Курс Церковного права
профессор Алексей Степанович Павлов

Выпуская в свет отдельным изданием курс университетских чтений по церковному праву покойного профессора Московского университета, Алексея Степановича Павлова, печатавшихся по частям, в виде отдельных статей, в «Богословском Вестнике» за 1899–1902 гг., считаем излишним распространяться о внутренних качествах этого многолетнего труда авторитетнейшего из русских канонистов. Достоинства этого труда хорошо известны не только непосредственными ученикам покойного профессора, слушавшим его в университете, но и более широкому кругу лиц, знакомившихся с его чтениями по литографированным студенческим изданиям и неоднократно, еще при жизни автора и после его смерти, выражавших желание видеть изданным печатно его «образцовый во всех отношениях курс». Идя навстречу этим желаниям, предлагаемое издание является вместе с тем посмертным исполнением воли самого А. С-ча, считавшего, как известно, обработку курса для печати своим непременным долгом перед отечественной наукой, завершением своей сорокалетней профессорской деятельности, и намеревавшегося посвятить этому труду свои силы после выпуска в свет переработанного издания «Номоканона при Большом Требнике»[1].

Еще при самом начале посмертного издания «чтений» покойного канониста на страницах «Богословского Вестника» лицо, принявшее на себя наблюдение за печатанием их, считало нужным оговориться, что это издание, конечно, «не будет в состоянии заменить собой вполне то, что предполагал и мог сделать сам автор и чем вышел бы этот труд из его руки после окончательной обработки». Без сомнения, и теперь, в напутственном слове к законченной печатанием книге, содержащей в себе «курс» А. С-ча, приходится повторить то же самое, быть может – даже с большей настойчивостью, чем прежде. Но не менее несомненно, думается нами, что и в настоящем своем виде предлагаемый труд покойного канониста будет ценными вкладом в нашу не очень богатую литературу церковного права. Объявить его излишним здесь могло бы лишь застарелое раздражение, желающее безнаказанно свести старые счеты с ученым противником...

Признавая излишним ограждать издаваемый курс от возможных заявлений подобного рода, мы ограничимся в настоящем предисловии лишь необходимыми объяснениями относительно тех приемов, которых

держались при издании. В основу его положены собственноручные записи А. С. Павлова, содержащие почти все, напечатанное в предлагаемой книге, и носящие на себе следы многочисленных изменений, дополнений и поправок, наглядно свидетельствующих о многолетней непрерывной и внимательной работе покойного профессора над содержанием и формой своих чтений. Наиболее важным дополнением к этому основному материалу для лица, наблюдавшего за печатанием, служили литографированные студенческие издания курса, и в особенности – последнее, предварительно просмотренное и тщательно исправленное самим А. С-чем. Эти издания, в общем значительно уступающие в полноте своего содержания рукописному тексту, тем не менее дали несколько (немногочисленных, впрочем) дополнений к нему и оказались особенно полезными при установлении деления на параграфы, не всегда строго выдержанного в собственноручном оригинале. В последнем отношении не без- полезной оказалась и «Программа курса церковного законоведения», составленная А. С-чем в бытность его профессором новороссийского университета[2]. Сверх того, при проверке и окончательном установлении текста в настоящем издании приняты были во внимание и печатные труды почившего, – это в тех случаях, когда содержание их близко соприкасалось с тем или другим отделом курса. Но все упомянутые дополнительные пособия играли лишь второстепенную роль, помогая восполнить заметный пробел, исправить очевидную неточность или ошибку основного текста, содержащегося в рукописи автора. Такие дополнения и поправки, при крайней их малочисленности, к тому же настолько несущественны, что представлялось излишним оговаривать их в каждом отдельном случае. В целом же предлагаемая книга с возможной точностью воспроизводит курс А. С. Павлова в том именно виде и составе, какой имеет этот многолетний труд в посмертных бумагах его незабвенного автора.

Введение

§ 1. Понятие о церкви и церковном праве

Церковное право обязано своим происхождением и развитием всемирно-историческому факту появления и распространения в мире христианской религии, соединившей своих последователей в особый общественный союз, которому *исключительно* и принадлежит название *церкви*. Говорим: исключительно, потому что понятие о церкви, как о религиозном союзе, совершенно отличном от всех других человеческих союзов, усвоено сознанием и проникло в жизнь народов только вместе с христианством. До-христианская древность не знала ни религии, отрешенной от национальности, ни религиозного союза, отличного от государства. Сколько было наций, «языков», столько и религий, которые поэтому, т. е. как естественно-национальные, как выражения особенного религиозного миросозерцания, свойственного тому или другому народу, весьма выразительно называются в нашей славянской Библии *языческими*. Религия, также, как и язык, составляла в древности главную отличительную черту национальностей и вместе – преобладающий элемент в духовной и социальной жизни народов. Первобытные государства на востоке носили характер теократий: воля национальных богов правила здесь всей общественной жизнью народа, диктовала устами жрецов законы, решала вопросы о праве и неправе. Таким образом, религиозная и политическая жизнь покоились на одних и *тех* же основаниях, религия и право составляли одно и тоже. Но политический гений европейских народов древности, в особенности Римлян, создали, в противоположность восточным теократиям, светское, *чисто-правовое* государство, в котором религия составляла уже не господствующий, а служебный элемент, подчиненный государственным интересам и целями. Рим, покоряя народы, покорял и их богов, которыми во времена империи, т. е. в эпоху появления и распространения в мире христианства, так же охотно давал помещение в своем пантеоне, как и завоеванным народам – право римского гражданства. Пантеон был своего рода государственный музей, долженствовавший свидетельствовать о величии миродержавного Рима. В видах политических признавалось нужными приносить национальным и покоренным богам жертвы и совершать другие общественные религиозные обряды, но в тоже время девизом каждого образованного римлянина в конце республики и начале империи было: nil credere. Соответственно этой эмансипации гражданского порядка от религиозного в римском государстве, и религия в христианстве является

абсолютным началом человеческой жизни, освобождается от узких форм национальности и государственности. Здесь, в христианстве, Бог уже перестает быть национальным божеством, государство не поглощает, как прежде, всей личности и всей духовной жизни человека; напротив, в новой религии отдельные личности почерпают такие идеи, воззрения и чувства, в силу которых они сознают себя уже не эллинами, римлянами, иудеями или членами другой какой нации, но братьями по вере, детьми одного общего Отца небесного. Уже этот самый универсальный характер христианской религии доказывает, что она не есть результат естественного исторического развития какой-либо из национальных религий древнего мира, а представляет собой чудо во всемирной истории. Правда, Виновник христианства, если смотреть на него с общей исторической точки зрения, принадлежал к иудейскому народу; но Он проповедовал своим соотечественникам такое религиозное учение, что *свои его не познаша* и казнили Его позорною смертью, как разрушителя национального богооткровенного закона. Чудом в истории представляется и тот факт, что первые проповедники христианства за пределами Иудеи, личные ученики Иисуса Христа, были не более, как простые рыбаки, и однако они, в сравнительно непродолжительное время, успели найти себе многочисленных последователей везде, куда только являлись они со своей проповедью о *распятом* Богочеловеке Христе, Спасителе мира, Основателе царства Божья на земле, хотя эта проповедь для иудеев была *соблазн,* а для эллинов, т. е. всех образованных язычников – *безумие* (1Кор. 1: 23). Наконец, чудом в истории человечества нужно признать и тот факт, что христианская религия, не смотря на кровавые гонения, каким подвергались ее последователи со стороны государственных властей всемогущего Рима, в какие-нибудь три столетия после своего возникновения сделалась господствующей в этом самом Риме. Так исполнилось предсказание одного из учеников Христовых, высказанное им как бы в виду уже совершившегося торжества христианской религии во всем мире: *сия есть победа, победившая мир – вера наша* (1Иоан. 5: 4). Чем сильнее вооружалось против нее языческое государство, тем могущественнее действовала она на умы и сердца современников. Ибо «кровь мучеников, по меткому выражению одного из христианских писателей конца 2 ст., делалась семенем новых христиан».

