершение венчания не является теперь препятствием для совершения над желающими



этого Таинства, при условии, что вступающие в брак достигли брачного возраста и уже состоят в гражданском браке.

Препятствия к заключению брака.

Виды препятствий.

Для заключения брака недостаточно одного только решения вступающих в него, поэтому оно находится под контролем общества. В брачном церковном праве, учитывающем, что брак для христиан — Таинство, сформулированы условия, соблюдение которых обязательно для заключения брачного союза. При отсутствии этих условий возникают обстоятельства, препятствующие браку.

Препятствия могут быть абсолютными, исключаящими для определенного лица вступление в брак с кем бы то ни было, и условными, делающими невозможным брак между определенными лицами из-за их родственных отношений. Кроме того, различаются препятствия, в силу которых брак считается недействительным с момента его заключения и потому подлежащим расторжению. Могут быть также некоторые препятствия, обнаружение которых не влечет за собой расторжения брака, однако подвергает и вступивших в брак, и венчавшего их священника каноническим прещениям.

Абсолютные препятствия к браку.

Абсолютными препятствиями к браку, одновременно расторгающими его, считаются следующие.

Первое. Лицо, состоящее в браке, не может вступить в новый, ибо христианский брак — безусловно моногамный, т.е. единобрачный.

Второе. Что касается священного сана, то 26-е Апостольское правило позволяет вступать в брак после поставления на церковное служение лишь чтецам и певцам. Согласно 6-му правилу Трулльского Собора, вступление в брак запрещается не только священнослужителям, но и иподиаконам.

Эти церковные правила во времена императора Юстиниана были подтверждены и гражданскими законами. Брак священников, заключенный после посвящения в сан, признавался незаконным. Это видно из 6-го правила Святого Василия Великого и 3-го правила Трулльского Собора. Император Юстиниан в своем постановлении от 18 октября 530 г. говорит так: “Повелеваем браки, которые не позволяют по церковным правилам, чтобы они были запрещены и нашими законами — чтобы дети, рожденные в таком противозаконном браке, не считались рожденными в браке.” (Код. 1, 3, 45). Юстинианов закон должен был утратить свою силу с введением 79-й новеллы императора Льва Философа, определившего, чтобы клирик, сочетавшийся браком после рукоположения, лишался священного сана, но не исключался из клира и вообще не был удаляем от церковных служений, отправлению которых не препятствует второбрачие. По свидетельству церковных канонистов 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 своем начале, не может приобрести ее впоследствии, после устранения препятствий, отнимающих эту силу. По утверждению Вальсамона, брак священников не является законным и в том случае, если



они вступили в него уже после снятия с себя духовной одежды (толкование на 44-е правило святого Василия Великого). Но в практике Греческой Церкви и в позднее время не требовалось прекращение брака, заключенного 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 счет не существовало прямого и четкого правила, практика была нетвердой. Московский Собор 1667 г. признал возможным придерживаться порядка, установленного законом Льва Философа, а также не препятствовать священникам и диаконам, женившимся во второй раз, после лишения их священного сана выполнять обязанности низших клириков. При этом брак их оставался в силе (Соборные деяния, гл. 7, вопрос 3). Подобное отношение к браку священников существовало и в последующие столетия.³⁹¹

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 и 19-му правилам святого Василия Великого, монахам и монахиням запрещается вступать в брак после принесения ими обетов.

Член Церкви, давший обет безбрачия, по церковным правилам не может вступить в брак, ибо обет девства и безбрачия Церковь сравнивает с обручением Небесному Жениху Христу. Это образное представление духовного единения верующей души, посвятившей себя особому служению Христу, явилось основанием для канонических определений относительно измены данному обету. Поэтому в 19-м правиле Анкирского Собора нарушившие обет безбрачия приравниваются к второбрачным и на них налагается епитимия второбрачных. Строже смотрит на измену обету девства святой Василий Великий. Он считает ее прелюбодеянием и назначает такую же епитимию, какая следовала за прелюбодеянием (правила 18, 19, 50).

Гражданские византийские законы также запрещали браки монашествующим под угрозой наказаний. Впрочем, брак с монахом или монахиней до IV века не подлежал расторжению. Епископ Киприан Карфагенский (III в.) писал: “Если (некоторые) посвятили себя Христу, то должны пребывать целомудренными и чистыми, без всякой фальши и с твердостью и постоянством ждать награды девства. Если же не хотят более оставаться в этом состоянии или не могут, то лучше пусть вступают в брак, чем впасть им в огонь от своих согрешений.”³⁹²

Святой Василий Великий в 18-м правиле свидетельствует, что Отцы Церкви 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.” О том же говорится и в 16-м правиле Халкидонского Собора: 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 мо-



нахией, по разлучении от сожития подвергалось церковной епитимии наравне с монашествующим, а по исполнении ее не лишалось права вступить в законный брак.³⁹³

Четвертое. 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; 912-925), “никто не должен дерзнуть вступлением в 4-й брак.” А если таковой брак будет заключен, то он должен считаться несуществующим.

Что же касается вступления в третий брак, то, согласно 50-му правилу святого Василия Великого, “на троебрачие нет закона; посему третий брак не составляется по закону. На таковые дела взираем как на нечистоты в Церкви, но всенародному осуждению оных не подвергаем, как лучшие нежели распутное любоддеяние.” Таким образом, на третий брак Церковь смотрит лишь как на принимаемое послабление, на лучшее, чем открытый блуд, и подвергает вступивших в него каноническим прещением, однако не добивается его расторжения.

Церковь не одобряет и второй брак, видя в нем предосудительную уступку чувственности, однако, допускает его, ибо, по слову апостола Павла, “Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти, за кого хочет, только в Господе. Но она блаженнее, если останется так, по моему совету; а думаю, и я имею Духа Божия” (1 Кор. 7:39-40). И все-таки всякий вступающий во второй брак подвергается епитимии. Согласно 4-му правилу святого Василия Великого, “второбрачных отлучают на год, другие на два.”

Пятое. Препятствием к вступлению в брак является виновность в расторжении предыдущего брака. Виновный в прелюбоддеянии 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” 11, 1, 13, 5; Кормчая,” гл. 48; “Прохирон,” гл. 49. Эта же норма повторена в 253-й статье устава Духовных Консистолий).

Шестое. Препятствием к браку является также физическая и духовная неспособность к нему (идиотизм, душевная болезнь, лишаящая человека, возможности свободно проявлять свою волю). Гражданские законы большинства государств, христианских и нехристианских, объявляют браки с душевнобольными и безумными недействительными. Безумными в этом случае признаются люди, не имеющие здравого рассудка с младенчества.³⁹⁴

На Руси еще при Петре Великом на основании Указа от 6 апреля 1722 г. было запрещено допускать к супружеству лиц, не имеющих здравого рассудка с рождения, неспособных ни к научению, ни к службе. И по уставу Духовных Консистолий (ст. 205, 208), браки, заключенные с безумными и душевнобольными, не признаются действительными и подлежат расторжению.

Что же касается физической неспособности к браку, то в Синтагму Влаетаря внесена 98-я новелла императора Льва Мудрого, воспрещающая внухам вступление в брак. Кроме того, церковные каноны, усматривают аналогичное препятствие для лиц, от природы не способных к брачному сожитию или доведенных до такого состояния болезнью. В Своде Законов и Уставе Духовных Консистолий указанным лицам не запрещено вступать в брак, однако, по прошествии трех лет с момента заключения брака, разрешен развод ввиду врожденной неспособности одного из супругов.



Действительно, физическую неспособность к брачному сожитию можно обнаружить только по совершению 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 к браку, ибо по самому смыслу брака для его заключения требуется физическая способность к брачному сожитию и со стороны жениха, и со стороны невесты. В подобном случае священник может отказаться от совершения 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 тяжелой болезни и чувствуя приближение смерти, пожелал бы вступить в законный брак и тем приккрыть свой грех, то такой брак не может быть совершен в церкви без разрешения епархиального архиерея.³⁹⁵

Седьмое. Для вступления в брак существуют определенные возрастные границы. Возраст, раньше которого не разрешается вступать в брак — брачное совершеннолетие — не всегда совпадает с гражданским совершеннолетием. В “Эклоге” Льва Исаврянина и Константина Копронима для вступающих в брак определен возраст: 15 лет для мужчин и 13 для женщин, а в “Прохироне” Василия Македонянина этот возраст снижен на год — соответственно 14 и 12 лет. Оба эти источника вошли в нашу “Кормчую книгу.” Стоглавый Собор установил норму: брачный возраст для мужчины — 15 лет и для женщин — 12 лет. Однако такая возрастная граница оказалась неприемлемой для России.

Указом Святейшего Синода от 19 июля 1830 г. запрещено было венчать, если жениху нет 18 лет, а невесте 16. Действие этого указа не распространялось на территорию Кавказа. С тех пор в России установилось два совершеннолетия для брака: гражданское — 18 и 16 лет и церковное — 15 и 13 лет. Брак, заключенный до достижения церковного совершеннолетия, считался недействительным и подлежал расторжению. Недостижение же гражданского брачного совершеннолетия считалось препятствием только запретительным, а не расторгающим. Супругов, заключивших брак до указанного срока (жениха от 15 до 18 лет и невесту от 13 до 16 лет), разлучали до наступления гражданского совершеннолетия, если последствием брачного сожительства не были беременность жены или рождение ребенка.

Если не достигшие брачного совершеннолетия были обвенчаны, а потом разлучены, то по достижении ими гражданского совершеннолетия и при желании продолжить супружество им позволялось это. Причем союз их подтверждается в церкви по чиноположению, т.е. они снова венчаются с повторением вопросов и ответов, установленных при венчании, относительно свободы волеизъявления к вступлению в брак и с повторением молитв, напечатанных в “Требнике,” в конце венчания. Им предоставляется возможность очистить совесть пред духовником за преждевременное вступление в брак.

В церковном брачном праве установлен и высший предел для вступления в брак. Свяtitель Василий Великий указывает такой предел для вдов — 60 лет, для мужчин — 70 лет (правила 24-е и 88-е). В 1744 г. Святейший Синод признал недействительным брак, заключенный 82-летним старцем, обосновав свое решение таким соображением: “Брак установлен Богом ради умножения рода человеческого, чего от имеющего за 80 лет надеять-



ся весьма отчаянно; в какие-то лета не плотоугодия устраивать, но о спасении души своей попечительствовать должноствовало, ибо, по Псалмопевцу, “человек в силах” может быть только до 80 лет, а “множае труд и болезнь” клонят к смерти человека, а не до умножения рода человеческого.”

Таким образом, Святейший Синод на основании указания, данного Патриархом Адрианом († 1700 г.), запретил лицам в возрасте старше 80 лет вступать в брак. Лицам в возрасте от 60 до 80 лет для вступления в брак необходимо испрашивать разрешение архиерея.

Восьмое. Препятствием к браку является и отсутствие согласия на него со стороны родителей жениха или невесты. В 38-м правиле святителя Василия Великого сказано: “Отрокицы, без соизволения отца посягшия, блудодействуют. Но примирением с родителями дело сие мнится имети врачевание. Впрочем оне не тотчас допускаются к приобщению, но запрещаются на три лета.” На основании этого правила Константинопольский Синод в 1038 г. признал недействительным брак дочери, заключившей его без согласия отца. В России эта норма применялась с различными ограничениями. Русские законы ограждали детей от произвола родителей в вопросах о браке. По 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 слезы или нечто иное, указывающее на недобровольное вступление в брак, должен остановить браковенчание и выяснить ситуацию. В Своде законов есть положение, согласно которому брак, заключенный 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 серьезное и рассудительное отношение к браку, ибо родители, имея большой жизненный опыт и полученный от Бога дар ответственности за детей, стоят на страже их благополучия. Браки не должны совершаться по одному только произволу брачующихся, по легкомыслию молодости и неразумному увлечению, в силу которых зачастую в их семейную да и общественную жизнь входят человеческие и моральные беспорядки.

Митрополит Московский Филарет говорит об этом так: “По делам известны... случаи, в которых иногда родительская власть неблагоприятна для брака, а иногда ослабление этой власти вредно... Если закон, запрещающий брак без согласия родителей, соблюдать во всей силе без ограничения, то постраждут и могут подвергнуться сильному искушению некоторые невинные дети. Если допустить, что всякий достигший гражданского совершеннолетия властен вступить в брак без согласия родителей, то для легкомысленных детей отворится дверь к беспутным бракам. Несправедливо, будто правила церковные позволяют детям самостоятельным и достигшим совершеннолетия брак без согласия родителей. Это позволяют не церковные правила, а законы Греческой империи, которые не обязательны для Российской Церкви, хотя и внесены во вторую часть “Кормчей книги.” Поэтому общий закон, запрещающий брак без согласия родителей, пусть остается неприкосновенным. Но... если совершеннолетние дети просят епископа о разрешении им вступить в брак, на который родители не соглашаются по причинам незаконным, то... по доз-



нании... епархиальный архиерей чрез способное духовное лицо увещевает родителей, чтобы они прекратили свое сопротивление браку детей, а в случае безуспешности сего увещания разрешает брак без требования согласия родителей.”³⁹⁶

Условные препятствия к браку.

Помимо абсолютных препятствий к браку, существуют так называемые условные препятствия, запрещающие брак между определенными лицами в силу родственных или духовных их связей.

Первое. Отсутствие близкого кровного родства между женихом и невестой — необходимое условие при вступлении в брак. Это относится не только к лицам, рожденным в законном браке, но и к внебрачным детям. Близость кровного родства измеряется степенями, а степени устанавливаются по числу рождений: между отцом и сыном, между матерью и сыном — одна степень кровного родства, между дедом и внуком — две степени, между дядей и племянником — три. Ряд степеней, следующих одна за другой, составляют родственную линию. Родственные линии бывают прямыми и боковыми. Прямая линия считается восходящей, когда идет от данного лица к его предкам, и нисходящей, когда идет от предков к потомкам. Две прямые линии, происходящие от одного родоначальника, связаны боковыми линиями (например, племянник и дядя; двоюродные и троюродные братья).

Для определения степени кровного родства следует установить число рождений, связывающих двух лиц: троюродных братьев и сестер связывает родство в 6-й степени, троюродного дядю с племянницей — родство в 7-й степени.

Наличие близкого кровного родства рассматривается как препятствие к браку у всех цивилизованных народов. Так, закон Моисея запрещает браки до 3-й степени кровного бокового родства (Лев. 18:7-17, 20, 17). У римлян браки между лицами, связанными кровным родством по восходящей и нисходящей линиям, запрещались безусловно. Запрещались и браки между родственниками по боковым линиям, которые удалены от общего родоначальника на разное число степеней родства (например, дядя и племянница, двоюродная тетя и двоюродный племянник). В отдельные времена этот запрет распространялся на двоюродных брата и сестру.

В Христианской Церкви браки между лицами, связанными кровным родством по прямой линии, строго запрещались. 19-е Апостольское правило гласит: “Имевший в супружестве двух сестер или племянницу не может быть в клире.” Значит, брак между лицами, находящимися в 3-й степени бокового родства, рассматривался в Древней Церкви как недозволительный. Отцы Трулльского Собора постановили расторгать браки между двоюродным братом и сестрой (прав. 54). В “Эклоге” императоров Льва Исаврянина и Константина Копронима содержится также запрещение браков между троюродным братом и сестрой, т.е. находящимися в 6-й степени бокового родства. Константинопольский Собор 1168 г., состоявшийся при Патриархе Луке Хрисоверге, повелел безусловно расторгать браки между лицами, состоявшими в 7-й степени бокового кровного родства.

В России эти позднейшие греческие нормы хотя и признавались законными, но не соблюдались буквально. 19 января 1810 г. Святейший Синод издает указ, согласно которому безусловно запрещались и подлежали расторжению браки, заключенные между лицами, состоящими в 4-й степени бокового кровного родства. Браки между родственниками в 5-й и 7-й степенях не только не расторгались, но даже могли быть заключены по решению епархиального архиерея.



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, связывающими их, степени не существует. Таким образом, теща и зять состоят в 1-й степени свойства, невестка и деверь — во 2-й, племянник мужа и племянница жены — в шестой степени свойства; двоюродный брат жены и тетка мужа — в 7-й степени. Такое свойство называется двухродным. Но церковное право знает и трехродное свойство, т.е. когда через два брака соединяются три рода. Например, между конкретным лицом мужского пола и женою его шурина вторая степень трехродного свойства; между этим лицом и второй женой его тестя (не матерью его жены) — 1-я степень трехродного свойства.

Трулльский Собор запретил браки не только между лицами, состоящими в 4-й степени родства, но и в 4-й степени бокового свойства: “Аще кто совокупляется в общение брака со своею двоюродною сестрою, или аще отец и сын с матерью и дочерью, или с двема девами сестрами отец и сын, или с двумя братьями мать и дочь, или два брата с двумя сестрами: да подвергаются правилу седмилетней епитимии, явно по разлучении их от беззаконнаго супружества” (прав. 54).

В X веке при Константинопольском Патриархе Сисинии синодальным актом были запрещены браки между лицами, состоящими в 6-й степени свойства. Указанный акт вошел в 51-ю главу нашей “Кормчей.” Профессор И. С. Бердников отмечал по этому поводу: “Седьмая степень не считалась препятствием к браку. Впрочем, на запрещение или дозволение брака в отдельных степенях свойства (6-й и 7-й) имела влияние не одна сравнительная величина степени, но и то соображение, чтобы в случае дозволения брака не последовало смешения родственных имен и отношений, то есть чтобы старшие родственники не оказались вследствие брака на месте младших, не поступили в родственное подчинение последним... Так, например, если бы дядя и племянник захотели вступить в брак, первый — с теткой, а последний — с ее племянницей, то, несмотря на то, что каждый из них в 6-й степени свойства, брак им дозволяется, потому что и после брака дядя остался бы дядей, племянник племянником... Если бы в этом случае дядя женился не на тетке, а на племяннице, то после этого племяннику нельзя было бы жениться на тетке жены. Хотя степень родства оставалась бы та же самая, но чрез этот брак... дядя по родству кровному сделался бы племянником своего племянника по свойству.”³⁹⁷

Указом Святейшего Синода от 19 января 1810 г. безусловный запрет браков между двухродными свойственниками распространился лишь до 4-й степени (в соответствии с 54-м правилом Трулльского Собора).

Что касается трехродного 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 3-й степени трехродного свойства. В России указами Святейшего Синода от 21 апреля 1841 г. и от 28 марта 1859 г. строго запрещены браки между лицами, состоящими в 1-й степени трехродного свойства, а относительно последующих степеней (вплоть до четвертой) предусмотрено, что епархиальные архиереи могут разрешать такие браки “по уважительным причинам.”

Кроме свойства в собственном смысле церковное право знает еще так называемое фиктивное свойство. Оно возникает между родственниками обрученных лиц. Поскольку



Церковь приравнивает обручение к браку, то и фиктивное свойство служило препятствием к браку между лицами, состоящими в тех же степенях, что и при действительном свойстве. Кроме того, родственники разведенных супругов тоже состояли в отношениях фиктивного свойства. Византийское право ограничивало препятствия к браку, вытекающие из фиктивного свойства, 1-й степенью: запрещались браки между одним из разведенных супругов и детьми другого супруга от нового брака.

Третье. Препятствием к браку является также и наличие духовного родства. Духовное родство возникает вследствие восприятия новокрещенного от купели Крещения. После того, как установилась практика иметь восприемника и восприемницу при Крещении, император Юстиниан запретил брак между восприемником и воспринятой, мотивировав это тем, что “ничто не может в такой мере возбуждать отеческой любви и установить столь правомерного препятствия к браку, как это.” Отцы Трулльского Собора в 53-м правиле запретили браки между восприемниками и родителями воспринятых. В “Базилике” запрещение браков между лицами, состоящими в духовном родстве, распространено и на 3-ю степень; воспринявший кого-либо от Святого Крещения не должен жениться на этой особе, потому что она ему дочь, ни на ее матери или дочери. Не может также жениться на перечисленных лицах и сын восприемника. Определением Константинопольского Синода, имевшим место при патриархе Николае III Грамматике (1084-1111 гг.), наличие духовного родства до 7-й степени включительно, подобно кровному родству, признано препятствием к браку. Но степени эти определены только по нисходящей линии от восприемника и воспринятого, а по восходящей линии лишь в первой степени — мать воспринятого и восприемника. Однако в указе Святейшего Синода Русской Православной Церкви от 19 января 1810 г. отрицаются отношения духовного родства между детьми восприемника и воспринятым и между восприемником и воспринятым. Синод находит препятствие к браку лишь в отношениях между восприемницей и восприемником, а также родителями последнего. Между тем, по законам Греческой Церкви, не только “духовные брат и сестра,” т.е. лица, воспринятые одним и тем же восприемником, но их потомки до 7-й степени духовного родства не могут вступать в брак.

Четвертое. Препятствие к браку возникает из отношений так называемого гражданского родства — усыновления. В Риме и Византии, входя в семью через усыновление, усыновленный не мог вступать в брак с близкими родственниками усыновителей. Но этот запрет был действителен только до гражданской эмансипации усыновленного или удочеренной.

В IX веке, при императоре Льве Философе, введена была церковная форма усыновления. Лев Философ постановил, чтобы усыновленные через церковный обряд не вступали в брак с кровными детьми усыновителя и после прекращения усыновления в связи со смертью последнего. Впоследствии в Византии установилась практика запрещать браки в родстве по усыновлению до 7-й степени.

В России усыновление производилось в гражданском, а не церковном порядке, и поэтому формально не считалось препятствием к браку. Но, как отмечал профессор А. С. Павлов, “отсюда поспешно было бы заключать о совершенном несуществовании такого препятствия. Уже простое нравственное чувство запрещает усыновителю вступать в брак с усыновленной дочерью или усыновленному сыну с матерью и дочерью усыновителя. В этом объеме родство по усыновлению признается безусловным препятствием к браку в законодательстве всех христианских народов.”³⁹⁸



Пятое. Взаимное согласие вступающих в брак является неременным условием законности и действительности брака. В чинопоследование Таинства Брака внесены вопросы о том, вступают ли жених и невеста в брак свободно и непринужденно. Поэтому браки, заключенные по принуждению, признаются недействительными. Причем препятствием к браку считается не только физическое, но и нравственное принуждение, например, угрозы, шантаж.

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 со тьмою? (2 Кор. 6:14), древние христианские писатели и Отцы Церкви (Тертуллиан, св. Киприан, блаж. Феодорит, блаж. Августин) находили имеющими отношение и к браку между верными и неверными. Тертуллиан называл брачную связь с язычниками блудом и считал справедливым отлучать христиан, вступивших в брак с язычниками, от церковного общения. Древняя Церковь запрещала и браки православных с еретиками: “Не должно церковным, без разбора, совокупляти детей своих брачным союзом с еретиками” (10 прав. Лаод. Соб). Эта норма повторена и в 72-м каноне Трулльского Собора: “Недостойно мужу православному с женою еретическою браком совокуплятися, ни православной жене с мужем еретиком сочетаватися. Аще же усмотрено будет нечто таковое, соделанное кем-либо: брак почитати не твердым, и незаконное сожитие расторгати. Ибо не подобает смешивати несмешаемое, ниже совокупляти с овцею волка, и с частию Христовою жребий грешников. Аще же кто постановленное нами преступит, да будет отлучен.” Однако в том же правиле Отцы Собора, ссылаясь на слова апостола Павла (1 Кор. 7:14) не требуют расторжения брака, заключенного вне Церкви, когда один из супругов обращается в правую веру: “Но аще некоторые, будучи еще в неверии, и не быв причтены к стаду православных, сочетались между собою законным браком, потом един из них, избрав благое, прибегнул ко свету истины, а другой остался во узах заблуждения, не желая воззрети на Божественные лучи, и аще притом неверной жене угодно сожительствовати с мужем верным, или напротив мужу неверному с женою верною, то да не разлучаются, по Божественному Апостолу: “святится бо муж неверен о жене, и святится жена неверна о муже.”

В России в досинодальную эпоху строго запрещались браки православных не только с нехристианами, но и с инославными. Но с 1721 г. у нас стали дозволяться браки православных с католиками, протестантами и армянами. Согласно уставу Духовной Консистории (ст. 27), в таком случае вступающие в брак берут на себя обязательство давать детям православное воспитание.

И в остальных случаях жизни христиане руководствовались словами апостола Павла: “Если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его; ибо неверующий муж освящается женою (верующею), и жена неверующая освящается мужем (верующим)” (1 Кор. 7:12-14).

Итак, одни из рассмотренных нами препятствий к браку носят абсолютный характер, а другие — условный. Как писал епископ Далматинский Никодим (Милаш), “при условной незаконности брака он может быть впоследствии признан законным, если при его заключении были такие препятствия, которые можно устранить без нарушения основы брака. Это бывает: 1) когда брак заключен раньше установленного законом возраста, а между тем супруги уже достигли этого возраста; 2) когда во время заключения брака один из



супругов был неспособен к исполнению супружеских обязанностей, а затем излечился от недуга; 3) когда при заключении брака один из супругов в умственном отношении был болен, а затем выздоровел и в полном сознании изъявил согласие на брак; 4) когда при заключении брака было употреблено над известным лицом насилие, угроза или обман, но после этого лицо заявило о своем добровольном согласии на брак; 5) когда старшие не дали своего согласия на брак, а потом согласились; 6) когда венчание было совершено без оглашения, но впоследствии получено дозволение; 7) когда брак был заключен между крещеным и некрещеным лицом, которое потом приняло крещение.”³⁹⁹ Право на признание законности таких браков принадлежит той церковной власти, к компетенции которой относится решение брачных дел.

В наше время церковный брак лишен гражданской юридической силы. По сложившейся практике священник совершает Таинство Брака только после того, как будет оформлен гражданский брак в органах записи актов гражданского состояния (загса). Православная Церковь признает гражданский брак исходным моментом создания семьи.

Многие из канонических препятствий к заключению брака являются препятствиями для брака и с точки зрения гражданских законов: отсутствие взаимного согласия, слабоумие, несовершеннолетие, наличие близкого кровного родства. Что же касается тех канонических препятствий, которые в гражданском законодательстве не признаются таковыми, то при выявлении их священник может полагаться лишь на признание самих вступающих в брак или заинтересованных лиц. На проведение же дознания, предусмотренного церковным законодательством синодальной эпохи, священник не уполномочен, да и не имеет такой возможности.

Брачное право нуждается в серьезном его изучении применительно к обстоятельствам секуляризованной эпохи, в которой, возможно, более надежным ориентиром могут служить нормы доконстантиновской эпохи (Древней Церкви), чем нормы византийской эпохи, когда в религиозном отношении общество отличалось своей однородностью.

Последствия вступления в брак.

Взаимные обязанности супругов.

В результате церковного благословения брака создается новая христианская семья. Основу ее составляют взаимоотношения супругов. Апостол Павел в Первом послании к Коринфянам так учит о взаимных обязанностях мужа и жены: “А о чем вы писали ко мне, то хорошо человеку не касаться женщины. Но, во избежание блуда, каждый имей свою жену, и каждая имей своего мужа. Муж оказывай жене должное благорасположение; подобно и жена мужу. Жена не властна над своим телом, но муж; равно и муж не властен над своим телом, но жена. Не уклоняйтесь друг от друга, разве по согласию, на время, для упражнения в посте и молитве, а потом опять будьте вместе, чтобы не искушал вас сатана невоздержанием вашим. Впрочем это сказано мною как позволение, а не как повеление” (1 Кор. 7:1-6).

Муж и жена должны любить друг друга, быть безусловно преданными друг другу. Хранение супружеской верности составляет непрременный долг и мужа, и жены. “*Не прелюбодействуй*” (Исх. 20:14), — сказано еще в законе Моисея, а Господь Иисус Христос уже само пожелание чужой жены осуждает как греховное: “*Вы слышали, что сказано древним: “не прелюбодействуй.” А я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем*” (Мф. 5: 27-28).



К правовым последствиям брака относится также обязанность совместного жительства. Преимущество в определении места жительства принадлежит, 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 ведет к разрыву брачных отношений, то такое разлучение заслуживает осуждения. Оно, однако, не дает права оставленной стороне на расторжение брака, если не будет доказано, что отлучка одного из супругов связана с прелюбодеянием. Даже безвестная отлучка мужа не дает права жене вступать в другой брак. Согласно 31-му правилу святого Василия Великого, “жена мужа отлучившагося и пребывающаго в безызвестности, прежде удостоверения о смерти его вступившая в сожитие с другим, прелюбодействует.”

Муж и жена совместно владеют имуществом, но имущественные права супругов регулируются не церковным, а гражданским правом.

Обязанности супругов взаимны, но взаимность эта не вполне симметрична. Муж, по Божественному праву, является главою семьи. Апостол Павел учит: “Жене глава — муж.” (1 Кор. 11:3). “Жены, повинуйтесь мужьям своим, как прилично в Господе. Мужья, любите своих жен и не будьте к ним суровы” (Колос. 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 ее, 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 к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, 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” (1 Тим. 2:12-15). И апостол Петр учит жен 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” (1 Пет. 3:1-4).

Мужу на основании учения, изложенного в Священном Писании, принадлежит право управлять семьей, но действовать при этом не с помощью жестоких и крутых мер, а посредством доброго совета и примера. Жена же обязана повиноваться мужу во всем и слушаться его, если только он не требует от нее чего-либо противного заповедям Божиим и Его нравственному закону, ибо в таком случае справедливее более слушать Бога, нежели человека (Деян. 4:19).

По законам Российской Империи, если жена по своему рождению и положению была ниже мужа, то муж сообщал ей свои права и преимущества. Жена же, если она была выше мужа своими сословными правами, сохраняла свои привилегии, но мужу их не передавала. Ныне эти нормы утратили свое значение, ибо в нашем государстве отменены все сословия и связанные с ними привилегии.



Взаимные права и обязанности родителей и детей.

Христиане вступают в брак для создания христианской семьи. Христианская семья — это союз, при котором царят отношения дружбы, взаимная поддержка и помощь, общее участие в молитвах, Таинствах, единство в радостях и горестях — словом, совместный труд с целью сделать жизнь лучше, легче, благочестивее, спасительнее.

Семья полноценна, когда в ней есть дети. Дети — равноправные ее члены. С появлением детей закладываются основы новых семейных отношений. Плоть от плоти своих родителей, дети наследуют от них здоровье, природные дарования. Они нуждаются в пище, одежде, условиях для благополучного проживания. Особенно важно для них интеллектуальное и религиозно-нравственное воспитание. Родители-христиане учат детей с младенческого возраста вере, молитве, основам христианского вероучения и нравственного закона Христова, развивают в них послушание, любовь, смирение и многие добродетели, необходимые для пребывания в единстве с жизнью Церкви.

Рамки личного бытия родителей становятся уже, их жизнь делается “житием” в христианском смысле этого слова, т.е. подвигом. Вместе с тем с появлением детей открываются горизонты для широкого применения их жизненных сил. Дети требуют забот, доставляют огорчения, но зато дарят и много радостей, недоступных бездетным супругам. Дети побуждают родителей быть строже к самим себе, ответственнее — к своим обязанностям по отношению к родным, друзьям. 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”* (1 Тим. 5:8).

Воспитывая детей, родители воспитывают и самих себя, ибо присутствие детей часто удерживает от распущенности, несдержанности, требует обдуманности и труда, направленных на то, чтобы упорядочить жизнь, удовлетворить материальные и духовные запросы и потребности членов семьи.

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 опасностям за них. А если звери относятся так к своему порождению, то насколько более должны иметь попечение о своих детях и заботиться о них те, которые почтены разумом.”*

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 свое внешнее благосостояние для внутреннего. Достигается оно согласованным отпращиванием различных дел.”*⁴⁰⁰

В подлинно христианской семье взаимоотношения родителей должны соответствовать идее христианского брачного союза и исключать все, 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, и по своей природе может внести в воспитание больше нежности, мягкости, ласки и внимания.



Ребенок развивается не только физически, но и духовно. Он чувствует, наблюдает, обобщает, классифицирует свои наблюдения, мыслит, ищет удовлетворения своим потребностям, пробует свои силы. У него формируются темперамент, характер; на каждой ступени развития появляются свои мысли, вкусы, интересы. В большей или меньшей мере он приобретает опыт взаимодействия с миром Божиим, с голосами совести, долга, ответственности, чести. Так шаг за шагом формируется “я” ребенка.

Подростающему человеку предстоит жить и работать в обществе, найти друзей, участвовать в общественной деятельности, осознать себя гражданином своего Отечества, членом Святой Христовой Церкви. Общение со взрослыми дает ему права, но и налагает на него обязанности, требует жертв, обязывает искать примирение своих прав с правами других, управлять желаниями. Он постепенно учится общежитию.

Ребенка следует воспитывать так, чтобы он признавал за родителями и право вразумления, право сказать слово, которого надо послушаться. 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.

Воспитываемые таким образом, дети независимо от возраста осознают свою обязанность повиноваться родителям, почитать их. Прямой долг детей молиться за родителей и при их жизни, и после смерти. Взрослые дети обязаны помогать родителям, впадшим в нужду, и содержать их, если они лишены собственных средств к существованию. *“Почитай, — говорилось древним, — отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле.”* (Исх. 20:12). *“Дети, будьте послушны родителям (вашим) во всем, ибо это благоугодно Господу”* (Колос. 3:20), — учит и апостол Павел. Отцы Гангрского Собора подвергающие, на основании своего 15-го правила, анафеме родителей, уклоняющихся от воспитания и содержания своих детей под предлогом благочестия, осудили за аналогичное крушение Божественной заповеди детей, издав 16-е правило: *“Аще которыя дети, под предлогом благочестия, оставят своих родителей, наипаче верных, и не воздадут подобающа чести родителям, да будут под клятвою. Впрочем правоверие да будет ими соблюдаемо предпочтительно.”*

Толкуя это правило, Зонара писал: *“Не только от родителей требуется, чтобы они заботились о детях и имели о них попечение, но и дети, со своей стороны, обязаны почитать родителей, а к образу почтения относится и то, чтобы питать их в старости, если они находятся в затруднительном положении или бедны по причине старости, и это дети обязаны делать, ибо словами “наипаче верных” показывается, что правило говорит и о неверных. Итак, тех, которые под предлогом благочестия оставляют своих родителей без попечения и не оказывают им должной чести, часть которой составляет и пропитание их в скудости, это правило предает анафеме. Но оно присовокупляет: “Правоверие да будет ими соблюдаемо предпочтительнее,” ибо если родители, будучи неверными или зловерными, привлекают своих детей в неверие или ересь, то должно бегать их и правоверие ставить выше почтения к ним.”*

Брачное церковное право различает законных детей и незаконных. 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 хотя и от недозволенного брака, но заключенного открыто... Доказательства законности детей берутся из метрических книг о родившихся или от свидетелей, которые*



могут поручиться в существовании брака, от которого произошли дети.^{»401} Когда родители признают ребенка своим, то попытка оспорить законность его происхождения, кому бы она ни принадлежала, совершенно ничтожна и не имеет правовой силы.

Всякий ребенок, рожденный женщиной, состоящей в браке, или в известный срок после смерти ее мужа, или после расторжения брака не по причине прелюбодеяния со стороны жены, признается законным сыном или дочерью мужа своей матери. Согласно “Базиликам” муж признается отцом ребенка, 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, рожденные вне брака, признаются незаконными. Совершенно очевидно, что сами дети не несут ответственности за незаконность своего происхождения, и перед лицом Божественной правды они равны с детьми, рожденными в законном христианском браке.

Законодательство нашего государства исходит из полного гражданского равенства детей, рожденных в браке и вне брака, и в этом смысле не признает понятия “незаконные дети.” Однако, устанавливая права детей на получение содержания от отца, оно исходит из обстоятельств его рождения.

Для пресечения соблазна и уврачевания зла церковное право допускает легитимацию внебрачных детей (“Номоканон,” VIII, 5; “Василики,” XIV, 2, 7). Легитимация совершается в результате вступления в законный брак родителей ребенка, рожденного до их брака. На Руси легитимация детей называлась “привенчиванием.” Согласно 74-й новелле Юстиниана в двух случаях такие легитимации допускаются с разрешения государя без заключения брака: во-первых, когда отца постигла смерть, во-вторых, когда вследствие неустранимых препятствий брак не может состояться.

Взаимные обязанности родителей и детей связывают не только родных детей и родителей, но и усыновленных с их усыновителями.

Семья представляет собой общежитие многих ее 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. Они научаются в семье порядку, труду, дружелюбию, правдивости и честности. Достигается это тем легче и становится тем прочнее, чем разумнее жизнь взрослых, чем она проще, чем больше в ней любви, чем более она облагорожена трудом, основана на благочестии и благодатной жизни.

Семейная жизнь создает общие интересы, в понимании которых нет розни, хотя могут быть разногласия и соглашения, в достижении которых нет места главенству и честолюбию, а есть совесть и поддержка. Горести и радости делятся, невзгоды бодро переносятся, труд чередуется с отдыхом, беседами, общими развлечениями. Любовь и взаимное уважение составляют атмосферу семьи. Дети — радость и надежда семьи. Их заблуждения и ошибки осуждаются, но без гнева. На любовь здесь отвечают любовью, уважением.

Созидаемые таким образом семьи растят честных и добропорядочных граждан Отечества, благочестивых 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 благословию Божию и родительскому.



Расторжение брака.

Канонические основания, для расторжения брака.

Брачный союз прекращается смертью одного из супругов. Идеал христианского брака — абсолютная моногамия, исключая второй брак. Тем не менее, снисходя к немощи человеческой, христианский закон позволяет вдовцу или вдовице вступать в новый брак: по слову апостола Павла, *“Жена связана законом, доколе жив муж ее; если же муж ее умрет, свободна выйти за кого хочет, только в Господе”* (1 Кор. 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 разводится с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует”* (Мф. 19:9).

Апостол Павел в Послании к Римлянам учит: *“Замужняя женщина привязана законом к живому мужу... посему если при живом муже выходит за другого, называется прелюбодейцею.”* (Рим. 7:2). Христианское учение о нерасторжимости брака при жизни супругов противоречило римской правовой практике, допускавшей как развод по обоюдному согласию (*divortium ex consensu*), так и развод по требованию одного из супругов, основанному на законном основании (*divortium ex rationabile causa*). Осуждая свободный развод, Древняя Церковь всячески стремилась отвратить от него своих членов и не принимала в клир второбрачных.

Византийские императоры, считаясь, с одной стороны, с укоренившейся в обществе древней практикой, а с другой, с христианским учением о браке, в своих брачных законах не раз запрещали и вновь разрешали свободный развод. В последний раз в византийском праве развод по свободному согласию супругов был разрешен на основании 566-й новеллы Юстина II, отменившего запрет таких разводов, сформулированный в 117-й новелле его предшественника Юстиниана I. Позднейшие сборники гражданского права: “Прохирон,” “Эпанагога” и “Василики” — содержат нормы, запрещающие расторжение брака по свободному согласию супругов, без законной на то причины.

В церковном законодательстве эта норма изложена в 87-м правиле Трулльского Собора: *“Жена, оставившая мужа, аще пойдет за инаго, есть прелюбодейца, по Священному и Божественному Василию, который весьма прилично из пророчества Иеремии привел сие: аще жена будет мужу иному, не возвратится к мужу своему, но осквернением осквернена будет. И паки: держай прелюбодейцу, безумен и нечестив. Аще убо усмотрено будет, яко оставила мужа без вины, то он достоин снисхождения, а она 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 Отец наших, таковым год быти в разряде плачущих, два года в числе слушающих чтение Писаний, три года в припадающих, и в седмый стояти с верными, и тако сподобитися причащения, аще со слезами каятися будут.”* По Божественному праву, христианский брак нерасторжим, кроме случаев прелюбодеяния; однако брак, фактически существующий, но противоречащий христианскому закону, подлежит отмене и признается недействительным.

Применительно к практике законодательства, действовавшего в России в синодальную эпоху, профессор А. С. Павлов называет следующие основания для признания брака недействительным: *“Отмене подлежат браки, совершенные по насилью или в сумасшествии одного или обоих брачующихся, браки лиц, не свободных от другого брака (не пре-*



кратившегося смертью или законно не расторгнутого), браки лиц, состоящих в запрещенных церковными законами степенях родства или свойства, браки лиц, которым по расторжении брака запрещено вступать в новый, браки лиц, не достигших церковного совершеннолетия (15 и 13 лет), браки монахов, священников и диаконов, пока они состоят в своем сане, и браки православных с нехристианами (Зак. гр. ст. 37).⁴⁰²

Развод.

Помимо смерти одного из супругов и отмены недействительного брака, еще одним основанием прекращения брака является развод — расторжение действительного брака компетентной церковной или гражданской властью. Католическое право, вопреки оговору Спасителя о нерасторжимости брака, кроме случаев прелюбодеяния, вовсе не допускает развода, хотя на практике в Католической Церкви гораздо чаще, чем у нас, отменяются как недействительные фактически существующие браки. Причем, как правило, такая отмена дает обеим сторонам право вступать в новый брак. Православное же церковное право с расторжением брака связывает запрет второго брака 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 все тем же дохристианским римским правом и лишь постепенно вобрало в себя христианские нормы.

В правилах Василия Великого приводится четкое различие между прелюбодеянием со стороны жены и нарушением супружеской верности мужем. В 9-м правиле Св. Отец говорит: “Господне изречение, яко не позволительно разрешатися от брака, разве словесе прелюбодейна, по разуму онаго, равно приличествует и мужам и женам. Но не то в обычае. О женах находим много строгих изречений... Женам же обычай повелевает удерживати мужей своих, хотя они прелюбодействуют и в блуде суть. Посему не знаю, сможет ли прямо прелюбодейцею нарецися живущая с мужем оставленным своею женою: ибо здесь обвинение падает на оставившую мужа, по какой причине она отступила от брака... Посему жена, оставившая своего мужа, есть прелюбодейца, аще перешла к другому мужу, а муж оставленный, достоин низхожденья, и сожительствующая с ним не осуждается. Аще же муж, отступив от жены, поймет иную, то и сам он есть прелюбодей, понеже творит ю прелюбодействовати, и живущая с ним есть прелюбодейца: поелику отвлекала к себе чужаго мужа.”

В 21-м правиле Св. Василий изрек: “Аще муж, сожительствуя жене, и потом не довольствуяся 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 сожительства с женою своею, и жена должна принять мужа своего, обращающегося от блуда: но муж оскверненную жену изгоняет из своего дома. Причину сему дати не легко, но тако принято в обычай.”

Законодательство византийских императоров со временем все больше проникалось христианскими нравственными началами. После того как развод на основании всего лишь



обоюдного согласия супругов был исключен из правовой практики, законодательство сохранило несколько причин, дававших законное основание для расторжения брака; прежде всего, по слову Спасителя, прелюбодеяние, включая и измену со стороны мужа; а также те случаи, которые можно было рассматривать как аналогию супружеской неверности или смерти. Например, аналогией прелюбодеяния считался случай, когда жена ночевала на стороне (не в доме своих родителей); аналогию смерти по этим правовым воззрениям составляет безвестное отсутствие одного из супругов в течение 5 или 10 (для военных) лет. Законные основания для развода сформулированы в 117-й новелле Юстиниана. Правовые нормы этой новеллы включены в “Номоканон.” Византийское законодательство различает причины развода, связанные с наказанием и запрещением брака для виновной стороны (развод *cum damno*) и причины развода, не связанные с виной супругов (развод *sine damno*).

Основаниями для развода **cum damno** византийское право признавало: 1) покушение на царя, злой умысел против него, а также недонесение начальству об умысле на самодержца со стороны другого лица. Указанные преступления, как тягчайшие, лишали виновного всех гражданских прав. Это приравнивалось к его гражданской смерти, не говоря уже о том, что обычно они карались смертной казнью; 2) покушение одного супруга на жизнь другого, и непредупреждение одним из супругов другого об известном ему злом умысле. Такое покушение рассматривалось как неверность, худшая, чем прелюбодеяние; 3) прелюбодеяние; 4) истребление женой утробного плода, вытравление плода признано основанием для расторжения брака в 22-й новелле Юстиниана. В новелле говорится, что жена, истребляющая плод, обличает в себе нравственное развращение и оскорбляет мужа, лишая его потомства; 5) наконец, восприятие собственного ребенка от купели крещения.

Согласно 49-му правилу Василия Великого, насилие не подвергало вине прелюбодеяния пострадавшую от него: “Раствления, бывающия насиліем, да не подвергаются обвинению. Посему и раба, аще насилуана господином своим, неповинна.” Прелюбодеяние, по византийскому праву, переставало быть причиной для развода, если обе стороны виновны в нем, а также если сторона, ищущая развода, уже простила супругу его преступление прямо или косвенно (продолжая сожительствовать), или если она пропустила пятилетний срок для подачи жалобы. Прелюбодеяние в суде доказывалось с помощью показаний свидетелей, фактом рождения ребенка или беременности, несмотря на разлуку с мужем, а также другими уликами. К прелюбодеянию приравнивалось и добрачное распутство жены, в том случае если муж не знал о нем до вступления в брак; такие поступки жены, которые клали тень на ее добропорядочность: если она участвовала, против воли мужа, в пиршествах с посторонними мужчинами, мылась с ними в бане, отлучалась против воли мужа из его дома и ночевала не в доме родителей, ходила без ведома супруга смотреть на конские ристалища, бой зверей и театральные представления. В древности посещение таких зрелищ считалось неприличным для женщин, тем более для христианок.

Василий Великий запрещает жене требовать расторжения брака на основании прелюбодеяния мужа. Однако со временем и жена получила такое право в случаях, если муж пытался свести ее с другим мужчиной; муж перед судом обвинял ее в прелюбодеянии и не смог доказать ее вины; муж сожительствовал с посторонней женщиной в доме, где живет и его жена; а также если муж без нужды жил в разлуке с женой в течение продолжительного времени.

Согласно 53-му правилу Трулльского Собора, поставившему духовное родство выше плотских отношений, ищущие развода могут добиваться этого через восприятие собст-



венного ребенка. Императоры Лев IV и Константин VI издали новеллу, на основании которой супруг, виновный в разводе по этой причине, подлежит денежному штрафу, или телесному наказанию, 7-летнему изгнанию и запрету вступать в новый брак.

Развод *sine damno* (без вины) в византийском законодательстве допускался по следующим причинам.

Первая. Неспособность к супружескому сожитию, приобретенная до вступления в брак; лишь через 2 года с момента заключения брака супруга могла искать развода по этой причине. Бесплодие жены, в отличие от языческого римского права, в христианском византийском праве не признавалось основанием для расторжения брака.