Сам Божественный Виновник христианской религии назвал общество своих последователей *церковью (* ἐκκλησία): созижду церковь Мою (Матф. 16: 18). Это созидание было завершением земной жизни Иисуса Христа и состояло в том, что Он дал церкви, в лице своих Апостолов,

первую духовную иерархию, именно облек их трояким духовным полномочием – быть проповедниками веры *во всем мире* (а не в одной Иудее, где действовал Сам Божественный Учитель), подавать верующими благодатные силы и средства для их духовного возрождения и обновления и руководить их в жизни по вере (Матф. 28: 19–20; Марк. 16: 15). При этом Апостолы получили от своего Господа обетование, что Он пребудет с ними, т. е. с Своей церковью, *до скончания веков.* Это значит, конечно, что апостольское служение в церкви должно продолжаться во все время ее земного существования. Так выражена Божественная воля об учреждении *постоянной* церковной иерархии, ведущей свое начало и получающей свои полномочия через установленный апостолами акт священного рукоположения.

Проповедь Апостолов о распятом и воскресшем Искупителе мира началась в 50-й день по воскресении и в 10-й по вознесении Его на небеса, когда они, *облеченные силою свыше* (Лук. 24: 49), пленили в послушание веры Христовой около трех тысяч душ из Иудеев и разноплеменных прозелитов иудейства, пришедших в Иерусалим на праздник пятидесятницы из разных стран известного тогда мира (Деян. гл. 2). Это был день рождения церкви, в который она, вместе с дарами сошедшего на Апостолов Святого Духа, получила и основные черты своего будущего постоянного устройства: Апостолы, с их чрезвычайными духовными полномочиями, представляли собою первоначальную церковную иерархию, а новообращенные в день первой христианской пятидесятницы были первою общиной простых верующих (мирян). Затем, когда Апостолы, по заповеди Господа, огласили проповеди евангелия почти все страны известного тогда мира и повсюду основали общества верующих во Христа, открылась потребность установления церковной иерархии с характером *постоянного* учреждения. Именно: Апостолы, не имея возможности лично назидать в вере каждое из основанных ими христианских обществ поставляли во главе их особых предстоятелей с теми частями своего духовного полномочия, в которых, по существу и назначению церкви, заключается вся полнота власти духовной иерархии, как постоянного учреждения, имеющего пребывать в церкви и с церковью, согласно обетованию Господа, до конца веков. Поэтому и принятый Апостолами способ поставления преемников своих в отдельных христианских обществах – таинственный акт рукоположения *(* χειροτονία) – должен быть рассматриваем, как божественное установление, назначенное для непрерывного продолжения апостольского служения в церкви, поскольку оно проявлялось в действиях троякого их полномочия:

как учителей веры, как раздателей благодатных даров веры и как руководителей христианского общества в жизни по вере**.** На этом незыблемом основании своего устройства и с этими духовными полномочиями церковь, под невидимым главенством своего Божественного Основателя, исполняет свою спасительную миссию в мире до сего дня и будет исполнять до конца веков с такой силой, которой *и врата адова не одолеют* (Матф. 16: 18).

Итак, церковь для верующих в Иисуса Христа есть непосредственно божественное учреждение, в котором и через которое осуществляется в роде человеческом идея царства Божия на земле, т. е. сообщается людям истинное богопознание и подаются благодатные силы и средства к духовному их возрождению, к приведению их воли в согласие с волей Божией и к достижению конечной цели христианской религии -единению человека с Богом в вечной жизни. Это-догматическое понятие о Церкви, составляющее один из членов христианского исповедания веры, в котором указаны следующие свойства церкви: 1) она есть *едина,* потому что и христианская религия одна, та именно, которую проповедовал Иисус Христос и Его Апостолы и которая, как Божественное Откровение, предана церкви для неизменного (следовательно, непогрешительного) сохранения на все времена; 2) церковь есть *святая,* потому что она происходит *от* Бога и имеет целью *освящение* человека, т. е. уподобление его Богу; 3) церковь есть *вселенская,* потому что Божественный Основатель ее возвестил Свою религию и принес Свою искупительную жертву для спасения всего рода человеческого, доколе он существует; и 4) церковь есть *апостольская,* потому что от Апостолов ведет она свою иерархию и от них получила коренные начала своего устройства.

В изложенном догматическом понятии о церкви указано и внутреннее, невидимое существо ее, и внешнее, видимое. Как союз, основанный на религиозной вере, действие которой обращено прежде всего на внутреннюю сторону человека, на его душу, церковь представляется невидимым, духовным союзом верующих в Иисуса Христа. На это внутреннее существо церкви указал Сам ее Основатель, назвав ее *царством Божьим,* находящимся *внутри* верующих (Лук. 17: 21) и *царством не от мира сего* (Иоан. 18: 36). Но в то же время церковь, как союз человеческий, есть царство Божье *в мире сем,* значит – видимое явление во *внешней* социальной жизни человечества. Этой стороной своего существа она поставлена в общие условия человеческой жизни, вытекающие из естественных свойств человеческой природы. А природа человека, как существа духовно-телесного, такова, что внутренняя,