Вторая. Безвестное отсутствие одного из супругов в течение 5 лет, а воинов — в течение 10 лет, причем вероятность смерти супруга должна подтверждаться не неопределенными слухами, а надежными свидетельствами. В том случае, если после вступления жены солдата во второй брак первый муж возвращался, он имел право взять к себе свою жену. В 93-м правиле Отцы Трулльского Собора изрекли: “Аще же по некоем времени возвратится воин, коего жена, по причине долговременнаго отсутствия его, со иным мужем сочеталася, то паки да возмет жену свою, аще восхощет: при чем да дастся ея неведению прощение, такожде и мужу, сожителствовавшему с нею во втором браке.” Пленение воина не являлось основанием для развода с ним. Об этом ясно говорится в 33-й новелле Льва Философа.

Третья. Сумасшествие супруга, являясь препятствием к браку, не могло служить основанием для развода, если оно приобретено в супружестве. Хотя император Лев Философ предоставил жене право разводиться после 5 лет болезни мужа, а мужу — сносить сумасшествие жены в течение 3 лет, и после этого требовать расторжения брака, в “Номоканон,” однако, этот закон не вошел.

Четвертая. Брак расторгался в силу монашеского пострига одного из супругов с согласия другого. Св. Иоанн Златоуст считал, что другой супруг в этом случае не вправе вступать в новый брак, ибо такой брак подвергал бы сомнению благочестивую настроенность жены или мужа, давших согласие на постриг супруга. Но византийские гражданские законы, приравнивая монашество к естественной смерти, не лишали оставшегося в миру супруга возможности вступления во второй брак. Брак, естественно, расторгали и при обоюдном произнесении супругами монашеских обетов.

Пятая. Брак расторгался также в случае избрания мужа епископом. 48-е правило Трулльского Собора гласит: “Жена производимаго в епископское достоинство, предварительно разлучася с мужем своим, по общему согласию, по рукоположении его в епископа, да вступит в монастырь, далеко от обитания сего епископа созданный, и да пользуется содержанием от епископа.”

Развод в Византии производился по судебному решению гражданской власти, а в поздневизантийскую эпоху, когда брачно-семейные дела были отнесены к компетенции церковной власти, по судебному решению церковных инстанций, подлежавшему утверждению со стороны архиерея. Супруги, разведенные *cum damno* (с виной) не лишались права 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 разведенных и *sine damno* и *cum damno* (за исключением развода по причине прелюбодеяния). Муж, пожелавший взять к себе разведенную с ним жену-прелюбодейку, подлежал, согласно римскому праву, обвинению в сводничестве. Однако 134-я новелла Юстиниана позволяла мужу вновь взять к себе жену, разведен-



ную с ним из-за ее неверности и сосланную в монастырь, в течение 2-х лет после расторжения брака.

Развод в России.

На Руси, после ее Крещения, действовали в основном те же нормы относительно прекращения брака, что и в Византии, но наблюдались и некоторые их отличия от норм византийского права. Так, участие жены в пирушках, игрищах и мытье в бане с мужчинами не приравнивались к прелюбодеянию и не могли служить основанием для развода. На практике весьма часто браки расторгались из-за бесплодия жены, но формальным основанием для развода в таких случаях служило вступление жены в монастырь. Хроническая болезнь одного из супругов не могла в Византии служить причиной для развода. В теории так было и на Руси: “Аще будет жене лихой недуг или слепа, или долгая болезнь, про то ее не пустити. Тако же и жене нельзя пустити мужа.”⁴⁰³ На практике, болезнь жены часто давала мужу повод искать развода; прикрытием для развода и тут, как правило, служит постриг. Великий князь Симеон Иванович Гордый (1350 г) отослал от себя жену под тем предлогом, что ее испортили на свадьбе, и ночью она казалась ему мертвецом.

Правовые нормы, регулирующие расторжение браков, серьезно пересмотру подверглись в синодальную эпоху. Гражданские и церковные власти ограничили число законных оснований для развода. Прежде всего это касается случаев принятия одним из супругов монашества. В “Прибавлении к Духовному регламенту” сказано: “Не принимать в монастырь мужа от живой жены. Обычаем водится, что муж с женою по обоюдному согласию расторгают брак с тем, чтобы мужу постричься в монахи, а жене быть свободной и выйти замуж. Такой развод простым людям кажется правильным, но слову Божию он вполне противоречит, если он делается на этом основании. Но если бы даже существовала и достаточная причина к разводу, все-таки не следует мужу самовольно разводиться со своей женой, а нужно просить об этом своего епископа, который, обстоятельно исследовавши дело, должен писать об этом в Св. Синод для рассмотрения этого дела. Если бы муж и жена по временному согласию пожелали принять сан монашеский, тогда, кроме других обстоятельств, обращать внимание на возраст жены, достигла ли она 50 или 60 лет, и есть ли дети у этих супругов, и в каком положении они их оставляют.”⁴⁰⁴

По Указу Петра I, изданному в 1720 г., вечная ссылка на каторжные работы, навсегда отлучавшая осужденного от общества, приравнивалась к его гражданской смерти и влекла за собой прекращение брачного союза. В отдельных случаях Духовные Консистории и Синод расторгали браки по причине длительного сумасшествия одного из супругов, хотя в правовую норму эти прецеденты не возводили. В синодальную эпоху браки расторгали чаще всего вследствие прелюбодеяния одного из супругов. Основанием для развода 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 (п. 4 Указа от 12 января 1739 г.). Но закон этот противоречил учению апостола Павла: “Если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его; ибо неверующий муж освящается женою (верующею), и жена неверующая освящается мужем (верующим); 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. По-



чему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?” (1 Кор. 7:12-16). В 72-м правиле Трулльского Собора, запрещающем православным брак с еретиками, излагается это учение апостола Павла: “Но еще некоторые, будучи еще в неверии, и не быв причтены к стаду православных, сочетались между собою законным браком; потом один из них, избрав благое, прибегнул ко свету истины, а другой остался во узах заблуждения, не желая воззрети на Божественные лучи, и еще притом неверной жене угодно сожителствовати с мужем верным, или напротив, — мужу неверному с женою верною, то да не разлучаются, по Божественному апостолу: святится бо муж неверен о жене, и святится жена неверна о муже.”

Поместный Собор Российской Православной Церкви 1917-1918 гг. принял “Определение о поводах к расторжению брачного союза, освященного Церковью.” Законными поводами для ходатайства одного из супругов о расторжении церковного брака Собор признал отпадение от Православия, прелюбодеяние и противоестественные пороки, неспособность к брачному сожитию, наступившую до брака или явившуюся следствием намеренного самокалечения, заболевание проказой или сифилисом, безвестное отсутствие, присуждение супруга или супруги к наказанию, соединенному с лишением всех прав состояния, посягательство на жизнь или здоровье супруги или детей, снохачество, сводничество, извлечение выгод из непотребств супруга, вступление одной из сторон в новый брак, неизлечимую тяжелую душевную болезнь и злонамеренное оставление одного супруга другим.

В синодальную эпоху бракоразводные дела рассматривались Духовными Консисториями, и решения по ним утверждались епархиальными епископами или в Святейшем Синоде.

В наше время бракоразводные дела, как известно, рассматриваются в государственных судебных органах. Это, однако, не избавляет православного христианина от долга подвергать свое желание расторгнуть церковный брак суду законной церковной власти, суду епископа. Церковная власть в таком случае не проводит сложного судебного разбирательства, подобного тому, который проводили в синодальную эпоху в Консистории или Синоде, не имея для этого достаточных средств, а может лишь в своем решении по ходатайству о расторжении брака опираться на показания самих супругов, свидетельство духовника, а также на решение гражданского суда по данному делу, если оно уже состоялось.

Правительственная власть Церкви.

Церковное законодательство.

Законодательная церковная власть.

Власть церковную принято разделять на власть учительства, священнодействия и правительственную власть. Правительственная власть Церкви с формальной стороны имеет больше всего сходства с светской государственной властью; поэтому по своим функциям она, как государственная власть, делится по принятой в публичном праве классификации на: 1) учредительную и законодательную; 2) исполнительную или административную; 3) судебную.

Единым и полновластным Учредителем Церкви является Господь Иисус Христос, давший ей и Свои вовек нерушимые законы. К Нему же, как к высшему авторитету, как к



Главе Церкви, восходит в конечном счете и все церковное законодательство, изданное и издаваемое 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 все 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. 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. Определения семи Вселенских Соборов церковное сознание усвоило непогрешимость.

Однако данному традиционному и бесспорному убеждению Вселенской Церкви противоречит точка зрения профессора П. С. Суворова на высшую законодательную власть во Вселенской Церкви. Н. С. Суворов писал: “Высшею церковною, следовательно, и законодательною властью в Древней Церкви, с тех пор как сделалось возможным установление общецерковного, обязательного для всех христианских общин законодательства, были римские христианские императоры, которые или созывали соборы епископов, или непосредственно издавали законы по делам Церкви. В том случае, когда императором созывался Вселенский Собор для установления православного учения, Собор не был собранием только сведущих людей, призванных дать мнение и совет, а был органом Церкви, через который должно было выражаться общецерковное сознание, обязательное и для императора, как скоро оно выразилось в формах, не допускающих сомнения, но в то же время он был органом императорской власти, поскольку от императора как поставленного Богом общего епископа (по выражению церковного историка Евсевия) зависело созвать Собор и скрепить своим утверждением результаты деятельности Собора. В “Кормчей Книге” (вводная статья о 7 Соборах Вселенских и 9 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.”⁴⁰⁵

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.”⁴⁰⁶ Несомненно, однако, что правы все-таки те, кого он называл “нашими богословами и канонистами из духовного ведомства.”

Основания для своей точки зрения Н. С. Суворов называет сам — это “наши основные законы” (подразумеваются Основные законы Российской Империи, в которые при императоре Павле было включено положение о том, что император является главой Русской Церкви). Юридическая сила этих законов не такова, чтобы формулировать принципы устройства Вселенской Церкви, к тому же в них не утверждается главенство Русского Самодержавца в Церкви Вселенской.



Утверждения профессора Н. С. Суворова о высшей законодательной власти императора в Церкви основаны также на истории. Однако, достаточно обратить внимание на самоочевидную истину: Христова Церковь в существе своем всегда одна и та же; и все основные элементы ее устройства, без которых она не может существовать, включая и всякую законодательную власть, даны ей от начала. В первые три столетия Церковь, как известно, не включала императоров в качестве своих членов, и позднее, не один раз в течение многих десятилетий, византийские императоры, уклоняясь в ереси, отпадали от Церкви. После разгрома Константинополя в 1452 г. русские государи, единственные тогда православные монархи, весьма далеки были от притязаний на главенство во Вселенской Церкви. Не сразу после этого сложилось на Руси учение о Москве как о третьем Риме; но и это учение не включало в себя идею о формальном главенстве в Церкви русских самодержцев, а разве только смутную 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 богоучрежденный епископат: Православная Церковь немыслима без епископата во главе ее. Далеко не все Соборы, определения которых скреплены подписью императоров, признаны церковным сознанием за Вселенские и непогрешимые.

Ссылка профессора Н. С. Суворова на “Предисловие” к “Кормчей Книге” тоже ничего не дает для подтверждения его аргументов, поскольку там приведена всего лишь историческая справка о Соборах с попыткой классифицировать их по разным признакам без выделения того предмета, который действительно являлся главным. Таким образом, основания концепции Н. С. Суворова ненадежны: 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 под соборными определениями. В действительности, однако, государственное законодательство всегда относится лишь к области внешнего церковного права. Что же касается власти православных государей внутри Церкви, то она была не больше, чем представительство совокупного голоса православных мирян.

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 пещися о сохранении Божественных и животворящих заповедей Божиих.” Евангельские предметы — это и есть вопросы веры и нравственности, а канонические — вопросы дисциплинарные. Догматические определения Вселенских Соборов непогрешимы, ибо они представляют собой развернутые формулы истин, данных в Божественном Откровении и прошедших через церковное самосознание, через мысль богомудрых Святых Отцов, выраженных на Соборах по изволению Святого Духа, опознаны как непогрешимая истина и в этом смысле приняты сознанием церковной полноты. Догматическое сознание Церкви неизменно, что, однако,



не является препятствием для новых формулировок истин, уже известных Церкви, уже данных в Откровении.

Нет оснований усваивать и дисциплинарным нормам, действующим в Церкви, неизменность и вечность. Дисциплинарные определения издавались чаще всего по конкретным поводам и поэтому в значительной мере обусловлены обстоятельствами. И не все те инстанции, которые осуществляют суверенное церковное законодательство, непогрешимы. Однако, непогрешимы Вселенские Соборы, издавшие правила, и авторитет этих правил, 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 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.

И в самом деле, что заключают в себе каноны; каково их место в жизни Церкви? По сути своей, — приложение неизменных и непогрешимых основ христианского нравственного вероучения и экклезиологических догматов, все тех же вечных догматических истин, содержащихся либо открыто, либо скрыто в текстах правил, к изменяющейся церковной жизни. Высокий авторитет правил, решительно отличающихся в церковном сознании от других церковных правовых норм, например, от актов синодального законодательства Русской Православной Церкви, объясняется тем, что в канонах Отцы относительно различных случаев, казусов церковной жизни безошибочно правильно применяли неизменные догматические истины. В этом смысле авторитет канонов сближается с их непогрешимостью.

Применение церковных законов и их обязательная сила.

Для того, чтобы церковный закон был применен, он должен соответствовать определенным условиям; что касается внутренней его стороны, необходимы его издание законной властью и соответствие предписываемого им основным законам Церкви — ее канонам; с внешней стороны, для придания ему обязательной силы, требуется его обнародование, опубликование. В древности обнародование заключалось в вывешивании текста нового закона на стенах кафедрального храма и рассылке его епископам или приходским пресвитерам. В новое время обнародование законов происходит путем их публикации в официальных церковных изданиях. Между провозглашением закона (которое в юридической литературе называется промюльгацией) и его обнародованием, публикацией, проходит известный срок. Не всегда закон вступает в силу с момента его публикации; иногда в нем устанавливается срок, по окончании которого закон обретает силу. Этот срок предусматривается для всеобщего ознакомления с законом.

Все церковные законы обязательны для каждого члена Церкви. Незнание закона не может служить оправданием для его нарушения. В деле исполнения церковных предписаний Церковь допускает исключение лишь в отдельных случаях, когда нет физических или нравственных возможностей для исполнения. Подобные исключения сами должны носить характер отдельных определенных правил. Изъятие из общей обязательности правовой нормы называется привилегией (прономией) (если некоторое лицо наделяется теми или иными преимуществами) или диспенсацией (если оно освобождается от какой-либо обще-



ственной 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 законам, 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 и отменены, но право на их отмену имеет лишь компетентная власть, т.е. 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 вышеозначенные правила изменять или отменять, или, кроме предложенных правил, приимати другая, с подложными надписаниями составленные некими людьми, дерзнувшими корчемствовать истинною.” Отцы VII Вселенского Собора, ссылаясь на это правило, в своем 1-м каноне постановили: “Божественные правила со услаждением приемлем, и всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвальными апостол, святых труб Духа, и от шести Святых Вселенских Соборов, и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от Святых Отец наших. Ибо все они, от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили.” После 7-го Вселенского Собора общецерковным сознанием общеобязательная сила признана также за канонами двух Константинопольских Соборов IX в., а также за Окружным посланием Патриарха Тарасия против симонии.

Каноны, по церковному сознанию, отмене не подлежат, но это не значит, что нормы, установленные в них, абсолютно неизменны. В Каноническом Своде есть правила, видоизмененные в позднейших канонах. Например, 37-е Апостольское правило предусматривает, чтобы епископы каждой области собирались на Собор два раза в год. А в 8-м правиле Трулльского Собора его Отцы, ссылаясь на набег 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 собрание епископов дважды в год по-прежнему рассматривается как весьма желательное дело, и лишь на случай невозможности этого устанавливается новый порядок. Однако, если бы обстоятельства позволили созывать Соборы дважды в год, восстановление прежней нормы не противоречило бы 8-му правилу Трулльского Собора.

Канон может оказаться неприменимым в связи с исчезновением того церковного института, о котором трактует данное правило. Например, в 15-м правиле Халкидонского Собора определен возраст для женщин, поставляемых в диакониссы, — не моложе 40 лет. С исчезновением чина диаконисс это правило перестало применяться. Тем не менее, оно сохранено в Каноническом Своде не только как исторический документ. Хотя данное правило не применяется по своему прямому смыслу, оно содержит в себе некий экклезиологический принцип, который не лишен практической ценности (например, может служить отправной точкой для рассуждения законодательной церковной власти об установлении возрастных границ для назначения женщин на какие-либо иные церковные должности).

Некоторые из канонов носят характер частного определения, по тексту своему они непригодны для расширительного толкования, но знание исторического контекста, в котором было издано такое правило, открывает и в нем экклезиологический принцип непре-



ходящего значения. Вот текст 4-го правила II Вселенского собора: “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.” Итак, поставление некоего киника Максима во епископа II Вселенский Собор признал недействительным и не бывшим. Однако, если принять во внимание обстановку, в которой совершалась лже-хиротония Максима, то правило это будет вполне пригодно для применения его 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 Петр 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 прав).”⁴⁰⁷

Таким образом, несмотря на историческую изменчивость действующих в Церкви правовых норм, несмотря на то, что ряд канонов, в силу новых обстоятельств, не применяется в их буквальном смысле, Святые Каноны неизменно сохраняют свое значение критерия церковного правосознания, свой общецерковный авторитет, ибо этот их авторитет производится от авторитета Вселенских Соборов, или прямо издавших их, либо принявших и утвердивших их. Отцы Вселенских Соборов, как мы веруем, вдохновлялись Духом Святым. Что же касается тех канонов, которые изданы после VII Вселенского Собора, то их авторитет покоится на согласии вселенского епископата и церковной полноты — на общецерковном признании.

Церковное управление и надзор.

Распоряжение церковным имуществом.

Церковное управление.

В область церковного управления, второй формы 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 перво-святительские престолы, учреждаются или упраздняются постановлениями поместной церковной власти. Помимо учреждения и упразднения, церковные должности могут подвергаться и другим изменениям; это может быть соединение нескольких должностей, производимое либо путем слияния, когда, например, две епархии соединяются в одну, либо путем личного соединения двух однородных должностей в одном их носителе (так, долгое время в XVIII и XIX вв. две отдельные епархии — Новгородская и Петербургская — имели одного иерарха: митрополита Новгородского и Петербургского) и, наконец, путем присоединения одной должности к другой, главной (например, присоединение, приписывание



одного прихода к другому, более 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 компетенции 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 общины в женский монастырь.

Что касается замещения церковных должностей, то оно, естественно, осуществляется компетентной церковной властью в соответствии с канонами и другими церковными законоположениями. Замещение церковных должностей — это область церковной жизни, где на протяжении всей истории Церкви особенно ощутимо было влияние светской государственной власти, 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; члены Синода вызываются, а епархиальные и викарные архиереи назначаются по определениям Синода. Это относится и к другим административным должностям органов синодального управления, к администрации духовных школ. Внутри епархии настоятели приходов и приходские священники назначаются епархиальными архиереями. Члены церковного совета избираются приходским собранием. Текущее администрирование в Церкви осуществляется путем письменных распоряжений, включая окружные послания, а также в форме устных распоряжений. Распоряжения вышестоящей церковной власти обязательны для подчиненных инстанций.

Надзор.

Особым видом исполнительной (административной) церковной власти является надзор. Органы надзора те же, что и органы управления. Средствами надзора являются: получение письменных отчетов вышестоящими институциями от низших, личных докладов о состоянии церковных дел, визитация, т.е. обозрение носителем церковной власти подведомственных ему учреждений, а также проведение ревизии. Письменные отчеты составляются по указанной форме. Такие отчеты подают, например, благочинные своему епархиальному архиерею.

Личный доклад предполагает явку подчиненного лица к вышестоящему по требованию последнего.

Визитация, личное обозрение подведомственных учреждений, практиковалась в Церкви всегда, начиная с апостольского века; уже сами апостолы посещали основанные ими общины не только для научения паствы, но и для надзора. В Каноническом Своде нет правила, предписывающего епископу визитацию своей паствы, поскольку, вероятно, в Древней Церкви это было само собой разумеющейся нормой. Впервые обязанность обходить подчиненные округа возлагается на епископов законом императора Алексея Комнина, изданным в 1107 г.

“Духовный регламент” обязал каждого епархиального архиерея один раз в год или по меньшей мере один раз в два года объезжать свою епархию. И ныне в обязанности епархиального архиерея входит визитация епархии. Патриарху принадлежит право визитации



всех епархий Русской Православной Церкви. Внутри епархии обязанность регулярного посещения приходов возлагается на благочинных.

Ревизии, как правило, являются чрезвычайным средством надзора. Они проводятся не регулярно, а по мере необходимости, зачастую ввиду неблагополучного состояния дел в учреждении, и проводятся лицами, назначенными законной церковной властью.

Имущественные права Церкви.

В компетенцию церковного управления входит распоряжение тем имуществом, которое либо принадлежит Церкви и церковным учреждениям по праву собственности, либо находится в церковном пользовании.

Церковь — богоучрежденный институт, происхождение ее неотмирно; но в своей земной части Церковь поставлена в обыкновенные условия жизни и имеет нужду в земных вещественных средствах. Для общественного богослужения необходимы особые здания — храмы, а также богослужебная 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 вне Церкви. Апостол Павел писал Коринфянам: *“Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? Что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника? Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовестования”* (1 Кор. 9:13-14).

Церковь не может не располагать имуществом, но юридический характер ее отношения к этому имуществу определяется внешним церковным правом, он зависит от статуса Церкви в государстве. В первые 3 века в Римской империи ни Вселенская Церковь, ни отдельные церковные учреждения, будь то епископии или приходы, не имели права юридического лица, хотя фактически какой-то собственностью они распоряжались. Христианские общины были тогда отнесены к разряду запрещенных союзов “collegia illicita,” и всякое очередное гонение на христиан начиналось, как правило, с разграбления церковного имущества, против которого не защищали государственные законы. Но после принятия Миланского эдикта Церковь получила право приобретать в собственность имущество по завещанию, в дар, через покупку.

В новых западноевропейских государствах Церковь благодаря множеству привилегий сосредоточила в своих руках огромные богатства, в том числе и недвижимости. В XIII столетии на Католическом Западе установилась практика, в соответствии с которой имущество, приобретаемое Церковью, переходит в “мертвую руку” (manus mortua), т.е. 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 об амортизации почти во всех западноевропейских странах были отменены. Церковные учреждения могут беспрепятственно приобретать имущество, но, в силу обстоятельств времени, никакого особого скопления богатств в руках Церквей не происходит.

На Руси, как и в Византии, до середины XVI в. не было препятствий для приобретения Церковью земельных владений по завещаниям на помин души, через княжеские по-



жалования, через дарственные и через покупку. Но в конце XV века был поднят вопрос о правомерности церковного землевладения. Иван IV постановил, чтобы церкви и монастыри не приобретали вотчин без дозволения государя. В 1580 году Иван 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 г., был образован Монастырский Приказ не только для рассмотрения судебных гражданских дел, касающихся церковных людей, но и для распоряжения сбором доходов с церковных вотчин. В синодальную эпоху до середины 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.

С 1764 года все церковные и монастырские земли были секуляризованы — отобраны в государственную казну. Этим актом окончательно упразднилось церковное вотчинное землевладение в России. С этих пор лишь небольшие ненаселенные участки земли могли оставаться в церковной собственности. Но Церковь не была ограничена в приобретении движимого имущества и накоплении денежных средств.

Радикальные изменения в имущественной правоспособности Церкви наступили после падения монархии и синодальной системы и с изданием Декрета об отделении Церкви от государства в 1918 году. Ныне храмы и часть богослужебной утвари, которой, пользуются верующие люди, находятся в собственности государства, храмы арендуются общинами православных христиан, так называемыми двадцатками, которые несут материальную ответственность за сохранность выданного им имущества. Часть богослужебной утвари, денежные средства, предметы хозяйственного назначения находятся в распоряжении церковной общины по праву собственности. По тому же праву двадцатки могут иметь и храмы, если эти храмы построены на средства прихожан. Новый закон нашей страны о свободе совести предоставил церковным общинам и учреждениям права юридического лица.

В канонах нет ответа на вопрос о том, кому в Церкви принадлежит право собственности на имущество, используемое в религиозных целях. Поскольку в Византии, на Руси и на Западе вплоть до позднего средневековья церковное имущество в принципе было неотчуждаемо, вопрос этот не имел практической важности. Однако, в эпоху Реформации, когда Католическая Церковь лишилась не только своих пасомых, отпадших в протестантские церкви, но и богатств, в том числе земельных владений, вопрос о церковном праве собственности приобрел большой практический смысл.

С первых веков церковной истории выдвигались разные учения о субъекте собственности церковных имуществ. Еще на почве римского права сложилось учение, согласно которому церковное имущество, предназначенное исключительно для церковных нужд, принадлежит Богу. Но противники этой теории использовали такой аргумент: к Богу неприменимы юридические понятия гражданского права об обязательствах, взысканиях за долги, подчинении регулятивной власти государства. Поэтому некоторые немецкие ученые называли данную теорию “наивным богохульством.” Сторонники другой теории, также восходящей к первым столетиям истории Церкви, провозглашают; церковное достояние — это собственность нищих. Все неспособные жить на свои средства, в том числе к духовенство, лишенное возможности добывать себе средства к существованию трудом вне храма и богослужения, имеют право жить за счет церковного имущества. Еще 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, причем не только на его личные нужды, но и на гостеприимство и прием странствующих, другая — на содержание клириков, третья — на нищих, четвертая — на церковно-строительные и богослужебные издержки. Таким образом, бедным, согласно этим декреталам, доставалась лишь четверть церковных доходов, следовательно, считать именно их собственниками церковного имущества не было достаточных оснований. К тому же отсутствие каких бы то ни было правовых обязанностей нищих по отношению к церковному имуществу также не позволяет считать их собственниками церковного имущества в формально юридическом смысле. Но в Византии и особенно у нас, на Руси, где церковное право не тяготело к уподоблению гражданскому праву с его юридическим формализмом, были чрезвычайно распространены обе эти идеи: о Боге и о нищих как собственниках церковных достояний. В жалованных и вкладных грамотах вотчины жертвовали Богу, Спасу, Пресвятой Богородице, святителю Николаю, Иоанну Предтече. А церковное богатство в древнерусских памятниках иногда именуется богатством нищих.

Между тем в Западной Европе в средневековье была выдвинута теория общецерковной собственности, которая, в сущности, сводилась к признанию папы субъектом права собственности на церковное имущество, хотя из-за ряда причин прямо это не провозглашалось. Однако, в эпоху Реформации и в новое время теорию эту уже нельзя было применить к действительной жизни: ни одно из новоевропейских национальных государств, в том числе и католических, не склонно допускать, чтобы в пределах его территории церковным имуществом распоряжалась экстерриториальная власть. Но что касается Церкви национальных, замкнутых в пределах одного государства, эта теория находила свое отражение в положительном праве. У нас в России в XIX столетии эта теория лежала в основе “Устава церковных дел иностранных исповеданий” в применении к Армянской Церкви.

В новое время выдвинута была и так называемая теория целевого имущества, согласно которой нет надобности отыскивать субъекта права церковной собственности, церковное имущество принадлежит не физическим и юридическим лицам, а той или иной цели или назначению. Эта теория получила широкое распространение среди канонистов-католиков, но она отвергалась цивилистами-специалистами по гражданскому праву как логически несостоятельная, ибо цель, утверждают они, непременно предполагает лицо, преследующее ее.

В XVII и XVIII вв. в противовес теории общецерковного права и под влиянием антихристианской 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 вв. в православных и католических странах, в том числе и в России, хотя при проведении секуляризации у нас в 1764 году в манифесте Екатерины II не было ссылок на данное учение, напротив, утверждалось, что правительство пошло на это мероприятие ради “славы имени Божия.”

В эпоху Реформации протестантскими учеными была выдвинута еще одна — церковно-общинная теория, согласно которой собственником церковного имущества является община как корпорация. Ввиду неполноты этой теории даже применительно к протестантским церквям и невозможности ее действия в Католической Церкви, которая не рассмат-



ривает епархию или приход как самостоятельный субъект каких-либо прав, в XIX веке сформулирована была еще одна, близкая к ней теория, но более гибкая — так называемая институтная. Согласно этой теории субъектом церковной собственности являются и общины-корпорации, и институты, основанные не на корпоративной или коллегиальной основе, а подчиненные воле их учредителей. Названная теория позволяла считать субъектами церковной собственности как церковные общины, так и церковные институты. Такие идеи выдвигались в области теории права.

Что касается положительного права, то в Католической Церкви субъектом права церковной собственности признаются: 1) *mensa episcopalis* — епископские дома; 2) кафедральные и коллегиальные капитулы, т.е. духовные корпорации при церквах, соответствующих нашим соборам; 3) приходская должность и служащее для ее обеспечения имущество (*beneficium*); 4) церковная фабрика *fabrica ecclesiae*, — фиктивный субъект, материальным субстратом которого служит имущество, предназначенное для сооружения, устройства и поддержания храма и богослужения; 5) монашеские ордена и конгрегации; 6) учебные и благотворительные церковные заведения.

В российском законодательстве синодальной эпохи говорится об имуществе, принадлежащем Святейшему Синоду, архиерейским домам, приходским церквам без разделения *fabrica* и *beneficium*, как на Западе, а также монастырям, православным женским общинам, бесприходным городским храмам (кафедральным, кладбищенским и ружным), духовно-учебным заведениям, попечительствам о бедных духовного звания, епархиальному духовенству, в собственности которого находились свечные заводы и денежные капиталы.

Неприкосновенность имущества Церкви и церковных учреждений, в зависимости от правовой системы того или иного государства и от статуса Церкви в нем, защищается теми или иными законами. Сама же Церковь не имеет ни власти, ни права защищать свое достояние санкциями принудительного характера; она располагает для этого средствами иного, духовного характера. 42-е правило Карфагенского Собора гласит: “Определено также, 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.” А 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 отдаение, по правилу Святых Апостол, глаголющему: епископ да имеет попечение о всех церковных вещах, и оными да распоряжает, 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 неимущим, но под сим предлогом да не продает принадлежащаго Церкви (Ап. 38). Аще поставляют в предлог, что земля причиняет убыток, и никакой пользы не доставляет, то и в сем случае не отдавати поля местным начальникам, но клирикам или земледельцам. Аще же употребят лукавый оборот, и властелин перекупит землю у клирика, или земледельца, то и в сем случае продажа да будет недействительна, и проданное да будет возвращено епископии, или монастырю, а епископ, или игумен, тако поступающий, да будет изгнан: епископ из епископии, игумен из монастыря, яко зле расточающие то, чего не собрали.”

Что касается объектов церковного имущества, то они подразделяются на; 1) вещи священные (*res sacrae*) и 2) вещи церковные. К первым относятся все предметы, специально предназначенные для совершения богослужения, а вторые — включают всякое имуще-



ство, служащее церковным целям. Вещи священные, в свою очередь, подразделяют на священные в собственном смысле слова и освященные. Вещь становится священной чрез ее освящение или чрез самый характер ее употребления. Это могут быть как движимость, так и недвижимость. Кроме самих храмов, церковью священными являются: священные сосуды (потир, дискос, лжица, копие, дарохранительница), а также все напрестольные вещи (антиминс, Евангелие, Кресты напрестольные, мощи, образа, покровы священных сосудов, одежды на престоле и жертвеннике). К освященным вещам относят следующие из недвижимости: молитвенные дома, часовни, кладбища, а из движимости: купели, ковши, кропила, кадельницы, паникадила, лампы, подсвечники, поставленные на них свечи, богослужебные книги, колокола. Согласно канонам, священные предметы не могут быть обращены на обыкновенное употребление. 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.” Только в одном случае древние церковные правила дозволяли продавать церковные сосуды: когда не было других средств для выкупа пленных (Ном. Фот. Тит. 2, гл. 2). Но и в этом случае продавались не самые священные сосуды, а только материал их в виде слитков.⁴⁰⁸ К обыкновенному церковному имуществу принадлежит вся недвижимость, движимость и все деньги, предназначенные на содержание церковей, духовенства и для удовлетворения общецерковных нужд, например, на содержание духовных школ.

Содержание духовенства.

Исторически содержание духовенства, служащего при церквах, складывалось из плат за требоисправление, из доходов от земельных владений и штатного жалования из государственной казны, а также из руги городским ружным церквам. Что касается платы за требоисправление, то по церковным законам она должна быть добровольной. Духовные лица, требующие заранее определенной платы за требу, совершают преступление симонии. Впервые в истории Русской Православной Церкви таксы за требы установлены были при Екатерине II: 2 коп. за молитву родильнице, 3 коп. за крещение и погребение младенца, 10 коп. за венчание и похороны взрослых, за поминование усопших — что дадут, за исповедь и причащение не брать ничего. Штатное жалование в России впервые назначено было православному духовенству западных епархий в 1842 году. Постепенно вводились оклады и в других епархиях. 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 твердые оклады.

Распоряжение церковным имуществом.

Церковное имущество, как и всякое имущество, нуждается в том, чтобы им управляли. Это управление заключается в осуществлении контроля за его сохранностью и в распоряжении им по назначению. В Древней Церкви имуществом христианской общины — епископии — управлял епископ, обычно с помощью диаконов. Он не подлежал никакому



контролю, иными словами, давал отчет в своем управлении одному лишь Богу. Но обнаружившиеся злоупотребления в распоряжении церковным имуществом со стороны епископов послужили основанием для того, чтобы Отцы Антиохийского Собора изрекли 24-е правило, которое в изложении Аристина выглядит так: “Всеми 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 расточался ея имущество, и дабы не падало нареkanie на священство. Аще же кто сего не учинит, таковый повинен Божественным правилам” (прав. 26).

С появлением приходов управление приходским имуществом ложилось на приходское духовенство, а с возникновением монастырей — на монастырских настоятелей, причем под началом настоятелей и в монастырях учреждалась должность эконома.

В Русской Православной Церкви в синодальную эпоху Святейший Синод управлял хозяйственными делами через хозяйственное управление, архиерей — через эконома, настоятели монастырей — через эконома. Что касается приходских церквей, то распоряжение имуществом в них возлагалось на причт и старосту как представителя мирян. В настоящее время в Русской Православной Церкви существует Хозяйственное управление при Синоде, а в монастырях, духовных школах и других церковных институтах имеются должностные лица, в компетенцию которых входит управление имуществом. Приходское имущество находится в распоряжении приходских советов, избираемых приходскими собраниями. Но употребление ризничных предметов при богослужении зависит от усмотрения причта.

Церковный суд.

Суд в Древней Церкви.

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 нарушениями своих служебных обязанностей, влекут за собой публичные прещения. Наконец, в зависимости от характера взаимоотношений Церкви и государства, в компетенцию церковного суда в разные периоды истории входили тяжбные дела между христианами, и даже дела уголовные, суд по которым, в общем-то, не соответствует природе церковной власти.



Господь, проповедуя любовь к ближним, самоотречение и мир, не мог одобрять споры между учениками. Но сознавая человеческую немощь Своих последователей, Он указал им средства к прекращению тяжб: “Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним: если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово. Если же не послушает их, скажи Церкви, а если и Церкви не послушает, то да будет от тебе как язычник и мытарь” (Мф. 18:15-17).

Апостол Павел укорял Коринфских христиан: “Как смеет кто у вас, имея дело с другом, 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 своими судьями ничего не значащих в Церкви. К стыду вашему говорю: неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими? Но брат с братом судится, и притом пред 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?” (1 Кор. 6; 1-7).

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 полюбовного разбирательства, или третейского суда. Однако если бы недовольная сторона стала искать своего права в гражданском суде, она тем самым подвергалась бы в глазах христианской общины нареканиям в поругании святыни и кощунстве.

Церковный суд в Византии.

В эпоху гонений приговоры епископов, недействительные в государственном праве, не имевшие исполнительной силы в гражданском обществе, опирались исключительно на их духовный авторитет. После издания Миланского эдикта обычай христиан судиться у своих епископов получил государственную санкцию, а судебные решения архиереев стали опираться на исполнительную силу государства. Константин Великий предоставил христианам право переносить любые тяжбные дела на суд епископов, приговор которых признавался окончательным. Причем для такого переноса достаточно было желания одной стороны. Безапелляционный епископский суд, наделенный официально-государственным статусом, по мере христианизации империи с успехом стал конкурировать с юрисдикцией гражданских магистратов. Это привело к тому, что епископы оказались перегруженными массой дел, весьма далеких от духовной области. Архиереи тяготились этим. И позднейшие императоры, чтобы сузить судебные права Церкви, обусловили компетенцию епископского суда в решении гражданских тяжбных 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 архиерейскому церковному суду.

Исключительно церковному суду подлежали гражданские тяжбы между клириками, т.е. когда истец и ответчик были духовными лицами. Отцы Халкидонского Собора по этому поводу изрекли в 9-м правиле: “Аще который клирик с клириком же имеет судное



дело, да не оставляет своего епископа, и да не перебегает к светским судилищам. Но сперва да производит свое дело у своего епископа, или, по изволению того же епископа, избранные обеими сторонами да составят суд. А кто вопреки сему поступит, да подлежит наказаниям по правилам. Аще же клирик со своим, или со иным епископом имеет судное дело, да судится в областном соборе.” Все определения Халкидонского Собора были утверждены императором Маркианом и тем самым получили статус государственных законов.

В Византийской империи подсудность клириков своим архиереям по гражданским делам признавалась безусловной канонической нормой. Но по характеру своему такие дела могли бы разбираться и государственными судебными инстанциями. Иначе обстоит дело с делами собственно церковными, которые, хотя и имеют тяжбный 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, и в гражданском суде. Но Юстиниан предоставил клирикам привилегию отвечать по гражданским искам только пред своим архиереем. Если же одна из сторон выражала недовольство судебным решением епископа, она могла перенести дело в гражданский суд. При согласии гражданского суда с решением епископа, оно уже не подлежало пересмотру и приводилось в исполнение. В случае же иного решения гражданского суда допускалась подача апелляций и пересмотр дела на суде у митрополита. Патриарха или на Соборе. В 629 году император Ираклий издал новый закон, по которому “истец следует подсудности ответчика,” то есть мирянин подает иск на клирика в духовный суд, а клирик на мирянина — в гражданский. “В позднейших памятниках византийского законодательства, — по словам профессора Н. С. Суворова, — не видно устойчивости по данному вопросу. “Эпанагога” высказалась вообще за неподсудность духовенства светским судам, а Вальсамон в своем толковании на 15-е правило Карфагенского Собора сообщает, что даже и епископы в его время привлекаемы были к гражданскому суду.”⁴⁰⁹ Что касается брачных дел, то вопросы о действительности заключенных браков, о расторжении браков в поздневизантийскую эпоху подлежали духовному суду, а определение гражданских, имущественных последствий брака или его расторжения преимущественно входило в компетенцию суда светского.

Церковный суд в Древней Руси.

На Руси, в эпоху ее Крещения, действующее гражданское право не вышло еще за рамки обычного народного права, оно несравнимо было с филигранно разработанным римским правом, которое лежало в основе юридической жизни Византии, поэтому церковная иерархия, пришедшая к нам из Византии после Крещения Руси, получила в свою юрисдикцию много таких дел, которые в самой Византии были подсудны гражданским магистратам. Компетенция церковного суда в Древней Руси была необычайно обширна. По уставам князей св. Владимира и Ярослава, все отношения гражданской жизни, которые касались религии и нравственности, были отнесены к области суда церковного, епископ-



ского. Это могли быть дела, по византийским юридическим воззрениям, чисто гражданские. Уже в Византии брачные дела подлежали ведению по преимуществу церковного суда; на Руси Церковь получила в свое исключительное ведение все дела, связанные с супружескими союзами. Святительскому суду подлежали и дела, 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.”⁴¹⁰

Дела по наследству тоже были подсудны Церкви. В первые века христианской истории Руси такие дела случались часто, поскольку весьма много было “невенчальных,” незаконных, с церковной точки зрения, браков. Права детей от таких браков на отцовское наследство подлежали усмотрению церковных судов. Русская практика, в отличие от византийской, склонялась к признанию за детьми от таких браков прав на часть наследства. Все споры, которые возникали по поводу духовного завещания, тоже подлежали ведению церковных судов. Правовые нормы уставов св. Владимира и Ярослава сохраняли полную силу вплоть до Петровской реформы. В Стоглаве приводится полный текст церковного Устава св. 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 г., перечислены такие гражданские дела, как: 1) споры по действительности духовных завещаний; 2) тяжбы о разделе наследства, оставленного без завещания; 3) о неустойках по брачным стоворам; 4) споры между женой и мужем о приданом; 5) споры о рождении детей от законного брака; 6) дела об усыновлениях и о праве наследования усыновленных; 7) дела о душеприказчиках, которые женились на вдовах умерших; 8) дела по челобитьям господ на беглых холопов, принявших постриг или женившихся на свободных. По этим делам все лица — и клирики, и миряне — на Руси были подсудны церковному, епископскому суду.

Но ведению церковной власти подлежали и все гражданские дела духовенства. Только архиереи могли рассматривать тяжбы, в которых обе стороны принадлежали духовенству. Если же одной из сторон был мирянин, то назначался суд “смесный” (смешанный). Бывали случаи, когда духовные лица сами искали суда у гражданских, то есть княжеских, а впоследствии царских судей. Противодействуя таким поползновениям, Новгородский архиепископ Симеон в 1416 году запретил монахам обращаться к светским судьям, а судьям принимать такие дела на рассмотрение — тем и другим под страхом отлучения от Церкви.⁴¹¹ Митрополит Фотий повторил это запрещение в своей грамоте. Но и белое духовенство, и монастыри далеко не всегда предпочитали судиться у архиереев. Часто они домогались права обращаться в княжеский суд, и правительство выдавало им так называемые несудимые грамоты, по которым духовенство освобождалось от подсудности епархиальным архиереям по гражданским делам. Чаще всего такие грамоты давались духовенству княжеских и царских вотчин, но не исключительно ему — выдавались они и монастырям. Стоглавый Собор 1551 г. отменил несудимые грамоты как противоречащие канонам. Царь Михаил Феодорович в 1625 г. дал своему отцу, Патриарху Филарету, жалованную грамоту, по которой духовенство не только в тяжбах между собой, но и по искам мирян должно было судиться в Патриаршем Разряде.

При царе Алексее Михайловиче все гражданские дела духовенства были переданы в ведомство учрежденного в 1649 г. Монастырского Приказа, против существования кото-



рого энергично, но тщетно протестовал Патриарх Никон. Большой Московский Собор, осудивший Патриарха Никона, тем не менее подтвердил постановление Стоглава об исключительной подсудности духовенства архиереям, и вскоре после Собора указом царя Феодора Алексеевича Монастырский Приказ был упразднен.

Своеобразие церковного судопроизводства на Руси в допетровскую эпоху заключалось еще и в том, что в ведение святительских судов входили и некоторые уголовные дела.⁴¹² По уставам князей св. 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 разбираал дела, связанные с преступлениями против общественной нравственности (блуд, изнасилование, противозаконные грехи), а также браки в запрещенных степенях родства, самовольный развод, жестокое обращение мужа с женой или родителей с детьми, неуважение детьми родительской власти. Святительскому суду подлежали и некоторые случаи убийства; например, убийство в кругу семьи, изгнание плода, или когда жертвами смертоубийства были лица бесправные — изгой 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 судьями. Как пишет профессор А. С. Павлов, “в древнем русском праве заметно преобладание принципа, по которому юрисдикция Церкви определялась не столько существом самых дел, сколько сословным характером лиц: лица духовные, как по преимуществу церковные, и судились у церковной иерархии.”⁴¹³ В Судебниках Ивана III и Ивана IV так прямо и сказано: “а попа, и диакона, и чернеца, и черницу, и старую вдовицу, которые питаются от Церкви Божией, то судит святитель.”⁴¹⁴

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 действительными. 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 отошел к светскому суду. По Уставу Духовных Консисторий, суду епархиального начальства подлежали лишь дела, связанные с тяжбами между клириками из-за пользования церковными доходами и с жалобами на духовных лиц, будь то со стороны клириков или мирян, на неуплату бесспорных долгов и на нарушение иных обязательств. С учреждением Синода почти все те уголовные дела, которые прежде входили в юрисдикцию святительских судов, были переданы судам гражданским.

Сокращение криминальной компетенции церковных судов продолжалось и впоследствии. Некоторые из преступлений подлежали двойственной подсудности; преступления против веры (ересь, раскол), преступления против брачного союза. Но участие церковной власти в производстве таких дел сводилось к возбуждению дела по этим преступлениям и к определению церковного наказания за них. А светская власть проводила расследование, и гражданский суд назначал наказание по уголовным законам.



Исключительно духовному суду подлежали в синодальную эпоху те преступления, за которые уголовные кодексы не налагали уголовного наказания, а предусматривали только церковное покаяние: например, уклонение от исповеди по нерадению, соблюдение новообращенными инородцами прежних иноверных обычаев, покушение на самоубийство, отказ в помощи погибающему, принуждение родителями своих детей к вступлению в брак или к постригу. Хотя деяния эти значились в уголовном кодексе, но государство все-таки сознавало, что тут речь идет не об уголовных преступлениях в собственном смысле слова, а о преступлениях против религиозного и нравственного закона.

Что касается уголовных преступлений духовенства, то в синодальную эпоху все они стали предметом разбирательства судов светских. 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. 27-е Апостольское правило гласит: “Повелеваем епископа, или пресвитера, или диакона, бьющего верных согрешающих, или неверных обидевших, и чрез сие устрашати хотящаго, извергати от священного чина. Ибо Господь отнюдь нас сему не учил; напротив того. Сам быв ударяем, не наносил ударов, укоряем, не укорял взаимно, *страдая, не угрожал.*”

Церковный суд в новейший период истории Русской Православной Церкви.

В наше время, после издания Декрета об отделении Церкви от государства, духовенство, естественно, подлежит общей со всеми гражданами подсудности по уголовным и гражданским делам судам светским. Не входит в компетенцию духовного суда ныне и рассмотрение каких бы то ни было гражданских дел мирян, тем более не обременены они делами уголовными. 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 судам светским, могут, конечно, быть поводом и для привлечения виновных к ответственности перед церковной властью.

В компетенцию церковной власти входит также разбирательство духовной стороны тех гражданских дел, которые, хотя в гражданско-правовом отношении и получают разрешение в судах светских, тем не менее для сознательного члена Церкви не могут быть разрешены без санкции церковной власти, например, дела бракоразводные. Хотя, естественно, решения по таким делам церковной власти не имеют гражданско-правовых последствий.