духовная жизнь его, приводимая в движение явлениями внешнего мира**,** сама проявляется *вовне*, т. е. выражается в его словах и действиях. С другой стороны, и духовные и телесные силы отдельных человеческих существ (индивидуумов) крайне ограничены. Отсюда проистекает необходимость общежития людей, для чего и дан им дар слова. Только в обществе с другими людьми, в соединении многих единичных сил для общей цели, человек получает возможно полное удовлетворение потребностей своей природы и достигает возможного для него совершенства. Все это повторяется и во внешней жизни церкви. Именно: христианская религия, как объективное божественное откровение, быв усвоена живой субъективной верой человека и сделавшись господствующим началом его духовной жизни, по естественной необходимости выражается им *вовне,* т. е. во *внешнем* исповедании веры и во *внешней* жизни по вере. А как необходимость такого выражения внутренней веры одинаково присуща всем верующим, то между ними необходимо установляется *внешний* союз для общего внешнего 6огопочитания и для утверждения слабейших в вере братской помощью тех, кто достиг в ней большого совершенства или, кто прямо призван к назиданию других в вере и к руководству их к жизни по вере. Мы уже знаем, что такое призвание имеет духовная христианская иерархия, ведущая свое начало от апостолов Христовых и, следовательно, существующая в церкви jure divino. Она служит центром внешнего общения верующих и первооснованием устройства церкви, как целого. Внешняя жизнь церкви, как организованного целого, необходимо предполагает существование в ней известного порядка, согласного с ее внутренним существом и жизненным назначением. С этим порядком церковь вступает в область права, и притом – двояким образом: 1) как носительница своего собственного права, т. е. тех норм своей жизни, которые имеют свое основание в самом существе церкви и которыми определяются ее внутренние правоотношения; и 2) как общественный союз, существующий в мире наряду с другими человеческими союзами, политическими и религиозными и, следовательно, необходимо вступавший в известные к ним отношения. Нормы или желательные правила, которыми определяются те и другие отношения церкви, составляют церковное право в объективном смысле, которое, по различию указанных отношений, разделяется на *внутреннее* и *внешнее;* в субъективном же смысле церковное право есть совокупность правомочий и обязанностей отдельных членов церковного общества в отношении друг к другу и к церкви, как целому, а равно и этого целого, – в отношении к

отдельным его членам и к другим человеческим союзам.

§ 2. Названия церковного права

Церковное право иначе называется *каноническим*. Это последнее название происходит от греческого слова κανών, которое в первоначальном (материальном) смысле означало всякое орудие для проведения прямых линий или для уравнения плоскостей; в позднейшем и переносном смысле оно получило значение образца, правила (regula); наконец, в церковной терминологии, первый пример которой встречается в одном из посланий Апостола Павла (Галат. 6: 15, 16), это слово стало означать правило христианской веры и жизни и в особенности – дисциплинарные постановления церковных соборов, в отличие, с одной стороны, от догматических соборных определений (δροι, δόγματα), с другой – от светских или гражданских законов (νόμοι , leges). Нужно заметить, что в западноевропейской литературе нашего предмета названия: *каноническое* и *церковное* право имеют неодинаковое значение. Первое усвояется тому праву, которое содержится в средневековом Corpus juris canonici католической церкви и состоит из норм, определяющих не только церковный, но и другие правовые отношения, которые в продолжение средних веков составляли предмет церковной юрисдикции. Система церковного права, догматически построенная на основании Corpus juris canonici в целом его составе, и будет системой *канонического* права, т. е. будет содержать в себе право только *по происхождению* церковное, а не по содержанию. Напротив, *церковным* правом называется то, которое имеет своим предметом исключительно дела и отношения чисто-церковные, хотя бы оно произошло не только от церкви, но и от государства. Отношение того и другого права, по остроумному замечанию Рихтера, можно представить себе под образом двух взаимно пересекающихся кругов, так что каждое из них отчасти шире, отчасти уже другого.

Православный и в частности русский канонист может безразлично давать своему предмету и то и другое название. На православном востоке право, церковное по происхождению, и по содержанию своих норм всегда было церковным. Если же и там церковь входила иногда, как определяющей авторитет, в область светского, мирского права, то она никогда не придавала принципиального значения своей законодательной деятельности в этой области; с другой стороны, православная церковь никогда принципиально не отрицала права светской христианской власти – принимать участие в образовании не только внешнего, но и внутреннего

церковного права – под условием, конечно, чтобы светский законодатель действовал здесь так же, как действовала бы и сама церковь, т. е. в полном согласии с коренными началами церковного права и на основании или, по крайней мере, в духе положительных канонов древней Вселенской церкви. При наличности этого условия, восточная православная церковь не полагала внутреннего, принципиального различия между своими κανόνες и государственными νόμοι. Отсюда и практические сборники источников церковного права получили на востоке название Νομοκανες, так как в них содержались и церковные правила и законы светской власти по делам церкви. Таким образом, если мы назовем наш предмет *каноническим* правом, то этим названием укажем на господствующие и определяющей элемент в церковном праве, каковой составляют каноны древней Вселенской церкви, служащие критерием и основанием для действующего права всех православных автокефальных церквей. Если же дадим ему название права *церковного*, то укажем на исключительное содержание его норм и тем самим отличим его не от канонического, а от всякого другого – нецерковного права. Последнее название заслуживает предпочтения разве только по его общеупотребительности и общепонятности.

§ 3. Характер церковного права

Церковное право, как внешняя оболочка церковной жизни, конечно, должно соответствовать внутреннему существу и жизненному назначению самой церкви. А как церковь, по своей природе и назначению, совершенно отлична от всех других человеческих союзов и прежде всего – от государства, которое принято считать главнейшей (если не исключительной) сферой образования права в чистом его виде, то отсюда возникает вопрос: приложимо ли к церковному праву формальное понятие о праве вообще? Другими словами, точно-ли церковное право есть право в собственном, т. е. общепринятом смысле этого слова? Ответ может быть только утвердительный, хотя и с некоторыми ограничениями. Во-первых, церковное право, в объективном смысле, есть внешний порядок особого социального организма, воплощающего в себе определенную и необходимую жизненную цель. Пусть цель эта относится исключительно к внутренней, духовной жизни человека, куда может простирать свое действие только религия, а не право; тем не менее, если эта цель соединяет людей в особый организованный союз и ставит их в определенные внешние отношения между собой, то тут оказываются на лицо все условия, необходимые для образования права. Ubi societas, ibi jus. Во-вторых, нормы этого права, как императив для внешней деятельности членов церкви в отношении друг к другу и ко всей церкви, настолько же отличаются от нравственных предписаний христианской религии, насколько право вообще отличается от морали: первые относятся к внешним действиям членов церковного общества, последние – к внутренним мотивам этих действий. Церковно-юридическая норма определяет, например, известное наказание за дознанную связь с чужой женой, называя эту связь прелюбодеянием; а религиозно-нравственный закон указывает на внутреннюю сторону этого преступления, именно говорить: „всяк, кто посмотрит на чужую жену *с похотением*, уже прелюбодействовал с ней в сердце своем (Матф. 5:28). В-третьих, в законах церковного порядка, как *общественного,* установляются такие же границы для деятельности *отдельных* членов церковного общества, какие необходимы в правовом порядке вообще, и нарушение этих правил сопровождается такой же реакцией со стороны установленных блюстителей порядка, как и во всяком благоустроенном человеческом союзе. Словом, церковному праву, так же, как и всякому другому, присущ характер *принудительности,* в том смысле, что оно возвышается над