И наконец, вся область церковной покаянной дисциплины, связанная с тайной исповедью и тайно назначаемой епитимией, по самой природе своей всегда была исключительно и преимущественно предметом компетенции духовной власти: епископов и уполномоченных ими на духовничество пресвитеров.

Церковно-судебные инстанции.

В отличие от светских судов, которые в современных государствах всюду отделены от административной и законодательной власти, каноническому праву этот принцип



чужд. Вся полнота судебной власти в епархии, по канонам, сосредоточивается в лице ее верховного пастыреначальника и правителя — епархиального архиерея. По 32-му Апостольскому правилу: “Аще который пресвитер, или диакон от епископа во отлучении будет, не подобает ему в общение приюту быти иным, но точию отлучившим его, разве когда случится умерти епископу, отлучившему его.” Но епископ, имея полноту судебной власти над клириками и мирянами, вверенными Богом его попечению, ведет расследование не единолично, а опираясь на помощь и советы своих пресвитеров.

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.

На постановления епископского суда Каноны допускают апелляции к областному Собору, т.е. Собору митрополичьего округа (14 прав. Сард. Соб.; 9 прав. Халкид, Соб.). Собор митрополичьего округа — не только апелляционная инстанция, он еще является и первой инстанцией для суда по жалобам клириков и мирян на своего епископа или по жалобе одного епископа на другого. Начало 74-го Апостольского правила гласит: “Епископ, от людей вероятия достойных обвиняемый в чем-либо, необходимо сам должен быть призван епископами; и аще предстанет и признается, или обличен будет, да определится епитимия...” А в 5-м каноне I Никейского Собора после ссылки на 32-е Апостольское правило, говорящее о том, что отлученные одним епископом не должны приниматься другими, сказано далее: “Впрочем да будет изследываемо, не по малодушию ли, или распре, или по какому-либо подобному неудовольствию епископа, подпали они отлучению. И так, дабы о сем происходи могло приличное изследование, за благо признано, чтобы в каждой области дважды в год были соборы.”

На решения митрополичьего собора апелляции могут подаваться собору всей поместной Церкви, на суд Поместного Собора идут и жалобы на митрополита. Отцы Халкидонского Собора в заключении 9-го правила изрекли: “Аще же на митрополита области епископ, или клирик, имеет неудовольствие, да обращается или к ексарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя, и пред ним да судится.”

Русская Церковь с самого начала своего бытия и поныне имеет только две инстанции административной и судебной власти; епархиального архиерея и высшую церковную власть (митрополита, Патриарха с Собором, затем Святейший Синод, а ныне (после 1917 г.) — Поместный и Архиерейский Соборы, а также Священный Синод во главе с Патриархом).

В синодальную эпоху почти все дела, рассматриваемые епархиальным судом, даже без подачи апелляций, подлежали ревизии и утверждению Святейшим Синодом. Исключение составляли лишь дела по обвинениям духовных лиц в таких проступках, за которые полагалось лишь дисциплинарное наказание, бракоразводные дела по осуждению одного из супругов к наказанию, связанному с лишением всех прав состояния, а также разводы из-за безвестного отсутствия крестьян и мещан, и дела по расторжению браков жен без вести пропавших или взятых в плен военнослужащих низших чинов. Такая сверхцентрализация, сужая власть епархиального архиерея, противоречила канонам. Ныне епархиальные архиереи более самостоятельны, чем в синодальную эпоху, в осуществлении своей судебной власти.



По ныне действующему Уставу об управлении Русской Православной Церкви церковным судом первой инстанции является епархиальный совет. Устав предоставляет епархиальному архиерею утверждение взысканий церковного суда (ст. “в”, гл. VI).

Согласно ст. 32 (гл. V Устава), “Священный Синод судит: а) в первой инстанции разногласия между двумя или более архиереями, канонические проступки архиереев, б) в первой и последней инстанции дела против клириков и мирян — ответственных сотрудников синодальных учреждений — за нарушение ими церковных правил и служебных обязанностей, в) в последней инстанции канонические проступки священников и диаконов, которые наказаны судами низшей инстанции пожизненным запрещением, лишением сана или отлучением от Церкви, г) канонические проступки мирян, пожизненно отлученных за эти проступки от Церкви судами низших инстанций, д) все дела, переданные епархиальными судами.”⁴¹⁵

Суду Архиерейского Собора во второй инстанции подлежат разногласия между архиереями и все судебные дела, переданные Собору Священным Синодом. Архиерейский Собор правомочен также в первой инстанции рассматривать догматические и канонические отступления в деятельности Патриарха.

Второй судебной инстанцией по обвинениям Патриарха является Поместный Собор, который во второй и последней инстанции судит также все вообще дела, переданные ему Архиерейским Собором для окончательного решения.

Церковные наказания.

Наказания для мирян.

Преступление влечет за собой наказание. Особенность наказаний, применяемых духовными судами, будь то епископский суд или тайный суд духовника, заключается в том, что главная цель их не в возмездии и даже не в ограждении церковного народа от преступных деяний, а во врачевании болезненных состояний души самих грешников. Покаяние так и именуется в канонах — “врачевание” (Вас. Вел. 3, Григ. Нисск. 8, Трулл. 102).

Наказания для мирян и духовных лиц в Церкви носят разный характер. Как пишет профессор А. С. Павлов, сущность церковных наказаний состоит в том, что преступник церковных канонов лишается всех или только некоторых прав и благ, находящихся в исключительном распоряжении Церкви. Отсюда и общее название этих церковных наказаний; отлучение (αφορισμός, excommunicatio). Оно может быть или полное состоящее в совершенном исключении преступника из числа членов Церкви (αναθεμα, excommunicatio maior), или неполное, когда виновный лишается только некоторых прав и благ, находящихся в церковном распоряжении.”⁴¹⁶ Великим отлучением, анафемой, поражают только за самые тяжкие преступления: ересь, вероотступничество, святотатство. Великое отлучение заключается в совершенном исключении преступника из Церкви. Но и анафема все-таки не утрачивает характера врачевания, ибо она не является неотменяемой карой. Если анафематствованный грешник раскается в содеянных им преступлениях, то он не может быть жестокосердно отвергнут Церковью. Согласно 52-му Апостольскому правилу, “аще кто, епископ, или пресвитер, обращающегося от греха не приемлет, но отвергает: да будет извержен из священного чина. Опечаливает бо Христа рекшаго: *радость бывает на небеси о едином грешнице кающемся.*”

Комментируя это правило, Вальсамон пишет: “Нет греха, побеждающего человеколюбие Божие. Почему Господь и приемлет всех кающихся и обращающихся от зла к доб-



ру. Ибо для спасения грешников Он низшел с неба и сказал: *“Не приидох призвати праведники, но грешники на покаяние”* (Мф. 9:13). И так 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 св. 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 стояти до моления об оглашенных, и тогда исходити. Ибо правило глаголет: слушав Писания и учение, да изженется, и да не сподобится молитвы. Чин припадающих есть, когда кающийся, стояв 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 1-й 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. 2-я ступень — слушающие. Это те, кто, стоя в притворе, слушали Священное Писание и проповедь, а затем перед началом Таинства Евхаристии, покидал храм вместе с оглашенными. Принадлежащие к 3-й ступени именовались припадающими или коленопреклоненными. Они могли стоять в храме и допускались до самого амвона. После удаления из церкви оглашенных и слушающих припадающие поворачивались ниц на землю, и епископ читал над ними молитвы, возлагая на них руки, после чего и они покидали храм. И, наконец, находившиеся на 4-й ступени, купно стоящие или вместе стоящие, могли оставаться в храме до конца Божественной Литургии, но не допускались до Чаши и к принесению жертвенных даров в храм. Пройдя все ступени покаяния, раскаявшиеся грешники принимались в церковное общение. В дисциплинарных правилах Св. Василия Великого сохраняется разделение срока покаяния на четыре ступени. В своих канонах в зависимости от тяжести греха Св. Василий Великий определяет им разные сроки пребывания на каждой из этих ступеней. В его 75-м каноне, где речь идет о кровосмешении, говорится: *“Пришедши в сознание страшного греха, три лета да плачет он, стоя у дверей молитвенных домов, и прося входящих на молитву, дабы каждый с состраданием приносил о нем усердные молитвы ко Господу. После сего на другое трехлетие да будет допущен токмо до слушания Писаний, по слушании же Писаний и поучений, да изгоняется же из Церкви, и да не удостоивается общения в молитве. Потом, аще со слезами будет просить оныя и припадати ко Господу, с сокрушением сердца и глубоким смирением, то дадутся ему иные три лета на припадание. И таким образом, когда покажет плоды, достойные покаяния, в десятое лето да будет принят к молению с верными, без причащения; два лета стоя во время молитвы с верными, наконец да удостоится приобщения святынь.”*

Но в древней дисциплинарной практике сроки пребывания на разных степенях покаяния не имели безусловного и неизменного характера. Они могли сокращаться или, напротив, продлеваться в зависимости от состояния души кающегося. В 8-м правиле Св.



Григорий Нисский с замечательной глубиной и точностью формулирует это положение: “Во всяком же роде преступления, а 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, 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 Св. 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 (прав. 81). Вольное убийство влечет за собой, по 56-му правилу Св. Отца, отлучение от Святых Тайн на 20 лет, невольное (нечаянное) — на 10 лет (прав. 57), убийство плода во чреве — на 10 лет (прав. 8), прелюбодеяние, равно как и блуд монаха, наказывается 15-летним (прав. 60), блуд мирянина — 7-летним (прав. 59), мужеложство и скотоложство — 15-летним (прав. 7) и кровосмешение — 20-летним отлучением (прав. 67).

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.”⁴¹⁷ 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. Все 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” точно регламентировалась практика наложения наказаний, во многом противоречащая Св. Правилам. 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.”⁴¹⁸ В синодальную эпоху малое отлучение обыкновенно назначалось заодно с уголовной карой или как единственное наказание преступника в тех случаях, которые были предусмотрены Уложением о наказании. Церковное покаяние осужденные проходили либо в приходских церквях, либо в монастырях. Анафема, великое отлучение, по “Духовному регламенту,” состоит в совершенном отсечении преступника от Церкви. В “Регламенте” сказано: “Чрез анафему человек делается подобно убиенному, а отлучением или запрещением подобен есть взятому под арест.”⁴¹⁹ Терминология весьма характерная для петровской эпохи и для вкусов царя и архиепископа Феофа-



на Прокоповича. Анафеме подлежали упорные еретики и тяжкие преступники, совершившие злодеяния или политические преступления, за которые назначалась смертная казнь. Анафеме должно было по “Регламенту,” предшествовать троекратное увещание. Но, согласно фундаментальному церковному закону — 52-му канону, — даже лица, подвергшиеся анафеме, имеют право надеяться, что врата Церкви не затворены для них бесповоротно, ибо Иисус Христос пришел спасти не праведников, а грешников кающихся. В эпоху средневековую и в Византии, и у нас на Руси, и на Западе анафематствованные, в том числе и еретики, подвергались смертной казни. По законодательству Петра Великого, отлученные 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 присягой по суду. 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 правовые нормы. Едва ли было бы проявлением пастырской мудрости подвергать человека мало церковного, но пришедшего, может быть, впервые, на покаяние отлучению на длительный срок по правилам Св. Отцов и Соборов. С другой стороны, однако, в некоторых случаях точное применение дисциплинарных канонов может послужить врачеванию души согрешившего.

Особый вид церковного наказания — это лишение церковного погребения за самоубийство, совершенное намеренно, в здравом уме, а не в безумном состоянии или в беспомощности. В синодальную эпоху церковного погребения лишались, кроме того, 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.”⁴²⁰

Церковные наказания для лиц духовных.

По отношению к духовным лицам применяются особого рода наказания. Эти наказания налагаются на провинившихся или за нарушение ими своих служебных обязанностей, или за грехи и преступления, общие у клириков с мирянами. Два главных канонических наказания для духовных лиц — извержение из сана и запрещение священнослужения — параллельны двум основным прещениям по отношению к мирянам — анафеме и малому отлучению. Но за свои преступления клирики не подлежат наравне с мирянами ни великому, ни малому отлучению, ибо в таком случае одно и то же преступление каралось бы двойной карой. Между тем, 25-е Апостольское правило гласит: “Епископ, или пресвитер, или диакон, в блудодеянии, или в клятвопреступлении, или в татьбе обличенный, да будет извержен от священнаго чина, но да не будет отлучен от общения церковнаго. Ибо Писание гласит: *“Не отмстиши дважды за едино”* (Наум. 1:9).” Толкуя это правило, Вальсамон писал: “Не говори, что слова “не отмстиши дважды за едино” относятся к каждому извергаемому за что бы то ни было. Ибо удостоиваемые священства по ходатайству властей или за деньги и извергаются и отлучаются, как говорят 29-е и 30-е Апостольские пра-



вила. Но говори, что слова сии относятся только к извергаемым за преступления, указанные в настоящем правиле, и за другие подобные.” Вот эти правила: “Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, деньгами сие достоинство получит, да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсечется, яко Симон Волхв мною Петром” (прав. 29); “Аще который епископ, мирских начальников употребив, чрез них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним” (прав. 30).

По токованию Вальсамона на 30-е правило, канон этот в равной мере поражает пресвитеров, диаконов, иподиаконов и чтецов-симониатов. Внимательный взгляд на содержание 29-го и 30-го Апостольских правил, на особенность преступлений, караемых по этим канонам, убеждает в том, что, в сущности, в них нет противоречия с принципом “не отмстиши дважды за едино,” повторенным в 25-м Апостольском правиле. По сути дела, получение сана за деньги или чрез вмешательство мирских начальников — это незаконное похищение сана; поэтому одно только извержение из сана было бы не наказанием, а только констатацией, выявлением того, что преступник-симониат был поставлен беззаконно. Настоящее же наказание состоит в применении к нему за это преступление той кары, которая налагается на мирянина, каким он в сущности и должен был оставаться.

Итак, самое тяжкое наказание для духовного лица — извержение из сана (καὶῆρεσις). 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 совершенное в состоянии самозащиты (66-е Апостольское правило гласит: “Аще кто из клира в сваре кого ударит и единым ударением убьет, да будет извержен за предерзость свою”), но и за избивание, хотя бы и лица виновного. Этой каре подлежат священнослужители, нарушившие 7-ю заповедь (25 Апостольское правило; 3, 32, 51 и 70 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 Ап.), то и мы, соблюдая сие, определяем: да отныне ни иподиакон, ни диакон, ни пресвитер не имеет позволения, по совершении над ними рукоположения, вступати в брачное сожителство; аще же дерзнет сие учинити, да будет извержен.”

В 3-м правиле Трулльского Собора делаются исключения из применения этого закона, такие, однако, которые имеют лишь историческое значение и действовали лишь по отношению к современникам Трулльского Собора. В преамбуле канона говорится о том, что представители Римской церкви предлагали неукоснительную строгость по отношению к вступившим в незаконные браки, а подвластные Константинопольскому престолу — кротость и снисхождение. И далее читаем: “Мы, отечески и вместе богоугодно совокупив то и другое во едино, да не оставим ни кротости слабою, ни строгости жестокою, особенно при таких обстоятельствах, когда грехопадение, по неведению, простирается на немалое число людей, согласно определяем, чтобы связавшиеся вторым браком, и, даже до пятиго-надесять дня протекшаго месяца яннуария, минувшаго четвертаго индикта, шесть тысяч сто девяносто девятаго года, остававшиеся в порабощении греху, и не восхотевшие истрезвиться от него, подлежали каноническому извержению из своего чина. Что же касается до тех, которые, хотя впали в таковой грех второбрачия, однако прежде сего нашего определения полезное познали, и зло от себя отсекли, и несвойственное и незаконное сово-



купление 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 разсуждено, да удержатся от всякаго священнаго служения, или действия, пребывая под епитимиею некоторое определенное время, а честию седалища и стояния да пользуются, довольствуясь председательем, и плача пред Господом, да простит им грех неведения. Ибо несообразно было бы благословляти другаго тому, кто должен врачевати свои собственные язвы. Сочетавшихся же с единою женою, аще поятая ими была вдовица, подобно и тех, которые, по рукоположении, приобщились единому браку, то есть, пресвитеров, диаконов и иподиаконов, по устранении от священнослужения на некое краткое время и по епитимии, паки возстановляти на свойственныя им степени, с возбранением возводити их на иной высший степень, и притом, явно, по расторжении неправильнаго сожития. Но сие постановили мы для тех, которые, как сказано, до пятагонадесять дня месяца яннуария четвертаго индикта обличены в вышеозначенных винах, токмо для священных лиц...”

Российское законодательство синодальной эпохи предполагало также извержение из сана священнослужителей за все те преступления, за которые миряне лишались всех прав состояния или даже только некоторых прав с заключением в крепость (ст. 22 Уложения о наказаниях).

Лишение сана определяется раз навсегда. Согласно 3-му правилу Василия Великого, священный сан, раз снятый, не может быть возвращен. Извержение из высшей степени подразумевает лишение всех низших степеней, лишение священства вообще. Если бы извергнутый из сана, пренебрегая приговором церковного суда, дерзнул на совершение священнослужения, то он на основании 28-го Апостольского правила за такое преступление подлежал бы анафеме: “Аще кто, епископ, или пресвитеры, или диакон, праведно за явныя вины изверженный, дерзнет коснуться служения, некогда ему порученнаго, таковой со всем да отсечется от Церкви.”

В синодальную эпоху в России священнослужители, которых извергли из сана за канонические, а не за уголовные преступления, могли оставаться в духовном ведомстве на низших должностях: дьячками, пономарями, церковными сторожами. Если же их имена вычеркивались из списка духовного ведомства, то те, кто был родом из дворян или из почетных граждан, возвращались в свое прежнее состояние, остальные приписывались к мещанам или крестьянам и переходили в податное состояние. Исключенные из Духовного Ведомства в связи с извержением из сана теряли ордена, а также чины и звания, полученные до вступления в клир и во время служения Церкви. Им на 7 лет воспрещался въезд в столицы и вступление в государственную или общественную службу по выборам: бывшим диаконам на 12, а бывшим священникам на 20 лет. До середины 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, остается все-таки клириком.



Дисциплинарная практика знает и такое наказание для духовных лиц, как запрещение священнослужения. 8-м правилом I Никейского Собора запрещено епископам, возвратившимся из новацианского раскола, совершать архиерейские священнодействия: рукоположения, освящения храмов, но им дозволено было совершать пресвитерские богослужения. По древним канонам, клирики, лишенные права священнодействия, сохраняли за собой право за Литургией приступать к Святым Тайнам вместе с духовенством раньше мирян. Согласно 1-му и 2-му правилам Анкирского Собора, 10-му правилу св. Петра Александрийского, клирики, которые после отречения от Христа из-за мучений потом все-таки перед мучителями бесстрашно исповедовали Христову веру, лишались права священнодействовать, но сохраняли седалище и честь священнослужителей.

В дисциплинарной практике Русской Православной Церкви запрещение в священнослужении получило широкое распространение. По русским церковным законам запрещение в священнослужении могло быть связано с отречением от места и низведением священников и диаконов на должность причетников (на должность только, но без лишения сана), либо оно производилось без отречения от места, но с возложением епитимии при монастыре или при своей приходской церкви на определенный срок. Длительность этого срока либо прямо указывалась, либо чаще не оговаривалась, и значит, епитимия продолжалась до конечного исправления осужденного. Согласно Уставу Духовных Консistorий, за венчание не достигших брачного совершеннолетия виновные священнослужители и причетники отсылались на покаяние в монастырь: пресвитеры — на половину того срока, которого недоставало до совершеннолетия повенчанных, а диаконы и причетники — на полсрока священника.

Допускалось также запрещение в священнослужении не как наказание, а для устранения соблазна. Согласно 14-му правилу Сардикийского Собора, 28-му и 147-му канонам Карфагенского Собора, священнослужение возбранялось клирикам, подозреваемым в преступлениях, даже если виновность их не доказана. На этом основании в Уставе Духовных Консistorий сказано: “Духовному лицу, оговоренному в преступлении, запрещается священнослужение, смотря по обстоятельствам, какие помещаются в оговоре и открываются при следствии. Распоряжение об этом вверяется собственному усмотрению епархиального архиерея, обязанного пещись, чтобы обвиняемые в известных преступлениях против благоповедения не приступали к служению алтарю Господню, как скоро есть уже достаточная причина предусматривать, что они обвиняются справедливо.”⁴²¹

Запрещение может налагаться на клириков всех степеней, в том числе и на архиереев, высшей властью поместной Церкви. Запрещение священнодействия налагается за сравнительно легкие преступления: против должностных обязанностей, против благочиния, за нанесение каких-либо обид словом. Кроме извержения из сана и запрещения священнодействия, церковная дисциплина знает и другие наказания, которым подвергаются клирики. В канонах Карфагенского Собора упоминается такое наказание, которое применялось исключительно к архиереям: лишение епископов братского общения с другими епископами, виновный епископ (например, в том, что не явился на Собор без благословной причины, или в том, что принял в подчиненный ему монастырь монаха из чужого монастыря) отстранялся от всяких официальных сношений с другими епископами, лишался права выдавать представительные и рекомендательные грамоты окормляемым им христианам и даже впредь уже не мог являться на провинциальный собор. Такое наказание в современной дисциплинарной практике Церкви не применяется. В Русской Церкви применяются следующие наказания, как правило, за маловажные проступки: епитимия без запрещения



священнослужения (в синодальную эпоху она проводилась в архиерейских домах и монастырях); отрешение от места; отрешенный от должности священнослужитель в синодальную эпоху мог совершать священнодействия от случая к случаю по приглашению приходского настоятеля. Исключение за штат, т.е. такое же отрешение от должности, но применявшееся лишь к престарелым клирикам, достигшим 60-летнего возраста. Ныне обе эти меры называются одинаково — увольнением за штат, но когда она применяется по отношению к действительно престарелому священнослужителю, то она уже не имеет характера наказания, а вынуждена бывает состоянием здоровья увольняемого. Устав Духовной Консистории предусматривал также такие наказания клириков, как усугубление надзора со стороны благочинных, денежные взыскания (чаще всего эта мера наказания применялась за неисправное ведение метрических книг, исповедных росписей, обыскных книг — т.е. церковной документации), земные поклоны в храме, строгий или простой выговор и замечание.

За преступления, подлежащие светскому уголовному суду, в синодальную эпоху по отношению к монахам применялось 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 vindикативные наказания (*poenae vindicativae*), целью которых считается возмездие преступнику за учиненное им преступление. Такое же разделение делается и по отношению к наказаниям, налагаемым на духовных лиц. Характер цензуры имеет так называемая суспензия (*suspensio*) — временное запрещение в пользовании теми или иными правами, впредь до исправления. При этом различаются *suspensio generalis*, которая простирается на все права наказанных, и *suspensio specialis*, которая затрагивает лишь некоторые из трех категорий прав клирика; т.е. или право священнодействия, или права, относящиеся к юрисдикции, должностные права, или права имущественные, связанные с получением доходов от церковного места. К vindикативным наказаниям относятся: 1) деградация, снятие сана, деградированный преступник лишается всех прав и привилегий клирика, но при этом он все-таки, согласно католической доктрине об абсолютной неизгладимости священства, остается клириком; 2) низложение (*depositio*) — лишение должности вместе с правом впредь занимать какие-либо церковные должности, но с оставлением некоторых привилегий и прав клириков; 3) увольнение от должности, не без лишения права занять ту или иную должность в будущем; 4) перемещение с одного места на другое (*translatio*), наказание назначается в том случае, когда есть прямой повод для перевода.



Часть V.

Отношение Православной Церкви к другим конфессиям и к государству. Православная Церковь и другие конфессии.

Православная Церковь и инославные церкви.

В символе мы исповедуем веру в Единую Церковь. Церковь действительно единственна и едина; в исторической реальности, однако, Христианская Церковь предстает разделенной на конфессии. По нашей вере Православная Церковь тождественна исповедуемой в символе Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Вопрос об отношении к Единой и Святой Церкви отделившихся от нее христианских общин — трудная экклесиологическая проблема.

Совершенно особое значение в истории Церкви приобрели мысли святого Василия Кесарийского о еретиках и схизматиках, высказанные им в двух посланиях к святому Амфилохию Иконийскому. Отвечая на канонические вопросы святого Амфилохия, Василий Великий касается и присоединения к Церкви отступников. Святой Василий ссылается на правила древних Отцов, но поскольку разные Отцы поступали в подобных случаях по-разному, ему приходится не только излагать их взгляды, но и высказывать свое собственное суждение. Святой Василий оспаривает мнение Александрийского епископа Дионисия относительно благодатности крещения у пепузиан (монтанистов), излагает ригористические взгляды святого Киприана и Фирмилиана Кесарийского о раскольниках и противопоставляет им иные мнения “некоторых в Азии.”

Ссылаясь на Святых Отцов древности, Василий Великий разделяет всех отступников от Кафолической Церкви на три разряда: еретиков, раскольников и самочинников: “Ибо древние положили приимати Крещение, ни в чем не отступающее от веры: посему иное нарекли они ересью, иное расколом, а иное самочинным сборищем. Еретиками назвали они совершенно отторгшихся, и в самой вере отчуждившихся; раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных, и о вопросах, допускающих уверачевания; а самочинными сборищами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами, или епископами, и ненаученным народом. Например, аще кто, быв обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив Кафолическую Церковь: сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслити инако, нежели как сущие в Церкви, есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская, валентинианская, маркионитская, и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. Почему, от начала бывшим Отцам, угодно было крещение еретиков совсем отменить; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, приимати; а находящихся в самочинных сборищах исправляти приличным покаянием и обращением, и паки присоединяти к Церкви. Таким образом даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин” (1-е прав. святого Василия Великого). В данном высказывании чин приема в Православную Церковь обусловлен мерой отступления доктрины той схизмы, к которой прежде принадлежал входящий в Церковь, от православного учения. Еретики, искажающие самую суть веры, ставятся святым Василием наравне с язычниками и иудеями; их крещение отвергается и при-



ходящие из ересей принимаются через перекрещивание. Крещение раскольников, отступивших от православной веры в менее важных вопросах, и самочинников признается действительным. В отдельных случаях священнослужители-схизматики принимаются в сущем сане.

Излагая учение святого Киприана и Фирмилиана, Василий Великий высказывает глубокую мысль, которую в дошедших до нас самих творениях Отцов обнаружить нельзя — мысль о постепенном иссякании благодати в обществах, отделившихся от Церкви: “Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресеклось законное преемство” (1-е прав. святого 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 Святого Духа повергает схизматиков в духовно опасное состояние. Святой Василий затрагивает здесь также вопрос об апостольском преемстве священнодействия. Оскудение благодати ставит под сомнение полноту апостольского преемства даже при формально правильном соблюдении канонических условий хиротонии.

Что касается точного отнесения тех или иных отступников к еретикам, раскольникам или самочинникам, то Святой Отец избегает категорически навязывать свое суждение Церкви. Он только решительно оспаривает правомерность отнесения пепузиан к раскольникам, находя, что те, кто “восхулили на Духа Святого, нечестиво и бесстыдно присвоив наименование Утешителя Монтану и Прискилле” (1-е прав. святого Василия Великого), — несомненно еретики, и крещение их совершенно ничтожно. Высказывается он определенно и о новацианах: “Кафары суть из числа раскольников” (1-е прав. святого Василия Великого). Относительно крещения энкратитов, последователей Татиана, Василий Великий приводит разные мнения Отцов и удерживается от собственного суждения. Но в своем 47-м правиле он склоняется к тому, что и энкратитов, вместе с саккофорами и апотактитами, следует перекрещивать. Так поступали с ними в Кесарийской Церкви, в которой предстоятельством сам Василий Великий. Обычаем своей Церкви святитель, однако, не связывает волю Вселенской Церкви, полагая, что вопрос этот требует соборного обсуждения.

В 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-омиузиан 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.”⁴²²

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 архиепископ Иларион (Троицкий) и протоиерей Н. Афанасьев. Попечения о церковной пользе, об изыскании самых верных путей для воссоединения с Церковью всех отступивших от нее могли как-то отразиться на его рекомендациях о приеме тех или иных отступ-



ников, но главная причина его относительной уступчивости в том, что святитель не присваивал себе непогрешимости, а, опираясь на мнения древних Отцов, одни вопросы решал твердо и однозначно, другие же передавал на соборный церковный суд. И уж, конечно, не ради икономии и не применяясь к сиюминутной пользе Василий Великий выделил три разряда отделившихся обществ, а руководствуясь мерой повреждения в них евангельского учения, ибо этой мерой определяется и степень оскудения благодати. Святой Василий возводит различие еретиков, раскольников и самочинников к древним Отцам, но до нас в такой полной и, главное, догматически обоснованной форме оно дошло лишь в творениях самого Василия Великого. Разъяснения святителя не имели характера экклезиологического трактата, но богословское значение его суждений велико; и Церковь достойно оценила их, включив их в святые каноны под наименованием 1-го и 47-го правил святого Василия Великого.

До Василия Кесарийского вопрос о присоединении к Кафолической Церкви новациан (кафаров) и павлиан решался на Первом 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 миром.⁴²³ Но когда на VII Вселенском Соборе в связи с приемом в Православную Церковь епископов-иконоборцев встал вопрос о толковании именно этого правила, то святой Тарасий сказал, что слова о “возложении рук” обозначают благословение. По мнению епископа Никодима (Милаша), “принимая во внимание толкование Тарасия, смысл этих слов в данном никейском правиле тот, что при переходе новацианских духовных лиц из раскола в Церковь подлежащий православный епископ или пресвитер должен возложить на их голову руки, как это бывает при Таинстве Покаяния.”⁴²⁴ 19-е правило I Никейского Собора требует вновь крестить бывших павлиан — последователей Павла Самосатского, — “прибегнувших к Кафолической Церкви.” Как видим. Отцы Первого Вселенского Собора дали частные определения относительно приема в Церковь новациан и павлиан.

Лаодикийский Поместный Собор, состоявшийся в 343 г., постановил воссоединять с Церковью новациан, фотиан и четырехдесятников “не прежде, как проклянут всякую ересь, особенно же ту, в которой они находились; и тогда уже глаголемые у них верные, по изучении Символа веры, да будут помазаны святым миром” (7-е прав. Лаод, Собора). “Обращающихся от ереси так называемых фригов” (т.е. монтанистов) Лаодикийский Собор своим 8-м правилом постановил присоединять через Крещение.

8-е и 19-е правила I Никейского Собора, 7-е и 8-е правила Собора Лаодикийского и 1-е и 47-е правила святого Василия Великого легли в основу всеобъемлющего постановления о присоединении к Церкви бывших еретиков и раскольников, которое известно как 7-е правило Второго Вселенского Собора.

Согласно этому правилу, евномиане, монтанисты, названные “фригами,” савеллиане и “все прочие еретики (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатския страны) приемлются яко же язычники,” чрез Крещение. А ариане, македониане, новациане и савватиане (последователи Савватия, отделившегося от новациан), четырехдесятники и аполинаристы — через анафематствование ереси и Миропомазание, Может вызвать недоумение, что 150 Отцов 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 еще, что крайние ариане, кощунственно именовавшие Сына сотворенным и неподобным Отцу, ко времени Второго Вселенского



Собора выродились в секту евномиан, для которых при переходе их в Православие Собор предусматривал перекрещивание, ибо ставил их наравне с язычниками, а наименованные в 7-м правиле арианами сами себя арианами не называли. После I Никейского Собора их предводители говорили: “Как мы, епископы, последуем за пресвитером Арием!”⁴²⁵ Своим учителем они в ту пору считали Евсевия Никомидийского, а впоследствии Акакия Кесарийского. Акакиане исповедовали Сына подобным Отцу и даже православно именовали Его “неразличимым образом Отца,” но отвергали его единосущие Отцу и в этом сходились с самим зачинщиком ереси.

В 7-м правиле воссоединяемые с Церковью и через Крещение, и через Миропомазание именуется одинаково — еретиками, — что не совпадает с терминологией Василия Великого, различавшего еретиков, раскольников и самочинников. Но слово “еретики” в ту пору и впоследствии, вплоть до нашего времени, употреблялось и употребляется в разных смыслах, что, конечно, затрудняет исследование и порой вносит излишнюю, чисто терминологическую путаницу в полемику по вопросу о ереси и схизме. В одних случаях словом “ересь” называют коренное извращение догматов, в других — им обозначают всякое отступление от Православия. Отцы Второго Вселенского Собора употребили слово “еретики” именно в этом последнем значении, а может быть, еще шире — по отношению к любому отделению от Церкви. Судить об этом затруднительно, потому что в правиле вовсе не упомянуты самочинники. Впрочем, и 1-е правило святого Василия Великого, выделяющее самочинников в особый разряд, конкретно на них не указывает.

Несовпадение в употреблении слова “еретики” в 1-м правиле Василия Великого и 7-м правиле Константинопольского Собора не связано с каким-либо действительным расхождением между этими правилами, ибо совершенно очевидно, что принимаемые через Миропомазание и проклинаящие “всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь,” ариане, македониане, новациане и прочие (7-е прав. 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 чиноприема.

Характерно, что в 7-м правиле Второго Вселенского Собора говорится не о приеме 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 чрез Миропомазание, то есть раскольников, тем самым объявлять вовсе чуждыми Церкви, но словами “присоединяющихся... к части спасаемых” Собор вполне определенно предостерегает остающихся в отделении от Кафолической Церкви о грозящей им духовной опасности, ибо не там, где они, пребывают “спасаемые.”

В 419 году состоялся Поместный Карфагенский Собор, который принял 133 правила, признанных Вселенской Церковью. Ряд правил этого Собора (прав. 57, 67-69, 91 и др). касается присоединения к Кафолической Церкви донатистов, главным образом священнослужителей, рукоположенных в схизме. 89(68)-е правило гласит: “Рукоположенные донатистами, аще исправясь, восхотят приступить к кафолической вере, да не будут лишены принятия в своих степенях.”

Завершением канонического законодательства Древней Церкви относительно воссоединения еретиков и раскольников явилось постановление Трулльского Собора, именуемое 95-м правилом. В этом правиле почти буквально воспроизводится текст большей части 7-го правила Второго Вселенского Собора. Из 19-го правила I Никейского Собора до-



бавлено положение о перекрещивании павлиан, а из первого правила святого Василия — о перекрещивании “манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков.”

Но Отцы Трулльского Собора сделали и очень важное дополнение в каноны о “присоединении к Православию и к части спасаемых:” “Несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышесказанныя ереси; и потом да приемлют Святое Причащение.” Речь здесь идет о присоединении через Покаяние, без Крещения и Миропомазания, что впоследствии стало именоваться третьим чином. Василий Великий в послании к святому Амфилохию, кроме еретиков и раскольников, писал еще и о самочинниках. И вот в 95-м правиле Трулльского Собора “самочинники” были 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 Севира.⁴²⁶ После Трулльского Собора вот уже почти 13 веков Кафолическая Церковь при воссоединении инославных руководствуется его 95-м правилом.

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 учений.⁴²⁷ По словам Новгородского епископа Нифонта, наставлявшего Кирика, латинян следует присоединять через Миропомазание, ибо так поступают с ними в Константинополе. А Одо ди Диольо, автор книги о путешествиях французского короля Людовика VII на Восток и его пребывании в Константинополе в 1147 г., писал, что греки латинян перекрещивают.⁴²⁸ По свидетельству болгарского архиепископа Хоматина, в XIII веке отношение к таинствам католиков у православных было различным.

Но в XV веке в греческих Церквях устанавливается единая практика — воссоединять латинян с Православием по второму чину, через помазание святым миром. Константинопольский Собор 1484 г. утвердил особый чин присоединения латинян, который предусматривал для них Миропомазание. Впоследствии практика эта была распространена и на протестантов. В 1718 г. Патриарх Константинопольский Иеремия отвечал Петру I на вопрос о приеме в православие лютеран: “Отступающих от ереси лютеранской и кальвинской... тоже не перекрещивать, но чрез едино помазание святым миром делать совершенными христианами, сынами света и наследниками Царствия Небесного.”⁴²⁹

Однако уже в середине XVIII века, менее чем через 40 лет после послания Патриарха Иеремии, в отношении Восточных Церквей к Риму наступает крутой перелом. Константинопольский Собор 1756 г. при патриархе Кирилле V принимает орос, подписанный также Александрийским Патриархом Матфеем и Парфением Иерусалимским. В этом оросе говорится: “Общим постановлением отмечаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещенных... Мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому Божественному установлению и есть не иное что, как бесполезное... умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех еретиков, некогда некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их



по апостольским и соборным правилам.⁴³⁰ В постановлении католики и протестанты прямо не названы, но речь идет именно о них, ибо после Константинопольского Собора 1756 г. западные христиане при воссоединении с Православием в Восточных Церквах стали приниматься по первому чину, наравне с иноверцами. В “Пидалионе” на этот счет содержится совершенно однозначное разъяснение: “Латинское крещение ложно называется этим именем, оно не есть вовсе крещение, а лишь простое мытье... А посему мы не говорим, что перекрещиваем латинян, а крестим их.”⁴³¹

Однако перекрещивание латинян вовсе не означало отказа следовать канонам, в частности 95-му правилу Трулльского Собора, и возвращение к ригористическому учению святого Киприана о том, что всякое таинство, совершаемое в схизме, безблагодатно. Армяне, копты, несториане присоединялись греческими Церквами по-прежнему по третьему чину, через Покаяние. Речь шла о пересмотре отношения именно к западным исповеданиям — к католицизму и вышедшему из него протестантизму. Добавление в Символ веры *filioque* было истолковано тогда в Константинополе как грубая тринитарная ересь, худшая чем арианство, а практикуемое на Западе крещение обливанием признано в корне противоречащим апостольскому Преданию.

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.

Со 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 века, когда Константинополь стал принимать латинян через помазание святым миром, в Русской Церкви начинает преобладать практика перекрещивания католиков. В сочинении “Начало и возвышение Москвы,” написанном принцем Даниилом, приехавшим на Русь из Германии в 70-е годы XVI в., читаем: “Тех из наших земляков, которые переходят в их веру, они перекрещивают, как бы крещенных не надлежащим образом. Причину этого они приводят следующую: “Крещение есть погружение, а не обливание.” Так как таковым великий князь дарит несколько денег и платье, то часто люди легкомысленные за маленькую прибыль позволяют повторить на себе Крещение и тем нашей вере причиняют немалое поношение.”⁴³² 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 наши святыя христианские веры греческого закона.”⁴³³ В 1620 году Московский Собор постановил принимать латинян и униатов в Православную Церковь через крещение. Но Большой Московский Собор 1667 г. отменил постановление Собора 1620 г: “Неподобно латин перекрещивати, но точию по проклинании своих ими ересей и по исповедании согрешений и подаянии рукописания помазovati их святым и великим миром и сподобляти Святых и Пречистых Тайн и тако приобщати Святой Соборной и Апостольской Церкви.”⁴³⁴

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 помазани суть,”⁴³⁵ как сказано в Требнике Петра Могилы. В XVIII веке практика Киевской митрополии утверждается по всей Русской Церкви.

В России особую остроту и важность принял вопрос о воссоединении старообрядцев. Святейший Синод в 1722 г. постановил родившихся в расколе “от попов крещенного не



крестить, а крещенных от мужика простого крестить, за неизвестность крещения первого.”⁴³⁶ Но 25 мая 1888 г. Святейший Синод пересмотрел это постановление и принял новое определение, по которому все рожденные и крещенные в старообрядческом расколе должны приниматься через миропомазание.⁴³⁷ Тем самым, с одной стороны, признавалась действительность крещения, преподаваемого 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 — духоборов, молокан, субботников, христоверов — крестили наравне с магометанами, иудеями и язычниками.

Епископы, пресвитеры и диаконы, присоединяемые к Православной Церкви по третьему чину, через Покаяние, принимаются в сущем сане, если к тому нет каких-либо канонических препятствий.

Церковь и нехристианские религии.

Христиане в совокупности составляют примерно одну четверть населения земли. Общие религиозные корни связывают христианство с иудаизмом и исламом, исповедующими монотеизм. К числу политеистических мировых религий принадлежит буддизм; в известном смысле также конфуцианство и индуизм. 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 племен Америки сохраняют традиционные племенные языческие культуры.

В XX веке атеисты и агностики составляют уже значительную часть народонаселения мира.

Господь заповедал Своим ученикам: *“Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел Вам”* (Мф. 28:19-20). Поэтому на Церкви лежит богозаповеданная обязанность проповедовать истинную веру в Христа распятого и воскресшего, в воплощенное Слово Божие всем народам земли, ибо нет иного пути к вечному спасению как чрез веру во Христа.

История католической и протестантской миссии эпохи колониализма знает примеры и насильственных обращений, и подкупа ради обращения в христианство, которое подчас рассматривалось не как самоцель, а как одно из средств распространения европейской цивилизации и упрочения зависимости колониальных владений от метрополий. Но эта недостойная христианства практика не умаляет самоотверженного подвижничества многих и многих миссионеров — католиков и протестантов, которые несли людям учение Христа не ради политических целей, а из любви к Богу и ближним.

Миссионерское служение совершают и Православные Церкви; в особенности много потрудились на этом поприще русские миссионеры, в течение XVIII-XIX вв. обратившие ко Христу десятки народов Сибири и Дальнего Востока, с успехом подвизавшиеся и за пределами Российского государства — в Японии и Китае.



Проповедь Христа неверующим в Него, по заповеди Спасителя, совершается в духе любви. Любовные отношения христиане должны иметь ко всем людям, и к тем из них, кто остается глух к Евангелию. Дух человеколюбия должен царить в личных взаимоотношениях христианина с иноверцем, взаимной любовью, сотрудничеством, общей заботой о мире, о сохранении целостности творения и священного дара жизни проникнуты межрелигиозные контакты на уровне представителей целых конфессий. В наш тревожный век, таящий серьезные опасности для продолжения самого существования человеческого общества, это жизненно необходимо.

Но Церковь, призывая христиан любовно относиться к иноверцам, в то же время ограждает своих чад от отпадения от Христа чрез общение с неверующими в Него. Каноны воспрещают всякое общение с иноверцами в священных обрядах. 71-е Апостольское правило гласит: “Аще который христианин принесет елей в капище языческое, или в синагогу иудейскую, в их праздники, или возжжет свечу: да будет отлучен от общения церковного.”

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.”⁴³⁸

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 не отнимает, однако, 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.

Церковь и государство.

Христианское учение о государстве.

По учению Священного Писания государство — богоустановленный институт. Первоначальной ячейкой человеческого общества является семья; в результате сложного исторического развития, которым руководит Промысл 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, вооруженною мечом правды и справедливости, вела людей во имя Его благим путем.”⁴³⁹

Ветхий Завет знает три высших служения: первосвященническое, пророческое и царское. Освящая царское служение в лице первого Царя Израильского Саула, Господь благословил всякую государственную власть, независимо от формы правления. Благословение дано было Саулу под условием исполнения воли Божией. Когда же Саул преступил



заповеди Господни, Бог отверг его (1 Царств. 16:1), велев Самуилу помазать на царство другого избранника Своего — Давида, сына простолюдина Иессея; от царя Давида по плоти произошел Спаситель.

Господь Иисус Христос, владычествуя землей 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), словами этими обозначив Небесный источник всякой земной власти. В ответ на искусительный вопрос фарисея о позволительности давать подать кесарю, Спаситель сказал: *“Отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу”* (Мф. 22:21).

Развивая учение Христа о правильном отношении к государственной власти, апостол Павел писал: *“Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее; ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказании делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божий 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 Петр: *“Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро; — ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, — как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божий”* (1 Петр. 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.

Исходя из богоустановленной природы государства, Церковь не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей, но и молиться за нее, *“Дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте”* (1 Тим. 2: 2).

Чтобы правильнее представить должные отношения между Церковью и государством, надо ясно сознавать различия их природ. Церковь основана непосредственно Самим Богом — Господом Нашим Иисусом Христом; богоустановленность же государственной власти опосредована историческим процессом, который свершается по воле Творца и Промыслителя Бога. 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; каждое из них имеет свою территорию. В отношении территориальных масштабов с государством сопоставима не Вселенская, но поместная Церковь, которая также имеет свою территорию, но поместная Церковь 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 насилие, Церковь же располагает лишь религиозно-нравственными средствами для духовного руководства своих пасомых и для приобретения новых чад.

Во избежание смешения церковных и государственных дел и чтобы церковная власть не приобретала мирского, светского характера, каноны возбраняют клирикам брать на себя участие в делах государственного управления, 81-е Апостольское правило гласит: “Не подобает епископу, или пресвитеру вдаваться в народные 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 и из современной политической жизни известно, что Церковь не возбраняла духовным лицам принимать участие в представительных органах власти, безусловно воспрещая клирикам, в соответствии с канонами, исполнение административных властных полномочий.

Церковь и государство имеют свои отдельные сферы действия, свои особые средства и в принципе независимы друг от друга.

Независимость эта, однако, не носит абсолютного характера. “Церковь не есть царство от мира сего, но она в мире, — писал епископ Никодим, — и члены ее должны быть в то же время членами и государства, следовательно, подлежать как церковным, так и гражданским законам.”⁴⁴⁰ 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. Есть, однако, области, которые не могут быть безразличны и для Церкви, и для государства. Это прежде всего общественная нравственность, которая, с одной стороны, имеет отношение к создаемому Церковью делу спасения людей, а с другой — составляет внутреннюю опору прочности государственного правления, и еще — это правовой статус Церкви в государстве. Позиция Церкви по отношению к коллизиям, могущим возникнуть в этих двух сферах, не может быть одинаковой. Церковь непогрешимо проповедует абсолютно истинное учение и преподает людям нравственные заповеди, исходящие от самого Бога; поэтому она не властна изменить чего-либо в своем учении, не властна она и умолкнуть, прекратить проповедование истины, какие бы иные учения ни предписывались или ни распространялись государственными инстанциями. 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, свв. Петр и Иоанн сказали: “*Судите, справедливо ли пред Богом — слушать вас более, нежели, Бога?*” (Деян. 4:19).

Ради беспрепятственного и внутренне свободного проповедования истины Церковь не раз в истории терпела гонения от врагов Христа. Но и гонимая Церковь не вправе прибегать к политическим средствам для своей защиты; христиане призваны благодушно переносить гонения, не отказывая государству, преследующему их, в лояльности.