частной волею, действует на нее с силой *необходимости*. Конечно, церковь сама по себе не может принуждать физически, так, как принуждает к исполнению своих законов государство. Тем не менее, и она имеет своего рода нудящую и карательную власть, которою и действует против своих отдельных членов, нарушающих общий порядок церковной жизни. В этом нельзя сомневаться, если взять во внимание, что в исключительном распоряжении церкви находятся известные права и блага, которые, поэтому, она же может и отнять, например права духовного сана, право каждого члена церкви на совершение для него известных церковных актов и т. п. Существование таких принудительных законов в церкви нисколько не противоречит христианскому учению о свободе воли: ибо кто признает себя членом церкви, тот тем самым изъявляет волю и принимает на себя обязанность повиноваться ее законам и соблюдать существующий в ней порядок. Нет и быть не может никакого принуждения ко вступлению в церковь, но кто уже принадлежит к ней, тот необходимо подчиняется ее законам, так как они основаны на *положительной божественной воле* и поставлены условиями, при соблюдении которых только и возможно для отдельных лиц достижение цели, открывающейся для них в церковном союзе. Таким образом, принудительная сила церковно-юридических норм происходит не из простой необходимости церковного порядка, а из положения отдельных лиц в этом порядке. Он существует не сам для себя, не для церкви, как целого, а для того, для чего существует и сама церковь, т. е. чтобы доставлять отдельным членам ее, за которых пролита кровь Богочеловека, возможность достижения их религиозной цели. Отсюда очевидно, что в церковном праве, в отличие от мирского, моменты внешнего принуждения и внутренней личной свободы вполне совпадают.

§ 4. Положение церковного права в целой системе права

Если церковному праву принадлежат все формальные, логические моменты, из коих слагается понятие о праве вообще, то оно, само собою понятно, должно входить в целую систему права и занимать в ней определенное место. Какое же именно? В решении этого вопроса ученые юристы, т. е. авторы юридических энциклопедий, значительно расходятся между собой. Держась традиционного римского деления права на две ветви: *публичное* и *частное*, новейшие ученые юристы относят церковное право то к первому, то ко второму, то разделяют его на две части и одну относят к частному праву, другую – к публичному. Ни одно из этих мнений не может быть признано правильным.

Юристы, всецело относящие церковное право к публичному т. е. смотрящие на него, как на особую часть государственного права, очевидно, следуют примеру римских юристов, которые так определяли объем публичного права: Publicum jus in *sacris,* in sacerdotibus**,** in magistratibus consistit. Но что справедливо относительно римских sacra publica, которые действительно были частью государственного порядка, того нельзя сказать о христианской религии и церкви. Христианство, по своему происхождению, не есть чья-либо национальная религия, и церковь не есть государственное установление. Напротив, история учит нас, что полная система самобытного церковного права развилась еще в те времена, когда государство (именно римская империя) игнорировало церковь или даже прямо преследовало ее, как недозволенную ассоциацию (collegium illicitum). В этом факте наглядно выразилось то существенное свойство церковного права, что обязательная сила его норм для членов церкви утверждается, в последней инстанции, на божественном, а не на человеческом авторитете. Государство может только *в своей сфере* признавать или не признавать действие церковно-юридических норм, но для действительных членов церкви нормы эти остаются обязательными и без государственной санкции. Словом, внутреннее церковное право, то, которым определяются чисто церковные отношения, есть создание самой церкви, а не государства и, следовательно, не может быть частью государственного права, иное дело – вопрос о положении церкви в сфере *мирского* права. Здесь церковь вполне и всецело зависит от государства, которое может признавать, может и не признавать ее в качестве публичной корпорации. Итак, чтобы правильно судить об

отношении церковного права к государственному, нужно постоянно иметь в виду различие внутреннего и внешнего права церкви. Признавая полную самостоятельность первого, мы нисколько не ограничиваем естественных и необходимых прав государства относительно церкви, не ставим ее выше государства или в международные отношения к нему. Церковь, сообразно своему существу и назначению, обнимает человека по *религиозному*, а не политическому принципу, след. она не может быть ни государством в государстве, ни таким союзом, который, преследуя одинаковые с государством цели, стал бы к нему в международные отношения. Эти два великие единства – церковь и государство -не могут совпадать даже и в том случае, если бы все народы сделались членами одного политического целого и все принадлежали к одной церкви. Церковь и в этом государственном союзе все-таки оставалась бы *царством не от мира сего,* т. е. союзом преследующим недоступные и несвойственные государству цели.

По той же причине нельзя и соподчинять церковное право, под общей рубрикой публичного, с государственным и международным правом. Сродство между ними только чисто формальное, так как всем названным отделам права принадлежит характер публичности. Но по внутренней своей природе церковное право одинаково отлично и от государственного права и от международного. Действие государственного права ограничивается определенной территорией, тогда как церковное право может действовать и действует независимо от границ государств и национальностей. Мы уже не говорим о католической церкви, имеющей центр единства в лице папы; ее члены и учреждения находятся во всех странах мира**.** Укажем на нашу русскую церковь, некоторые части которой находятся в Японии и Североамериканских Соединенных Штатах. Наконец, и по своим первоисточникам, по своему характеру и по санкции своих норм церковное право совершенно отлично от государственного. Церковь выводить свое право из положительных откровений Божественной воли и на ней же утверждает обязательную силу своих собственных предписаний, вследствие чего первооснования церковного права остаются неизменными на все времена и у всех народов. Напротив, государственное право всякого народа всецело есть продукт его истории и подлежит таким же переменам, как и жизнь самого народа.

По-видимому, более общего имеет церковное право с международным, так, как и то и другое стремятся обнять своим действием все человечество. Но связь между народами, устанавливаемая церковью, далеко не то, что какие-бы то ни было международные союзы. Последние

устанавливаются *договорами* и держатся только до тех пор, пока заинтересованные народы желают или находят возможными оставаться в договорном отношении между собой. Внешней организации, подобно церкви или государству, союзы эти не имеют и иметь не могут, ибо в противном случае они обратились бы в одно союзное государство. Наконец, международные союзы по своим целям так же отличны от церкви, как и государства.

Нельзя относить церковное право и к частному, как делают некоторые юристы (напр., Фальк в своей «Юридической энциклопедии») на том основании, что религия есть дело совести, а не внешнего государственного принуждения, следовательно – дело частное. Конечно, и с точки зрения христианства нет и быть не может принуждения к религиозным верованиям; но отсюда никак не следует, что церковь со своим правом стоит в области *частного* права и личного произвола. Церковь является частными обществом *только относительно,* т. е. в отношении к лицам, которые к ней не принадлежат и могут принадлежать лишь по свободному самоопределению, и в отношении к государству, которое ее не признает публичной корпорацией. *Сама же в себе* и для тех, кто разделяет ее веру, она всегда и необходимо есть публичное учреждение. Ее устройство, цель, средства выше частного произвола; они даны вместе с ней, в самом ее существе. В этом смысле к церковному праву может быть приложен признак, каким римские юристы отличали публичное право от частного: jus publicum privatorum pactis mutari non potest.

Наконец, нам нужно еще рассмотреть тот взгляд, по которому церковное право относится частью к публичному, частью – к частному. С особенной ясностью и отчетливостью высказан взгляд этот Марецоллем в его «Институциях рим. права». «Каждый человек, говорит Марецолль, по своим верованиям входит в состав той или другой религиозной общины. Отсюда возникают более или менее своеобразные религиозные отношения. Отношения эти совпадают иногда всецело со всеми прочими отношениями в государстве, именно – там, где существует вполне национальная религия. Так, у римлян jus sacrum отнесено к jus romanum publicum. Где же нет такого отождествления интересов государства с интересами религий, 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 частными публичным правом» (русс. Перев. стр. 5 и 6, § 4). С точки зрения, на которой стоит автор, его рассуждения правильны. Церковное право, если смотреть на него со стороны, т. е. с точки зрения права светского, и, если разделять последнее на публичное и частное, заключает в себе элементы, относящееся и к первому и ко второму. Но – как справедливо заметил и сам Марецолль – под эту схему не подходит все содержание церковного права, так что в нем остается еще нечто лежащее на границе между частным и публичным правом. А это «нечто», не подходящее под рубрику публичного и частного права, существующего в государствах, и составляет в церковном праве существенный элемент, который проникает всю его систему и дает ему характер, отличный от всякого другого права.

Какой же мы должны сделать общий вывод из разбора всех выше приведенных взглядов? Очевидно, тот, что церковное право есть, особенная, самостоятельная ветвь права, которой нельзя отнести ни к частному, ни к публичному. Оно объединяется с ними только во внешнем понятии о праве вообще. 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 всей 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).

§ 5. Наука церковного права и ее отношение к наукам богословским и юридическим

В силу этого своего самостоятельного значения церковное право и составляет предмет особой *юридической* науки, которая разделяет его название. По своему содержанию, наука церковного права находится, правда, в тесной связи с богословскими науками. Так, из догматического богословия она берет основные понятия о церкви, ее цели и средствах, из нравственного богословия заимствует истины христианской морали, в которых раскрывается дух и мотивы церковно-юридических норм; церковная история знакомит нас с фактами, под влиянием которых произошла та или другая церковно-юридическая норма или образовался целый канонический институт. Но все указанные заимствования из богословских наук не изменяют характера нашей науки, как юридической. Она имеет дело исключительно с *правом* церкви, и все чисто богословские элементы в своем содержании подчиняет *юридической* точке зрения, излагает их только ъ *юридической стороны*. Объясним это несколькими примерами. Догматическое понятие о Церкви, как духовном царстве Божьем на земле, в котором господствует воля Божья и действуют таинственные силы божественной благодати, – это понятие не входит в круг предметов, подлежащих рассмотрению в науке церковного права. Последняя имеет дело с церковью, как с внешним человеческим союзом, имеющим свою особенную организацию и стоящим в известных отношениях к другим человеческим союзам. Еще два примера. Учение о таинстве крещения, именно как *таинства*, т. е. благодатном средстве духовного возрождения человека, принадлежит догматическому богословию, а не церковному праву, ибо это внутреннее действие крещения не подлежит внешнему наблюдению и юридически не может быть доказано. Для права же крещение есть способ вступления в церковное общество и основание общей церковной правоспособности. С этой точки зрения в науке церковного права может быть речь только об условиях действительности акта крещения. Равным образом догматическое учение о церковной иерархии, о том духовном правомочии, которое сообщается иерархическим лицам через таинство рукоположения, не имеет места в науке права, потому что самый акт рукоположения или хиротонии есть чисто религиозный, и внешним образом никогда не может быть доказано, получил-ли действительно рукоположенный духовные дарования, соединяемые с понятием таинства. Поэтому рукоположение,

как таинство, не входит в область права, но рассматривается здесь, как единственный законный способ вступления в иерархию: с правовой точки зрения, оно создает для рукоположенного новое положение в церкви, дает ему новые права, налагает на него новые обязанности.

Итак, присутствие богословских элементов в нашей науке нисколько не мешает ей оставаться наукой юридической в строгом смысле этого слова. Но связь ее с юриспруденций не есть только формальная, состоящая в подчинении всего своего содержания юридической точки зрения, а и материальная устанавливаемая, во многих отношениях, единством содержания. Мы уже видели, что церковь, как общественный организм, по необходимости входит в сферу права тех государств в которых она существует. Отсюда она заимствует все свое *внешнее* право, определяющее ее отношения, как публичной корпорации. Правда, по своей природе, по основным началам своего устройства, она есть царство *не от мира сего*, но по своему внешнему положению, по условиям своего земного бытия, она есть царство *в мире сем*, и с этой стороны подлежит действию мирского, государственного права. Поэтому ни историческое, ни догматическое изучение церковного права невозможно без знакомства с правом тех государств, с которыми имела или имеет дело церковь. В особенности это нужно сказать о римском и Греко-римском или византийском праве, под влиянием которых, с эпохи установления союза церкви с государством, т. е. с начала 4 и до конца 9 в., сложились наиболее крепкие формы внешней церковной организации, развились наиболее важные церковноправовые институты. Со своей стороны, и церковь так могущественно влияла на юридические воззрения тех народов среди которых она водворялась, что научная разработка положительного права любого из христианских государств была бы безуспешна без знакомства с каноническим правом. Проследим теперь главнейшие фазисы развития нашей науки и представим в кратком очерке историю ее литературы.

§ 6. Исторический очерк развития науки церковного права

Первоначально знание церковного права приобреталось практически, при помощи частных сборников его источников. Первые опыты свободной умственной деятельности над этими источниками состояли в систематическом их изложении, в подведении отдельных церковно-юридических норм под известные рубрики, в которых указывалось общее их содержание. Затем к тексту некоторых норм стали приписывать краткие объяснительные заметки (схолии, глоссы), относившиеся или к отдельным речениям, или к известным местам в данном источнике. Дальнейшим шагом в развитии этих экзегетических опытов были обширные толкования на целый состав общепринятых на практике сборников, содержавших в себе источники церковного права. На греческом востоке такие толкования появились в 12 веке. Они принадлежат трем авторизованным греческим канонистам указанной эпохи – Алексею Аристину, Иоанну Зонаре и Феодору Вальсамону. На ряду с толкователями на текст источников появились и специальные трактаты по разным вопросам церковного права. Цель всех подобных работ была чисто практическая. Она состояла в изъяснении подлинного смысла источников и в приложении их к конкретным случаям современной жизни. Но дальнейшие успехи церковного правоведения на востоке остановлены были в половине 15 в. покорением византийской империи иноверными турками.

Иначе шло дело развития науки церковного права на католическом западе. Здесь колыбелью этой науки была знаменитая юридическая школа в Болонье, возникшая в конце 11 века. Школа эта занята была собственно разработкой римского права по кодификации Юстиниана, которая получила тогда название *Corpus juris civilis.* Но так как римское право, под влиянием церкви, значительно изменилось и действовало в средние века только в том виде, в каком принималось церковью, то юристы болонской школы скоро должны были осознать необходимость ознакомления и с церковным правом. Этой потребности удовлетворяла первая система церковного права, появившаяся около половины 12 в. в той же Болонье и принадлежащая тамошнему монаху Грациану. Последний назвал свою каноническую компиляцию *Concordantia discordantium canonum,* но на языке школы она вскоре получила название *Декрета.* Грациан построил свою систему по образцу Юстиниановых Институций,

именно – разделил весь бывший у него под руками церковно-юридический материал на три отдела, по схеме: *personae, res, actiones*. Но связь Грацианова Декрета с римским правом была не только формальная, а и материальная. В его компиляции содержится громадная масса выписок из источников римского гражданского права, как действующего и в церковной сфере. Объясняется это тем, что во все продолжение средних веков римская церковь в своих мирских делах исключительно руководилась римским правом, т. е. по нему определяла свои чисто юридические отношения во всех новых германских государствах, возникших на развалинах западной римской империи. Отсюда общее положение тогдашнего публичного права: Ecclesia jure romano vivit. Этого мало: сознавая высокие преимущества римского права сравнительно с грубыми юридическими воззрениями и обычаями германских народов, церковь на западе усиленно стремилась к тому, чтобы провести римское право и в жизнь этих народов, обращенных ею в христианство. В известной мере она и достигла этого в эпоху полного развития созданной ею священной римской империи, когда римское право в сознании народов, входивших в состав этой империи, получило значение всеобщего гражданского права. Но, как уже выше замечено, это *новое* римское право во многих отношениях было не то, какое содержалось в Юстиниановой кодификации. Оно существенно изменилось и преобразовалось под влиянием германских юридических воззрений и обычаев, благодаря главным образом тому, что эти воззрения и обычаи были усвоены и церковью. Таким образом, для догматической конструкции многих институтов этого нового римского права требовалось знакомство и с каноническим нравом. Вот причина, почему Декрет Грациана, вскоре после его издания, был принят болонской юридической школой и сделался здесь предметом таких же ученых работ, как и Corpus juris civilis. Юристы, с одинаковым успехом изучавшие и то и другое право, стали получать титулы doctor juris utriusque. Научная разработка церковного права по Декрету Грациана и позднейшим сборникам источников церковного права, по папским декреталам, получившим вместе с Декретом название Corpus juris canonici, совершалась точно так же, как и разработка римского права, именно на полях или между строками рукописей, содержащих в себе текст источников, писались объяснительные замечания (глоссы) к отдельным их местам. Глосса, раз принятая школой, навсегда оставалась при тексте источников и служила как бы темой для дальнейших работ в том же направлении. Так разрабатывались отдельные церковно-юридические институты,

составлявшие предмет *специальных* трактатов, из которых потом составлялись полные догматические системы церковного права, построенные по образцу Грацианова Декрета, следовавшего в свою очередь, как сказано выше, схеме Юстиниановских Институций.

По методу болонских глоссаторов разрабатывалось каноническое право и в других европейских университетах, преимущественно в Париже и Монпелье. С 15 в., с эпохи возрождения наук, делаются опыты критической разработки истории источников церковного права и отдельных его институтов. Важнейшим результатом трудов, предпринятых в этом направлении, было открытие массы подлогов, содержащихся в знаменитом сборнике Лжеисидоровых декреталов. Этим, конечно, значительно поколебался авторитет церковного права и папской власти. Но самый сильный удар тому и другой нанесен был церковной реформой Лютера. Известно, что этот реформатор, в знак своего разрыва с римской церковью, в торжественной процессии со своими учениками, студентами богословского факультета Виттенбергского университета, сжег Corpus juris canonici вместе с папской буллой о своем отлучении от церкви. В том же духе действовали и многие правительства немецких государств, где учение Лютера признано было господствующими вероисповеданием. В лютеранских университетах запрещено было преподавание канонического права, как предмета, противного основным положениям нового вероисповедания и вредного в политическом отношении. Но многовековое господство этого права в религиозно-социальной жизни германского народа не могло быть сразу и навсегда уничтожено реформой Лютера. Многие институты лютеранской церкви были и остаются копиями с институтов католической церкви. Отсюда для изучения к преподавания нового церковного права сама собой открывалась необходимость знакомства со старым. С другой стороны, и цивилисты в своих занятиях римскими правом, как общим у всех западно-европейских народов, не могли обойтись без знания канонического права, под влиянием которого, как выше замечено, образовалось это общее гражданское право. По этим причинами преподавание канонического права снова введено было и в лютеранских университетах. Но здесь оно разрабатывалось преимущественно в критическом направлении по отношению *к действующему* праву католической церкви. Началась строгая проверка этого права по несомненно подлинным его источникам – с целью восстановить первоначальный вид важнейших церковно-юридических институтов, и преимущественно центрального из них – папского монархизма в церкви. Благодаря такими работами средневековые

воззрения на существо церковной, именно – папской власти радикально изменились, и не только в лютеранских государствах, но и в католических. Так, во Франции развилось учение *о вольностях Галликанской церкви*, т. е. о сравнительной независимости ее от папского престола. Основания этой системы добыты из церковной истории, которая учит, что высшая церковная власть заключается во всем епископате и представляется на вселенских соборах, а не в лице одного папы, который сам стоит под авторитетом вселенского собора. Дальнейшим развитием этого учения быль так называемый *фебронианизм*, -теория церковного устройства и управления, автором которой был германский католический епископ Николай *Гонтгейм*, написавший под псевдонимом Феброния книгу: «о состоянии церкви и законной власти Римского епископа». В этой книге происхождение и развитие папской власти объясняется политическими причинами, другими словами – папство не признается божественным учреждением, и потому католическая церковь ставится в такую же зависимость от местных государств в какой находились лютеранские земские церкви (Landskirchen). Так канонические воззрения католиков встретились с учением о церкви лютеран. В результате дальнейшего развития этих воззрений получилась идея абсолютной государственной власти, подле которой не может существовать никакая другая самостоятельная власть, иначе это было бы государство в государстве. В борьбе с указанными воззрениями и строго-католические канонисты должны были обратиться к истории. Не отрицая действительности подлогов в источниках средневекового церковного права, они оказали более или менее важные ученые заслуги посредством критической разработки истории его подлинных, бесспорных источников. Это историческое направление нашло себе поддержку, в начале нынешнего столетия, в знаменитой исторической школе юристов, с берлинским профессором Савиньи во главе, и сделалось окончательно господствующим в науке церковного права. Теперь эта наука освободилась от старых схоластических оков, которые привязывали ее к системе Грацианова Декрета и позднейших сборников папских декреталов. В такой формальной и материальной постановке наука нашего предмета снова возбудила к себе живой интерес. Ученые всех вероисповеданий, юристы и богословы, конкурируют в ее разработке. Особенно посчастливилось науке церковного права в Германии Лучшие учебники и системы этого предмета принадлежат, бесспорно, германским ученым, именно Вальтеру[3], Рихтеру[4], Шульте[5], Филлипсу[6], Гиншиусу[7], Шереру[8], Верингу[9] и др.

Само собой, понятно, что ученый запад занимался и занимается *своим* церковным правом, т. е. сначала – одним католическим, а потом – и протестантским. Но так как право католической церкви до 9 века было, говоря вообще, тождественно с правом церкви восточной, то все ученые работы, посвященные истории этого права до указанной эпохи, составляют необходимое научное пособие и для православного канониста. Мы уже знаем, что такие работы начались на западе с эпохи возрождения науки и церковной реформы Лютера. Критическое отношение этих эпох к действующему праву католической церкви возбудило на западе живой интерес к церкви восточной, как верной хранительнице преданий древней вселенской церкви. Выразился этот интерес, во-первых в ряде критических изданий подлинных источников канонического права древней церкви. Мы назовем только наиболее важные из этих изданий, такие, которые с уважением были приняты не только на западе, но и на востоке. Таковыми должны быть признаны: 1) издание французских ученых *Вёля* и *Жюстеля* (Voellus et Justellus) под заглавием: Bibliotheca juris canonici veteris – в двух томах, изданных в Париже в 1661 году. Первый том содержит в себе древнейшие канонические сборники западной, латинской церкви, появившееся до начала 6 столетия; второй – только греческие сборники от 6 до конца 9 столетия, т. е. до эпохи разделения церквей. 2) Издание ученого пресвитера англиканской церкви *Бевериджа*, или по латинской транскрипции *Беверегия*, озаглавленное: Συνοδικόν, sive Pandectae canonum ecclesiae graecae, вышедшее в 2 фолиантах в Оксфорде в 1672 году. В первом томе содержатся правила всех признанных в восточной церкви вселенских и поместных соборов с толкованиями на них трех греческих канонистов 12 века – Аристина, Зонары и Вальсамона; во втором томе – алфавитная Синтагма, т. е. словарь церковного права, составленный в 14 в. греческим монахом Матееем Властарем, с некоторыми дополнениями в начале. 3) Издание немецкого ученого *Левеклава* или по-латыни *Леунклавия:* Jus graeco-romanum – в двух томах, напечатанных в 1596 году во Франкфурте на Майне. В этом издании содержатся источники византийского права не только церковного, но и гражданского. Для нас, конечно, имеют особенную важность источники первого рода. Все они находятся в 1-м томе Леунклавиева Греко римского права, и состоят: а) из новелл византийских императоров по делам церкви, начиная с Юстиниана до последних его преемников на византийском троне; б) из постановлений патриаршего синода в Константинополе, 9 в. до падения византийской империи, и наконец в) из канонических ответов и трактатов разных греческих церковных писателей того же периода времени. Таким образом,

издание Леунклавия составляет существенное дополнение к изданию Бевериджа и, вместе с этим последним, было с большим уважением принято не только на западе, но и на востоке. Здесь, на востоке, эти редкие и дорогие книги даже переписывались по распоряжению духовных иерархов. Они же легли в основание официального греческого издания канонического кодекса, получившего название Пидалиона *(* Πηδάλιον), и другого, озаглавленного: Σύνταμα τῶν Θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, вышедшего в 1852–59 гг. в Афинах, с благословения св. Синода *Греческого* королевства, под редакцией двух профессоров афинского университета Ралли и Потли. У нас в России издания Бевериджа и Леунклавия переводились на русский язык, по распоряжению патриархов и св. Синода.

Новейшая, так наз. историческая школа германских юристов, главою которой, как выше замечено, был Савиньи, оказала также не менее ценные услуги нашей науке изданием многих памятников византийского права, имеющих более или менее важное значение в истории русского права вообще и церковного в особенности. Особенно важны издания двух юристов-византинистов: *Геймбаха* и *Цахарии фон-Лингенталя.* Первому мы обязаны изданием свода византийских законов, известного под именем *Базилик,* т. е. царских книг. Это собственно – греческая переработка всех частей Юстиниановой кодификации, т. е. Кодекса, Институций, Дигестов и Новелл, – переработка, предпринятая в 9 в. импер. Василием Македонянином и довершенная сыном его Львом Философом. Второму из названных ученых принадлежит ряд изданий множества дотоле неизвестных источников византийского гражданского права и кратких, официальных и неофициальных руководств к познанию этого права. Большая часть этих памятников издана в сборнике Цахарии под заглавием Jus graeco – romanum, в 7 частях. Но еще прежде издания этого сборника тем же ученым обнародован подлинный текст двух официальных византийских руководств по гражданскому праву – *Эклоги* императоров-иконоборцев Льва Исавра и Константина Копронима (в 13 в.), и *Прохирона,* т. е. ручной книги законов императора Василия Македонянина (в конце 9 в.). Для нас эти два памятника важны потому, что они в славянском переводе входили в состав древних славяно-русских Кормчих и несомненно имели громадное значение в истории русского права.

Ряд западных изданий источников восточного церковного права заключается изданием канонического кодекса греческой церкви, совершенным покойным кардиналом рим. церкви Питрой, по приказанию папы Пия IX. Это издание предпринято было с целью доказать

источниками канонического права самой восточной церкви, что она всегда признавала над собой главенство папы. Издание Питры, обнимающее памятники восточного церковного права до эпохи фактического, если не формального разделения церквей Запада и Востока, вышло в двух томах под заглавием: Juris ecclesiastici graecorum historia et monumenta (Romae, t.1. 1864: t. 2. 1868). Как показывает само заглавие этого издания, в нем содержится не только текст памятников восточного церковного права, но и его история**.** Вот здесь-то именно, в этой истории, и проводится указанная тенденция издания – доказать, что папа всегда был главой церкви не только западной, но и восточной. Что же касается самого текста источников, то он, без сомнения, издан Питрой более удовлетворительно, чем Бевериджем, так как Питра для своего издавая пользовался лучшими рукописями всех европейских библиотек, между прочим и наших русских (в Москве и Петербурге).

Наряду с исчисленными изданиями источников греческого церковного права шла на западе и критическая разработка историй этих источников. Из относящихся сюда трудов особенно важны следующие: 1) Исследование двух итальянцев, братьев *Баллерини*, под заглавием: De antiquis tum editis, tum ineditis collectionibus et collectoribus canonum, Венеция 1753–57. Здесь излагается история источников общего права древней вселенской церкви до эпохи появления Лжеисидоровых декреталов, т. е. до половины 9 века. Исследование братьев Баллерини отличается тонким критическим анализом и строгостью выводов, которые большей частью и теперь сохраняют свою научную цену; только в недавнее время труды названых братьев получили некоторые поправки и дополнения в 2) капитальной книге *Маассена*, под заглавием: Gescbichte der Quellen und Literatur des canonischen Reclits im Abendiande bis zum Ausgang des Mittelalters, 1870**.** Сочинения братьев Баллерини и Маассена посвящены главным образом разработке истории источников права западной, католической церкви, которые, впрочем, большей частью были переводом постановлений восточных, греческих соборов. Исключительно истории греческого церковного права посвящены следующее труды западных ученых: 1) *Винера* – De collectionibus canonum ecclesiae graecae, Берлин 1827; 2) *Мортрёля*-Histoire du droit byzantin, в 3 томах, Париж 1843–46; 3) три превосходные монографии *Цахарии фон-Лингенталя* о греческих номоканонах, изданные в Мемуарах нашей Академии отдельными брошюрами.

Наконец, западная литература представляет нам огромную массу исторических исследований об отдельных институтах древней вселенской

и, в частности, православной восточной церкви. В особенности много исследований по истории церковного устройства, церковного управления, церковного суда и брачного права. На основании этих исследований некоторые из западных ученых канонистов делали опыты изложения всей системы православного церковного права, сравнительно с правом церкви католической. Таковы, например, учебники церковного права *Вальтера* и *Веринга*. Но в этих учебниках излагается только право древней Вселенской церкви; научной системы русского церковного права западно-европейская литература нам не представляет, потому, конечно, что язык источников этого права не доступен тамошнему ученому миру**.** Впрочем, надо заметить, что и право древней восточной церкви, составляющее основу русского церковного права, излагается в упомянутых немецких учебниках, как предмет второстепенный, служащий только к иллюстрации институтов католического церковного права.

§ 7. Церковное правоведение в России.

У нас в России научные занятия церковным правом начались очень недавно. В первый раз преподавание этого предмета введено было в конце прошлого столетия в Московской славяно-греко-латинской духовной академии. В инструкции данной этой академии Московским митрополитом Платоном, предписывалось, между прочим, читать и объяснять Кормчую книгу, сравнивая содержащийся в ней старый славянский перевод церковных канонов с подлинным текстом их по вышеуказанному изданию *Беверегия*[10]. В 1798 г. указом св. Синода велено во *всех* духовных академиях читать и объяснять Кормчую книгу, конечно, по инструкции митрополита Платона (П. С. 3. № 18726, п. 4). В правилах о преобразовании духовных училищ 1808 г. между предметами учения в Духовных академиях снова поименовано каноническое и церковное право русской церкви (П. С. 3. № 23122, п. 83). Задача преподавания этого предмета теперь понималась гораздо шире. В проекте устава духов. академий, составленном на основании упомянутых правил, сказано было: «Каноническое право нашей церкви требует особенного внимания профессора, тем 6олее, что доселе не приведено оно еще в надлежащий порядок и должно быть поясняемо собственными его (профессора) изысканиями» (§ 153; ср. П. С. 3. № 25673). Тут, также, как и в упомянутом синод. указе 1798 года, без сомнения, разумелось особенное право русской церкви. Общая программа системы этого права начертана была Комиссией духов. училищ в предложении С.-Петербургской духовной академии Комиссия предлагала правлению академии поручить способнейшему из преподавателей «выбрать из древних и новейших церковно-политических постановлений положения, касающиеся хода важнейших духовных дел, и представить их в особом хронологически-систематическом сочинении»[11]. В 1814 г. Комиссия снова поручала Правлению Спб. дух. академии составить по каноническому праву краткую систему, в которой собрать коренные правила церковного управления с доказательством оных из слова Божия, соборов и отцов (церкви), с прибавлением Духовного Регламента[12]. Но ни то, ни другое предписание не было и не могло быть исполнено. На тогдашних преподавателей церковного права в духовно-учебных заведениях возлагалась задача не только научным образом обрабатывать, но и *собирать* весь материал системы, а между *тем* преподавание этого предмета обыкновенно соединялось с преподаванием и других

богословских наук. Само собою понятно, что первые опыты систематического изложения церковного права в духов. академии могли состоять только в более или менее удовлетворительном выполнении вышеизложенной официальной программы этого предмета. Понятно также, что все они носили по преимуществу богословский характер т. е. содержали в себе не одно церковное право, но и разные предметы из других богословских наук, хотя лучшие богословы того времени (напр., митр. Филарет) хорошо сознавали что эта наука «дальше всех других отстоит от центра богословских знаний».

В университетах преподавание канонического права на юридических факультетах впервые введено было уставом 1835 г. И здесь наша наука является первоначально с чисто богословским характером: преподавание ее возлагалось на профессора богословия, а слушание обязательно было только для студентов-юристов православного исповедания. Не имея, таким образом, внутренней, органической связи с другими факультетскими предметами, наука церковного права естественно оставалась в университетах как бы приемышем: ее преподавали и слушали только по требованию устава, без ясного сознания цели, для которой она преподавалась. Тем не менее замечательно, что автором первого полного учебника церковного права был именно университетский преподаватель этого предмета – профессор богословия в университете св. Владимира, протоиерей Скворцов. Этим фактом только и ознаменовалось на первый раз перенесение нашей науки из духовных академий в университеты.

В новые и более благоприятные условия поставлен был наш предмет в университетах уставом 1863 года. Поэтому уставу преподавание церковного права отделено было от преподавания богословия, и на юридическом факультете учреждена самостоятельная кафедра нашего предмета, как обязательного для всех факультетских слушателей. Уже самой этой постановкой предмета указывалось на необходимость поручить его преподавание лицу с основательным юридическим образованием. К сожалению, не все юридические факультеты с одинаковым вниманием отнеслись к этому требованию. Одни потребовали от первых преподавателей церковного права, приглашенных из духовных академий, чтобы они предварительно выслушали полный или сокращенный курс юридических наук в русских или заграничных университетах. Другие допустили к преподаванию этого предмета лиц только с богословским образованием; но без всякой юридической подготовки. И в настоящее время кафедра церковного права в четырех университетах (казанском, харьковском, киевском и новороссийском)

занята богословами чистой воды. Описанное положение нашего предмета в университетах оставлено и ныне действующим университетским уставом 1884 г. Нет сомнения, что тот и другой устав поставили нашу науку в условия, вполне благоприятные для ее успешного роста и развития. И теперь уже заметно значительное оживление в ее разработке, благодаря притоку новых сил, давших этому делу новую постановку. Но само собою понятно, что наша наука, в такой короткий срок своего существования в духовных академиях и университетах, не могла вырасти вровень с другими старшими науками не только юридическими, но и богословскими. Всего более сделано у нас по истории источников церковного права и по разработка отдельных институтов его. Но полной системы предмета, удовлетворяющей всем научным требованиям, мы до сих пор не имеем. Были только опыты такой системы, к сожалению, неоконченные, или и оконченные, но в виде компилятивных учебников. Большая часть таких опытов принадлежать еще канонистам-богословам, а не юристам. Я разумею: 1) *Опыт курса церковного законоведения* архим. Иоанна, бывшего в сороковых годах профессором этого предмета в СПБ. духовной академии. Это – труд весьма почтенный. Он содержит в себе (в двух вып., СПБ. 1851) введение в систему церковного права, истории канонического кодекса Вселенской церкви и историко-догматический комментарий на этот кодекс. Затем, по плану автора, должна была следовать система общего канонического права восточной церкви, но только некоторые отрывки этой системы напечатаны были автором, в бытность его ректором Казанской духовной академии, в ее журнале «Православном Собеседнике» за 1858–60 г.г.–2) Начало курса моего