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, предоставляя Церкви полноту возможностей для нестесненного исполнения ею своей миссии или ограничивая эти возможности, государственная власть тем самым перед лицом Вечной Правды выносит суд о себе самой и в конце концов предрекает свою судьбу, но Церковь не вправе отказывать государству, даже и дискриминирующему ее, в повиновении. Выше



требования лояльности стоит только Божественная заповедь, которая дана Церкви, — совершать дело спасения людей в любых условиях и при любых обстоятельствах. “Когда государство станет относительно Церкви в неприязненное, враждебное положение, — отмечает епископ Никодим (Милаш), — то, в таком случае, Церковь займет положение, обусловливаемое обстоятельствами, сосредоточится в себе самой и будет терпеливо ожидать времени, когда наступит победа правды Божией; но она никогда не перестанет проповедовать свое учение, и, если будет вызвана на борьбу, станет бороться своим духовным оружием решительно и до конца, хотя бы были потеряны для нее тысячи ее сынов, твердо веруя, что рано или поздно окончательная победа должна быть на ее стороне. Как сила духовная, самостоятельная, Церковь может существовать и вне государства, может употреблять для осуществления своих целей собственные духовные средства, без нужды в помощи государства с его земными средствами, но государство, как сила земная, не может долго существовать без духовной, нравственной силы, так как обратится тогда в общество людей, которые, не имея нравственной опоры, живут простою физическою силою, 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 полною надеждою мирно ожидать время, когда само государство в своих интересах присоединится к ней и будет пользоваться тою нравственною силою, которою в безусловном смысле обладает только Церковь.”⁴⁴¹

Симфонические отношения Церкви и государства.

Православная Церковь обладает полнотой истинного ведения, поэтому лишь на почве православного вероучения могла быть сформулирована идеальная норма взаимоотношений между Церковью и государством. С другой стороны, поскольку церковно-государственные взаимоотношения — явление двустороннее, то исторически эта норма могла быть выработана лишь в государстве, признающем Православную Церковь величайшей народной святыней, — иными словами, в государстве православном. И еще одно обстоятельство тут надо иметь в виду. 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 тут урегулированы идеальным образом. Поэтому, очевидно, лишь монорелигиозное, моноконфессиональное православное государство может без ущерба для справедливости и общего блага своих граждан строить отношения с Церковью, исходя из православных принципов.

Названным здесь условиям более или менее, хотя, конечно, далеко не полностью, ибо на земле абсолютное совершенство невозможно, соответствовала Римейская империя — Византия. В Византии и были выработаны основные принципы церковно-государственных отношений, зафиксированные в канонах и государственных законах империи, отраженные в святоотеческих писаниях. В своей совокупности эти принципы получили название симфонии Церкви и государства. 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 от Церкви, а не потому, чтобы власть его происходила от власти епископа.”⁴⁴² Государство



при симфонических отношениях с Церковью ищет у нее моральной, духовной поддержки, ищет молитвы за себя и благословения на деятельность, направленную на достижение целей, служащих благополучию граждан, а Церковь получает от государства помощь в создании условий, благоприятных для благовествования и для духовного окормления своих чад, являющихся одновременно гражданами государства.

Отцы Карфагенского Собора в 104 (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 утробою Христу их родившая, и крепостию веры воспитавшая, была ограждена их промышленном; 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 ее членами, над ее храмами и ко всякой законной государственной власти, независимо от ее отношения к Церкви, тем более к власти, которая состоит в симфонических отношениях с Церковью. В критические моменты православные византийские императоры неизменно вступались в защиту Церкви. Императоры Феодосий II и Валентиниан III писали епископам Александрийской Церкви, когда во главе со святым Кириллом боролись за чистоту Православия против несторианской ереси: “Состояние нашего государства зависит от благочестия, так как между ними много общего и родственного. Они поддерживают одно другое и преуспевают одно преуспеянием другого, так что истинная вера светит правдою, а государство процветает, когда соединяет в себе и то, и другое. И мы, как государи, поставленные Богом быть защитниками благочестия и счастья наших подданных, всегда стараемся сохранить связь между ними нераздельною, служа Промыслу Божию и людям, именно мы служим Промыслу, когда заботимся о преуспеянии государства и, предавшись всецело попечению о подданных, направляем их к благочестивой вере и жизни, достойной верующих, и прилагаем должное старание о том и другом. Ибо невозможно, чтобы тот, кто заботится об одном (государстве), не думал также и о другом (Церкви).”⁴⁴³

В 6-й новелле святого Юстиниана сформулирован принцип, лежащий в основе симфонии Церкви и государства: “Величайшие блага, дарованные людям высшею благостью Божией, суть священство и царство, из которых первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу. И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода. Потому мы прилагаем величайшее старание к охранению истинных догматов Божиих и чести священства, надеясь получить чрез это великие блага от Бога и крепко держать те, которые имеем.”⁴⁴⁴ 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 в.): “Мирская власть и священство относятся между собою, как тело и душа, необходимы для государственного устройства точно так же, как тело и душа в живом человеке. В связи и согласии их состоит



благоденствие государства.”⁴⁴⁵ 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.”⁴⁴⁶

При симфонических отношениях между Церковью и государством высшие представители государственной и церковной власти получают двойную санкцию — и от Церкви, и от государства. Отсюда миропомазание византийских императоров и российских царей; отсюда и участие государей в поставлении Патриархов.

Церковь, находящаяся в симфонических отношениях с государством, допускала достаточно серьезное влияние православной государственной власти на церковные дела без ущерба для себя. 38-е правило Трулльского Собора, повторяя заключительное определение 17-го правила Халкидонского Собора, гласит: “Отцами нашими положенное сохраняем и мы правило, гласящее тако: аще царскою властью вновь устроен, или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел.” И ныне Церковь руководствуется этим канонам, когда устанавливает границы епархий в соответствии с административным делением государств.

В 9-м правиле Двукратного Собора осуждаются священники, “дерзающие бити верных согрешивших, или неверных, нанесших обиду.” В заключении канона говорится: “Подобает бо священнику Божию вразумляти неблагоуравнаго наставлениями и увещаниями, иногда же и церковными епитимиями, а не устремлятися на тела человеческия с бичами и ударами. Аще же некие будут совершенно непокоривы, и вразумлению чрез епитимии не послушны, таковых никто не возбраняет вразумляти преданием суду местных гражданских начальников. Понеже пятым правилом Антиохийскаго собора постановлено, производящих в Церкви возмущение и крамолы обращати к порядку внешнею властью.”

Не только при существовании полной симфонии, но и при иных формах церковно-государственных отношений, в тех случаях, когда за Церковью признается публично-правовой статус, государство вправе участвовать в решении таких дел, как учреждение новых епархий и приходов и установление границ между ними, открытие монастырей, духовных школ, устройство христианских кладбищ, а также замещение епископских и иных церковно-должностных мест.

Классическая византийская симфония, являясь идеальной нормой церковно-государственных отношений, ни в Византии, ни в России не существовала в абсолютно чистой форме. На практике она, конечно, 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 решении церковных дел. Помимо греховного человеческого властолюбия у таких посягательств, воспринимавшихся Церковью всегда как незаконная узурпация, была еще и историческая причина. Христианские императоры Византии были прямыми преемниками языческих Римских принцевов, которые среди многих своих титулов имели и такой; *pontifex maximus* — верховный первосвященник. Эта дурная традиция, конечно, в ослабленной форме, но время от времени проявлялась все-таки и в действиях некоторых христианских императоров; всего откровенней и опасней для Церкви цезарепапистская тенденция обнаруживалась в политике императоров-еретиков, в особенности в иконоборческую эпоху.

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, а отступления от нее в одних



случаях носили индивидуальный характер — тираническое правление святоубийцы Ивана 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.

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. Попытку удержать канонический принцип симфонии в условиях, когда империя пала и в России складывались новые формы государственности, предпринял Поместный Собор 1917-1918 гг. В декларации, предварявшей Определение об отношении Церкви и государства, составленной по поручению Собора профессором С. Н. Булгаковым, впоследствии протоиереем, требование об отделении Церкви от государства сравнивается с пожеланием, чтобы “солнце не светило, а огонь не согревал. Церковь по внутреннему закону своего бытия не может отказаться от призвания просветлять, преобразовать всю жизнь человечества, пронизывать ее своими лучами.” Церковь не связывает себя с определенной формой правления: “Ныне, когда волею Провидения рушилось в России царское самодержавие, а на замену его идут новые государственные формы, Православная Церковь не имеет определения об этих формах со стороны их политической целесообразности, но она неизменно стоит на таком понимании власти, по которому всякая власть должна быть христианским служением.”⁴⁴⁷

Иные системы взаимоотношений между церковной и государственной властью.

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 принцепате пап, об их абсолютной церковной и светской власти способствовало то обстоятельство, что первый средневековый император Запада Карл Великий, в отличие от византийских василевсов, не был прямым преемником Римских императоров и императорскую корону получил от папы, который в его лице одному из многих “варварских” королей даровал титул императора Рима.

Притязания пап натолкнулись, естественно, на сопротивление светских государей-императоров, особенно упорное со стороны Генриха IV, вступившего в противоборство с папой Григорием VII, окончившееся поражением, а также королей, мелких феодальных князей, вольных городов. Могучим средством пап в борьбе со светскими государями был интердикт, запрет совершать богослужения в той или иной стране до тех пор, пока подданные не свергнут своего отлученного папой монарха. Но в отстаивании своего приоритета папы и католические епископы прибегали и прямо к материальным средствам, к применению вооруженной силы. В результате Католическая Церковь этатизировалась. Папы были полновластными монархами над значительной частью Италии — Папской областью,



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,

Реформация не оставила почвы для сохранения государственной власти папы и католических епископов на территории реформированных стран. В XVII-XIX вв. и в католических странах правовые условия изменились настолько, что на практике Католическая Церковь устранена была от бремени государственной власти.

Однако, помимо государства Ватикан, остатком средневековой доктрины “двух мечей” остается неизменное стремление Римской курии заключать с государствами, на территории которых находятся католические общины, договоры в форме конкордатов; вследствие этого правовой статус католических общин регулируется в этих странах уже не одними внутренними законами государства, а и международным правом, ибо конкордаты относятся к области международного права.

В странах, где Реформация победила, а в XVII-XIX вв. также и в некоторых католических странах, в государственно-церковных взаимоотношениях установился принцип территориализма, суть которого заключается в полном государственном суверенитете на государственной территории, я 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 своем осуществлении эта система подразумевает удаление, изгнание из государства приверженцев иного вероисповедания, чем носитель высшей государственной власти (в ходе Реформации и контрреформации изгнания и даже избиения иноверцев предпринимались не раз); но в жизни прочно утвердилась однако смягченная 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. Сочетание элементов этой системы церковно-государственных взаимоотношений с остатками традиционной, унаследованной от Византии симфонии, составило своеобразие правового статуса Православной Церкви в России синодальной эпохи.

Очевидно, что в поликонфессиональных государствах система государственной церковности, по крайней мере в ее традиционных формах, не может быть органичной, поскольку она предполагает зависимость прав граждан от их вероисповедания. В Соединенных Штатах Америки, которые с самого начала своей истории представляли собой многоконфессиональное государство, утвердился принцип отделения Церкви от государства, который предполагает обоюдное невмешательство в дела друг друга; свободу и независимость религиозных общин; нейтральный по отношению ко всем конфессиям характер государства. Впрочем, абсолютный нейтралитет едва ли вообще достижим. Всякому государству приходится считаться с реальным религиозным составом своего населения. Ни одна христианская деноминация в отдельности не составляет большинства в Соединенных Штатах; но решительное большинство в них составляют все-таки именно христиане. Отсюда и присяга Президента на Библии, отсюда и официальный день отдыха — 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 влечет 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 счете самый сильный удар наносила по самому государству, ибо, несмотря на свой материальный, земной характер, государство все-таки значительно более хрупко, чем Церковь, о которой Господь Иисус Христос неложно обетовал, что *“Врата ада не одолеют ее”* (Мф. 16:18).

Ряд современных государств — Великобритания, Швеция, Дания, Греция (это лишь отдельные примеры) — сохраняют государственную церковность — причем некоторые из них имеют не одну государственную Церковь: в ФРГ — Католическая и Евангелическая Церкви, в Финляндии — Лютеранская и Православная — пользуются одинаково государственным статусом. Другие государства, и их со временем становится все больше (США, Франция, Польша) свои отношения с религиозными общинами строят на принципе отделения. На практике, однако, реальное положение религиозных общин в большинстве из этих стран немногим различается в зависимости от того, отделены или не отделены они от государства. В некоторых странах, где Церкви сохраняют государственный статус, на практике он сводится к тому, что, наряду с регистрацией актов гражданского состояния, производимой государственными административными органами, признается гражданско-правовая действительность записей в метриках, сделанных при крещении новорожденных, или действительность брака, заключенного через церковное венчание, и еще к взиманию налогов на содержание Церкви через государственные акцизные учреждения, при этом, однако, отказ в уплате такого налога не имеет, как правило, никаких правовых последствий для заявившего об этом лица. 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.

Свое служение Богу и людям Православная Церковь совершает ныне в разных странах; в одних она представляет собой национальное вероисповедание (Греция, Румыния, Болгария), в других, многонациональных, религию национального большинства (Россия), в третьих принадлежащие к ней лица составляют религиозное меньшинство, живущее в окружении либо инославных христиан (США, Польша, Финляндия), либо иноверцев (Сирия, Турция, Япония). В одних, немногочисленных странах, Православная Церковь имеет статус государственной религии (в Греции, в Финляндии), 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 своем внутреннем устройстве, так и в своем отношении к государственной власти на заповеди Христа, на учение апо-



столов, на святые каноны, на двухтысячелетний исторический опыт христианства, в любых условиях находят возможности для исполнения своих богозаповеданных целей и тем обнаруживают свою неотмирную природу, свое небесное, Божественное происхождение.

Сноски:

- ¹ *Филарет, митрополит*. Пространный христианский катехизис. Варшава, 1931. С. 50.
- ² *Коркунов Н. М.* Лекции по общей теории права. СПб., 1908. С. 76.
- ³ *Трубецкой Е. Н.* Лекции по энциклопедии права. М., 1913. С. 30.
- ⁴ Цит. по: *Коркунов Н. М.* Лекции по общей теории права. С. 109.
- ⁵ Там же. С. 110.
- ⁶ Там же.
- ⁷ БСЭ. 3-е изд. Т. 20. М. 1975. С. 475.
- ⁸ Цит. по: *Трубецкой Е. Н.* Лекции по энциклопедии права. С. 25.
- ⁹ Дигесты Юстиниана. М., 1984. С. 23.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ *Суворов Н.* Учебник церковного права. 5-е изд. М., 1913. С. 6.
- ¹² Цит. по: *Павлов А. С.* Курс церковного права. Св. Троице-Сергиева Лавра, 1902. С. 14.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Там же, С. 15.
- ¹⁵ *Puchta G. F.* Cursus der Institutionen. Bd. 1. Leipzig, 1856. S. 75.
- ¹⁶ См: *Savigny F. C.* System des heutigen romischen Rechts. Bd. 1. Berlin, 1890. S. 28.
- ¹⁷ Цит. по: *Павлов А. С.* Курс церковного права. С. 8.
- ¹⁸ *Суворов Н.* Указ. соч., С. 6.
- ¹⁹ *Павлов А. С.* Указ. соч., С. 8.
- ²⁰ См: Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского по учебным и церковно-государственным вопросам Т, 1-4. СПб., 1885-1886.
- ²¹ *Никодим, епископ Далматинский*. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 225.
- ²² *Флоровский Георгий, протоиерей*. Пути русского богословия. 4-е изд. Париж, 1988, С.
- ²³ 23. См: *Иоанн (Соколов), епископ Смоленский*. О монашестве епископов. Почаев, 1904.
- ²⁴ *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 29, 26 Там же. С. 30.
- ²⁵ где сод. сноски?
- ²⁶ *Суворов Н.* Указ. соч. С. 39.
- ²⁷ См: *Фиалковский А. Ф.* Новый памятник законов истории Российской. Ч. 1. СПб., 1825.
- ²⁸ Цит. по: *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв. М., 1978. С. 19.
- ²⁹ См: *Бенешевич В. Н.* Синагога в 50 титулах и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914.
- ³⁰ См: *Бенешевич В. Н.* Древне-славянская Кормчая в XIV титулах без толкования. Ч. 1. СПб., 1906.
- ³¹ Известия на Болгарския археологически институт. Т. IX. София, 1935. С. 143.
- ³² См: *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв. М., 1978; Киевские уставы и Церковь в Древней Руси. XI-XIV вв. М. 1972.
- ³³ См: Вера и разум. 1915. N 16, С. 563-579.
- ³⁴ См: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1955. № 23, С. 193-213; 1959. N 29. С. 38-59; Богословские труды. Сборник 2. М., 1961. С. 5-61.
- ³⁵ См: Богословские труды. Сборник 18. М., 1978. С. 136-179; Сборник 25. М., 1984. С. 57-153.
- ³⁶ См: *Сергий (Страгородский), митрополит*. О полномочиях Патриаршего Местоблюстителя и его заместителя // Журнал Московской Патриархии. 1931. № 1 и № 3; Отношение церкви к Отделившимся от нее обществам // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1954. N 19. С. 106-126.
- ³⁷ См: *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч.
- ³⁸ См: Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. Freiburg, 1960. S. 1280-1302.



- ³⁹ См: *Ballerini, Petrus et Hieroninus*. De antiquis tuni editis, turn eneditis collectionibus et collectoribus canonum. Venetia. 1778.
- ⁴⁰ *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 16.
- ⁴¹ *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 31.
- ⁴² Там же. С. 38.
- ⁴³ См. Там же. С. 40.
- ⁴⁴ *Иустин Попович, архимандрит*. Догматика Православне Цркве. Кн. 3. Београд, 1978. С. 257.
- ⁴⁵ Цит. по: *Никодим, епископ Далматинский*. Православное церковное право. С. 52.
- ⁴⁶ Там же.
- ⁴⁷ *Киприан, святой священномученик, епископ Карфагенский*. Творения. Т. 1. Киев, 1891. С. 357.
- ⁴⁸ *Матфей Властарь*. Алфавитная Синтагма. Изд. 2-е. Симферополь, 1901. С. 183-184.
- ⁴⁹ Цит. По: *Троицкий С. В.* Церковное право. Машинопись. Библиотека МДА. С. 47-48.
- ⁵⁰ Там же.
- ⁵¹ Цит. по: *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 2. Париж, 1959. С. 342, 344.
- ⁵² Там же. С. 373.
- ⁵³ Цит. по: *Остроумов М.* Очерк православного церковного права. Харьков, 1893. С. 146.
- ⁵⁴ *Суворов Н.* Указ. соч. С. 135-136.
- ⁵⁵ *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 43.
- ⁵⁶ Там же. С. 42.
- ⁵⁷ См: *Суворов Н.* Указ. соч. С. 145.
- ⁵⁸ Постановления Апостольские (в русском переводе). Казань, 1864. С. 254, 286.
- ⁵⁹ Migne. Patrologia Graeca. Т. XX. Р. 10.
- ⁶⁰ См: *Глубоковский Н. Н.* Дидаскалия и Апостольские Постановления по их происхождению, взаимоотношению и значению. София, 1935. С. 111-115.
- ⁶¹ См: *Суворов Н.* Указ. соч. С. 146.
- ⁶² Там же. С. 147; *Павлов Л. С.* Указ. соч. С. 49-50.
- ⁶³ *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 89.
- ⁶⁴ Правила святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец с толкованиями. Вып. 2. М., 1912. С. 5.
- ⁶⁵ *Петр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский*. Дисциплинарные Труды первых четырех Вселенских соборов (перевод с французского). Машинопись. Библиотека МДА. 1982. С. 336.
- ⁶⁶ Правила святых Апостол... Вып. 2. С. 127,
- ⁶⁷ *Петр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский*. Указ. соч. С. 145.
- ⁶⁸ См. там же, С. 419-424.
- ⁶⁹ *Hefele*. Conciliengeschichte. Bd. 111. S. 382.
- ⁷⁰ Правила святых Апостол... Вып. 2. С. 299.
- ⁷¹ Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. Вып. I. М., 1912. С. 5.
- ⁷² См: *Петр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский*. Указ. соч. С. 419-420.
- ⁷³ Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. Вып. 1. С. 58.
- ⁷⁴ *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 100.
- ⁷⁵ См: *Петр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский*. Указ. соч. С. 421.
- ⁷⁶ *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 52.
- ⁷⁷ Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. Вып. 1. С. 84.
- ⁷⁸ См: *Петр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский*. Указ. соч. С. 422.
- ⁷⁹ *Р. Р. Жоанноу*. Pape, concile et patriarches dans la tradition canonique uisqu'au IX siecle. Roma, 1962. P. 100-101.
- ⁸⁰ *Петр (Л'Юилье), епископ Нью-Йоркский*. Указ. соч. С. 422.
- ⁸¹ См: Богословские труды. Сборник 4. М. 1968. С. 12-13.
- ⁸² См: *Павлов А.* Номоканон при Большом Требнике. М., 1897. С. 39-40.
- ⁸³ *Бердников И. С.* Краткий курс церковного права Православной Церкви. Вып. 1. Изд. 2-е. Казань, 1903. С. 73
- ⁸⁴ *Honigman E.* Trois memoires d'histoire et de geographic de l'Orient Chretien. Bruxelles, 1961. P. 56-60.
- ⁸⁵ *Павлов А. С.* Курс церковного права. С. 68.
- ⁸⁶ *Maxime des Sardes, metropolitte*. Le Patriarcat oecumenique dans l'Eglise Orthodoxe. Paris, 1975.
- ⁸⁷ См: *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 72.



- ⁸⁸ Там же. С. 74.
- ⁸⁹ См: *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 196.
- ⁹⁰ Там же. С. 196 (прим. 9).
- ⁹¹ См: *Каллист, иеромонах*. Номоканон св. Фотия Патриарха Константинопольского. М., 1899.
- ⁹² *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г. СПб., 1905. С. 229-230.
- ⁹³ 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.
- ⁹⁴ *Honigman E.* Trois memoires d'histoire et de geographie de l'Orient Chretien. P. 56-60.
- ⁹⁵ См: *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 51.
- ⁹⁶ *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 76-77.
- ⁹⁷ Там же. С. 77-78.
- ⁹⁸ *Бенешевич В. Н.* Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 г. С. 100 (прим. 1).
- ⁹⁹ См. там же. С. VII.
- ¹⁰⁰ Там же. С. VII-IX.
- ¹⁰¹ См: *Суворов Н.* Указ. соч. С, 141.
- ¹⁰² См: *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 52.
- ¹⁰³ См: *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 101.
- ¹⁰⁴ *Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями*. Вып. 1. М., 1880. С. 282.
- ¹⁰⁵ См: *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 65.
- ¹⁰⁶ См: *Суворов Н.* Указ. соч. С. 150-151.
- ¹⁰⁷ *Бенешевич В. Н.* Указ. соч. С. 100 (прим. 1).
- ¹⁰⁸ См: *Hergenrother, Ph. Photius, Patriarch von Constantinopel*. Regensburg, 1861. S. 109.
- ¹⁰⁹ См: *Beveregius*. Synodicon sive Pandecta canonum. 1672. P. XV.
- ¹¹⁰ См: *Иоанн, архимандрит*. Опыт курса церковного законоведения. Вып. 1. СПб., 1851. С. 102
- ¹¹¹ См: *Красножен М.* Толкователи канонического кодекса Восточной Церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. Юрьев, 1911. С. 88 (прим. 2).
- ¹¹² См: *Суворов Н.* Указ. соч. С. 168; *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 90-92 и др.
- ¹¹³ *Красножен М.* Указ. соч. С. 105.
- ¹¹⁴ См: *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 92. 116 Там же. С. 93.
- ¹¹⁵ *Красножен М.* Указ. соч. С. 146.
- ¹¹⁶ содержание отсут. в оригинале.
- ¹¹⁷ Там же. С. 134-135.
- ¹¹⁸ *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 96.
- ¹¹⁹ *Матфей Властарь*. Алфавитная Синтагма. С. IV.
- ¹²⁰ Цит. по: *Троицкий С. В.* Церковное право. С. 99.
- ¹²¹ *Суворов Н.* Указ. соч. С. 171.
- ¹²² *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 111.
- ¹²³ См: *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 90.
- ¹²⁴ Вестник Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1959. N 1-3. С. 45.
- ¹²⁵ См: *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 113
- ¹²⁶ См: *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 121.
- ¹²⁷ См. в частности: Белић г. Учешће св. Савве и његове школе у стварању нове редакције српских ћирилских споменика // Светосавски Зборник, 1. Београд, 1938. С. 251-264.
- ¹²⁸ См: *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 210.
- ¹²⁹ См: Slovo (Zagreb). Вг. 4-5. 1955. S. 111-122.
- ¹³⁰ Цит. по: *Щапов Я. Н.* Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XII вв. С. 123 (прим. 21).
- ¹³¹ *Щапов Я. Н.* Указ. соч. С. 123.
- ¹³² Вестник Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1959. № 23. С. 203.
- ¹³³ Цит. по: *Суворов Н.* Учебник церковного права. С. 172.
- ¹³⁴ См: *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 210 (прим. 6).
- ¹³⁵ *Алмазов А. И.* Законоправильник при русском Требнике. СПб., 1902. С. 100.
- ¹³⁶ *Павлов А. С.* Номоканон при Большом Требнике. С. 39—40.



- ¹³⁷ См: Павлов А. С. Указ. соч. С. 53-54.
¹³⁸ Там же. С. 62-63.
¹³⁹ См: Павлов А. С. Курс церковного права. С. 138.
¹⁴⁰ Российское законодательство X-XX веков. Т. 1. М., 1984. С. 149.
¹⁴¹ См: Карамзин Н. М. История Государства Российского. Т. 1, Изд. 1-е. 1816. С. 482-485.
¹⁴² См: Голубицкий Е. Е. История Русской Церкви. Т. 1. Пол. 1. Изд. 2. М., 1901. С. 618-619.
¹⁴³ См: Суворов Н. Указ. соч. С. 174.
¹⁴⁴ См: Евгений (Болховитинов), митрополит. Описание Киево-Софийского собора и Киевской иерархии, киев, 1825. С. 7 (прим.).
¹⁴⁵ См: Макарий (Булгаков), митрополит. История Русской Церкви. Т. 1. Изд. II. СПб., 1868. С. 169-182.
¹⁴⁶ См: Неволин В. Полн. собр. соч. Т, VI. М. 1859. С. 294-295.
¹⁴⁷ Павлов А. С. Указ. соч. С. 134-135, 149.
¹⁴⁸ Российское законодательство X-XX веков. Т. 1. С. 138.
¹⁴⁹ Павлов А. С. Указ. соч. С. 150.
¹⁵⁰ См: Юшков С. В. Общественно-политический строй и право Киевского государства. М., 1949. С. 211-216.
¹⁵¹ См: Российское законодательство X-XX веков. Т. 1. С. 164.
¹⁵² См: Щанов Я. Н. Канонические уставы и Церковь в Древней Руси XI-XIV вв. М., 1972. С. 301-302, 257.
¹⁵³ См: Kaiser, Daniel H. The Growth of the Law in Medieval Russia. Princeton, 1980. P. 54-58.
¹⁵⁴ Российское законодательство X-XX веков. Т. 1. С. 191, 166 Там же. С. 224.
¹⁵⁵ Полное Собрание Русских Летописей. Т. 2. СПб., 1845. С. 81-82.
¹⁵⁶ нет информации по сноске.
¹⁵⁷ Павлов А. С. Указ. соч. С. 157.
¹⁵⁸ Цит. по: Павлов А. С. Курс церковного права. С. 166.
¹⁵⁹ Там же. С. 168.
¹⁶⁰ Российское законодательство X-XX веков. Т. 3. М., 1985. С. 77.
¹⁶¹ Там же. С. 85.
¹⁶² Там же. С. 158.
¹⁶³ Суворов Н. Указ. соч. С. 186.
¹⁶⁴ Там же. С. 504.
¹⁶⁵ Павлов А. С. Указ. соч. С. 185.
¹⁶⁶ См: Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Вып. 1-4. М. 1918.
¹⁶⁷ См: Филарет, митрополит. Пространный христианский катехизис. С. 50.
¹⁶⁸ Павлов А. С. Указ. соч. С. 190-191.
¹⁶⁹ Цит. по: Павлов А. С. Номоканон при Большом Требнике. М., 1897. С. 352-353.
¹⁷⁰ Цит. по: Никодим., епископ Далматинский. Указ. соч. С. 250.
¹⁷¹ Павлов А. С. Указ. соч. С. 192.
¹⁷² Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Казань, 1888. С. 42.
¹⁷³ См: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1967. 59. С. 171-175.
¹⁷⁴ См: Суворов Н. Указ. соч. С. 209.
¹⁷⁵ Там же. С. 209.
¹⁷⁶ Патриарх Сергий и его духовное наследие. М., 1947. С. 54.
¹⁷⁷ Maxime des Sardes, metropolitane. Le Patriarcat oecumenique 4ans l'Eglise Orthodoxe. Paris, 1975. P. 73.
¹⁷⁸ Ibidem. P. 76.
¹⁷⁹ Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Духовной Академии 1912 г. Киев, 1913. С. 228.
¹⁸⁰ Суворов Н. Указ, соч. С. 16.
¹⁸¹ Там же. С. 16.
¹⁸² Цит. по: Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Духовной Академии 1912 г. С. 230.
¹⁸³ См. там же. С. 231 (примеч. 3 и 4).
¹⁸⁴ См. там же. С. 237 (примеч. 2).
¹⁸⁵ См. там же. С. 236 (примеч. 1).
¹⁸⁶ См. там же. С. 236 (примеч. 1).
¹⁸⁷ Там же. С. 242.



- ¹⁸⁸ См. там же, С. 242-243.
¹⁸⁹ Там же. С. 304.
¹⁹⁰ Там же, С. 302.
¹⁹¹ Там же. С. 306.
¹⁹² Там же. С. 306.
¹⁹³ *Мышцын В.* Устройство Христианской Церкви в первые два века. Сергиев Посад, 1909. С. 368.
¹⁹⁴ См: Учебно-богословские и церковно-проповеднические опыты студентов Киевской Духовной академии.
¹⁹⁴ См г. С. 271.
¹⁹⁵ Там же. С. 272.
¹⁹⁶ Там же. С. 249.
¹⁹⁷ *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 199-200.
¹⁹⁸ См. там же. С. 197.
¹⁹⁹ Там же. С. 197.
²⁰⁰ *Суворов Н.* Указ. соч. С. 338.
²⁰¹ Цит. по: *Троицкий С. В.* Указ. соч. С. 169.
²⁰² Духовный Регламент. Изд. 4-е. М., 1897. С. 32.
²⁰³ См: Инструкция благочинному приходских церквей. С. 260.
²⁰⁴ См: ПСЗ РИ. № 46974.
²⁰⁵ Священный Собор Православной Российской Церкви. Собрание определений и постановлений. Вып. 4. М., 1918. С. 46.
²⁰⁶ Раннехристианские Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1978. С. 142.
²⁰⁷ Там же. С. 284.
²⁰⁸ Там же. С. 446.
²⁰⁹ См: *Казанский Петр.* История православного монашества на востоке. Ч. I. М., 1854. С. 29-38.
²¹⁰ См: *Суворов Н.* Указ. соч. С. 408.
²¹¹ *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 215-216.
²¹² Там же. С. 216.
²¹³ См: Свод законов Российской Империи. Т. IX. Законы о состояниях. СПб., 1857. С. 57.
²¹⁴ Журнал Московской Патриархии. 1973. №12. С. 64.
²¹⁵ Migne. Patrologia latina. Т. 22. P. 468.
²¹⁶ *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 221.
²¹⁷ *Никодим, епископ Далматинский.* Указ. соч. С. 654.
²¹⁸ Там же. С. 654.
²¹⁹ Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Вып. 4. М., 1918. С. 34.
²²⁰ Устав об управлении Русской Православной Церкви. М, 1989. С. 27.
²²¹ См: *Афанасьев Николай, протоиерей.* Церковь Духа Святого. Paris, 1971. С. 104.
²²² Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1972. N. 80. С. 254-255.
²²³ Цит. по: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1967. N 60. С. 237.
²²⁴ См: К церковному Собору. Сборник. СПб., 1906. С, 9. 23.
²²⁵ *Сергий (Страгородский), архиепископ.* О составе ожидаемого чрезвычайного Поместного Собора Российской Церкви. СПб., 1905. С. 5. 6.
²²⁶ Там же. С. 10.
²²⁷ См. там же. С. 27.
²²⁸ Вестник Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1967. N 60. С. 242.
²²⁹ Там же. С. 244.
²³⁰ *Хомяков А. С.* Полн. собр. соч. Т. 2 Изд. 3-е. М. 1886. С. 131.
²³¹ Вестник Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1967. N 60. С. 246.
²³² Там же. С. 247.
²³³ Там же. С. 247-248.
²³⁴ См: *Голубинский Е. Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 1. М. 1900. С. 430.
²³⁵ *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 281.
²³⁶ Богословские труды. Сборник 4. М., 1968. С. 12. 13.
²³⁷ *Сергий, митрополит.* Послание митрополиту Агафангелу. (Рукопись).
²³⁸ *Joannou. Pape, concile et patriarches dans la tradition canonique yuisqu'au IX siecle.* Roma, 1962.



- ²³⁹ Ibidem. P. 41.
²⁴⁰ Ibidem. P. 41.
²⁴¹ Ibidem. P. 41.
²⁴² *Tillar J.-M.-R.* Eglise d'eglises, Paris, 1987. P. 386.
²⁴³ *Tillar J.-M.-R.* Leveque de Rome. Paris, 1987. P. 195.
²⁴⁴ См., например: *Congar J.* Le Mystere du Temple. Paris, 1958.
²⁴⁵ *Суворов Н.* Указ. соч. С. 39.
²⁴⁶ Там же. С. 40.
²⁴⁷ Цит. по: Журнал Московской Патриархии. 1947. N. 11. С. 35.
²⁴⁸ *Maxime des Sardes, metropolite.* Le Patriarcat oecumenique dans l'Eglise Orthodoxe. Paris, 1975.
²⁴⁹ *Заозерский, Николай.* О церковной власти. Сергиев Посад, 1894. С. 235.
²⁵⁰ Там же. С. 233.
²⁵¹ См: *Гидулянов П. В.* Восточные Патриархии в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908. С. 360; *Болотов В. В.* Из церковной истории Египта. Архимандрит тавенниситов Владимир при Константинопольском дворе в 431 г. Ч- 1. С. 216.
²⁵² Цит. по: *Заозерский, Николай.* О церковной власти. С. 241-242.
²⁵³ См. там же. С. 246-247.
²⁵⁴ *Гиаулянов П. В.* Указ. соч. С. 494.
²⁵⁵ См., например: *Аксаков Н.* Патриаршество и каноны. СПб., 1906.
²⁵⁶ *Патриарх Сергий* и его духовное наследие. С. 54.
²⁵⁷ *Симеон, архиепископ Фессалоникийский.* Труды. М., 1916. С. 159-162.
²⁵⁸ Цит. по: *Никодим, епископ Далматинский.* Православное церковное право. С. 336 —337 (примечание).
²⁵⁹ Там же. С. 336.
²⁶⁰ *Голубинский Е. Е.* Указ. соч. Т. I. С. 259.
²⁶¹ Там же. С. 264, 268.
²⁶² Тысячелетие Крещения Руси. Международная церковно-научная конференция. Киев. 21-28 июля 1986 года. Материалы. М., 1988. С. 108.
²⁶³ Цит. по: *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1. Париж, 1959. С. 371.
²⁶⁴ *Суворов Н.* Указ. соч. С. 95.
²⁶⁵ Цит. по: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. 2. С. 38-39.
²⁶⁶ Цит. по: *Суворов Н.* Указ. соч. С. 99.
²⁶⁷ Цит. по: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. 1. С. 391.
²⁶⁸ Цит. по: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. 2. С. 347.
²⁶⁹ Цит. по: *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского богословия. С. 86.
²⁷⁰ Цит. по: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. 2. С. 366.
²⁷¹ Там же. С. 353.
²⁷² Цит. по: *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского богословия. С. 86.
²⁷³ Цит. по: *Карташев А. В.* Указ. соч. Т. 2. С. 373.
²⁷⁴ Там же. С. 369, 370.
²⁷⁵ К церковному Собору. Сборник. 1906. С. 127.
²⁷⁶ Там же. С. 128.
²⁷⁷ Там же. С. 146.
²⁷⁸ *Сергий (Страгородский), архиепископ.* Указ. соч. С. 5-6.
²⁷⁹ Там же. С. 10.
²⁸⁰ Там же. С. 27.
²⁸¹ Журнал Московской Патриархии. 1987. № 11. С. 5.
²⁸² 282. См: Православная мысль. Париж, 1942. С. 88.
²⁸³ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Кн. II. Вып. 2. М., 1918. С. 228-229.
²⁸⁴ Там же. С. 356.
²⁸⁵ Там же. С. 347.
²⁸⁶ Там же. С. 283-284.
²⁸⁷ Там же. С. 383.
²⁸⁸ Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Вып. 1. М., 1918. С. 3.
²⁸⁹ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Кн. III. Вып. 2. М., 1918.



- 290 Там же.
- 291 Церковный Вестник. 1927. N. 3. С. 3.
- 292 Цит. по: Русская Православная Церковь. 988-1988. Вып. 2. Очерки истории. 1917-1988 гг. М. 1988. С. 34.
- 293 Там же. С. 34.
- 294 Положение об управлении Русской Православной Церкви. М., 1945. С. 1.
- 295 Там же. С. 2.
- 296 Там же.
- 297 Там же.
- 298 Там же.
- 299 Там же.
- 300 См: Устав об управлении Русской Православной Церкви. М., 1989. С. 6.
- 301 Там же. С. 7.
- 302 Там же. С. 8.
- 303 Там же. С. 10.
- 304 Там же. С. 11.
- 305 Там же. С. 15.
- 306 См: Закон и устав Српске Православие Цркве. Ниш, 1931.
- 307 См.: Румынская Православная Церковь. Канонический сборник. Московская Патриархия. Отдел Внешних Церковных Сношений. Машинопись. 1951.
- 308 См. Устав Българската Православна Църква. София, 1951.
- 309 См. The Constitution of the Church of Greece. Athens, 1969.
- 310 См. Codex Yuris Canonici. Vatican, 1983.
- 311 *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 359.
- 312 Раннехристианские Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1978. С. 69.
- 313 Цит. по: *Никодим, епископ Далматинский*. Православное церковное право. С. 362—363.
- 314 *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 239.
- 315 Духовный Регламент. Изд. 4-е. М. 1897. С. 76-77.
- 316 Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Кн. V.
- 317 Там же.
- 318 Там же.
- 319 Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Вып. 1. С. 18.
- 320 Там же. С. 18-19.
- 321 13-е правило Лаодикийского Собора гласит: “Да не будет позволяемо сборищу народа избирати имеющего произвестися во священство.”
- 322 Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Вып. 1. С. 19.
- 323 Там же. С. 20.
- 324 См. там же. Вып. 3. С. 42.
- 325 Вопрос о разукрупнении епархий Русской Церкви ставился в истории не один раз, в частности, на совещании епископов, состоявшемся в Москве в 1856 г., под председательством митрополита Московского Филарета.
- 326 Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Вып. 4. С. 14.
- 327 Положение об управлении Русской православной Церкви. М. 1945. С. 4.
- 328 Там же. С. 4.
- 329 Там же.
- 330 Там же.
- 331 Устав об управлении Русской православной Церкви. М., 1989. С. 15.
- 332 Там же. С. 15.
- 333 Там же. С. 16.
- 334 Там же. С. 18.
- 335 Там же.
- 336 Там же. С. 19.
- 337 Там же.



- 338 Там же. С. 21.
339 См: *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 395 (прим. 9).
340 *Заозерский Н.* Что есть православный приход и чем он должен быть. Сергиев Посад, 1912, С. 85.
341 См. там же. С. 87.
342 Там же. С. 3.
343 Там же.
344 Там же.
345 Там же. С. 4.
346 Там же. С. 2.
347 Там же.
348 Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Вып. 3. С. 10.
349 Там же.
350 Там же. С. 13.
351 Журнал Московской Патриархии. 1961. N. 8. С. 16.
352 СУ РСФСР. 1929. N 35. Ст. 353.
353 Устав об управлении Русской православной Церкви. М., 1989. С. 22.
354 Там же.
355 Там же. С. 23.
356 Там же. С. 23-24.
357 Там же. С. 24, 25.
358 См. там же. С. 25.
359 См: *Петр (ЛЮШЪЕ)*. Указ. соч. С. 336.
360 Цит. по: *Никодим, епископ Далматинский*. Православное церковное право. С. 42.
361 *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 438.
362 *Павлов А. С.* Указ. соч. С. 301, 302.
363 См: “Прибавление” к “Духовному Регламенту;” Указы Святейшего Синода от 16 января 1757 г., 17 февраля 1765 г., 28 ноября 1772 г., 3 и 22 апреля 1801 г., 20 февраля 1887 г.
364 Цит. по: Богословские труды. Сборник 7. М., 1971. С. 175, 176.
365 Там же. С. 176.
366 Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1983. № 113. С. 245.
367 Журнал Московской Патриархии. 1967. № 8. С. 1.
368 Цит. по: Богословские труды. Сборник 7. С. 178.
369 Цит. по: Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1983. N 113. С. 255.
370 См. там же. С. 257.
371 См. Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. СПб., 1911. С. 65-66.
372 См: Деяния Совещения глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. М., 1949. Т. 2. С. 430.
373 Цит. по: Богословские труды. Сборник 7. С. 176.
374 Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1983. № 113. С. 260.
375 Богословские труды. Сборник 7. С. 207.
376 Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1983. N 113. С.261.
377 *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 664-665.
378 *Темниковский Е.* К вопросу о канонизации святых. Ярославль, 1903. С. 4.
379 *Голубинский Е. Е.* История канонизации святых в Русской Церкви. Изд. 2-е. М., 1903. С. 13.
380 Там же. С. 16.
381 *Темниковский Е.* Указ. соч. С. 19-20.
382 Там же. С. 28-29.
383 *Голубинский Е.Е.* Указ. соч. С. 292-294.
384 *Темниковский Е.* Указ. соч. С. 56-57.
385 Там же. С. 62-63.
386 Там же. С. 68.
387 *Суворов Н.* Указ, соч. С. 349.
388 *Дигесты Юстиниана*. М. 1984. С. 370.



- ³⁸⁹ Писания мужей апостольских. М., 1862. С. 428.
³⁹⁰ Павлов А. С. Указ. соч. С. 365.
³⁹¹ См: Бердников И. С. Краткий курс церковного права. Казань, 1888. С. 98-101.
³⁹² Цит. по: Журнал Московской Патриархии. 1989. № 3. С. 76.
³⁹³ См: Булгаков С. В. Настольная книга для священно-церковнослужителей. Изд. 2-е. Харьков, 1900. С. 1118.
³⁹⁴ См: Свод Законов Российской Империи. Т. X. Ч. 1. С. 365.
³⁹⁵ См: Руководство для сельских пастырей, М., 1887. Л. 5.
³⁹⁶ Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского по учебным и церковно-государственным вопросам. М., 1887. С. 477-479.
³⁹⁷ Бердников И. С. Указ. соч. С. 81-82.
³⁹⁸ Павлов А. С. Указ. соч. С. 358.
³⁹⁹ Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 628.
⁴⁰⁰ Феофан (Говоров), епископ. Начертание христианского нравоучения. М., 1891. С. 474.
⁴⁰¹ Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 632.
⁴⁰² Павлов А. С. Указ. соч. С. 379.
⁴⁰³ Устав князя Ярослава: Российское законодательство X-XX веков. Т. 1. М., 1984. С. 190.
⁴⁰⁴ Духовный Регламент. С. 115, 116.
⁴⁰⁵ Суворов Н. Указ. соч. С. 251-252, 215.
⁴⁰⁶ Там же. С. 211.
⁴⁰⁷ См: Петр (ЛГЮшье). Указ. соч. С. 25.
⁴⁰⁸ См: Павлов А. С. Указ. соч. С. 448.
⁴⁰⁹ Суворов Н. Указ. соч. С. 266.
⁴¹⁰ Российское законодательство X-XX веков. Т. 1. С. 169.
⁴¹¹ См: Павлов А. С. Указ. соч. С. 404.
⁴¹² См. там же. С. 410.
⁴¹³ Там же. С. 412.
⁴¹⁴ См: Российское законодательство X-XX веков. Т. 2. М., 1985. С. 61, 119.
⁴¹⁵ Устав об управлении Русской Православной Церкви. С. 14.
⁴¹⁶ Павлов А. С. Указ. соч. С. 419.
⁴¹⁷ Суворов Н. Указ. соч. С. 284.
⁴¹⁸ Духовный Регламент. С. 39.
⁴¹⁹ Там же.
⁴²⁰ Цит. по: Суворов Н. Учебник церковного права. С. 290.
⁴²¹ Цит. по: Павлов А. С. Указ. соч. С. Курс церковного права. С. 428.
⁴²² См: Василий Великий. Творения. Т. 3. СПб., С. 138.
⁴²³ См: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Перевод с сербского Т. 1. СПб., 1911. С. 208.
⁴²⁴ Там же. С. 209.
⁴²⁵ Сократ Схоластик. Церковная история. СПб., 1850. С. 101.
⁴²⁶ См: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 587-591.
⁴²⁷ См: Иларион, архимандрит. Единство церкви и всемирная конференция христианства. Сергиев Посад, 1917. С. 43.
⁴²⁸ См. там же. С. 43.
⁴²⁹ ПСЗ РИ. Т. 5. № 3225.
⁴³⁰ См: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 589—591.
⁴³¹ См. там же. С. 591.
⁴³² См: Чтения в Императорском обществе истории и древностей при Московском Университете. М., 1876. Кн. 3. С. 37-38.
⁴³³ СГГД. Ч. 2. М, 1819. Н 201. С. 421.
⁴³⁴ Деяния Московских Соборов 1666 и 1667 годов. М., 1881. С. 74.
⁴³⁵ Требник (Петра Могилы). Киев, 1646. С. 164.
⁴³⁶ ПСЗ РИ. Т. 6. № 4009.



⁴³⁷ Церковные Ведомости. 1888. № 28.

⁴³⁸ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 151.

⁴³⁹ *Никодим, епископ Далматинский*. Указ. соч. С. 668.

⁴⁴⁰ Там же. С. 674.

⁴⁴¹ Там же. С. 676-677.

⁴⁴² Там же. С. 680.

⁴⁴³ Там же. С. 681.

⁴⁴⁴ Там же. С. 681-682.

⁴⁴⁵ Там же. С. 683.

⁴⁴⁶ Там же.

⁴⁴⁷ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви.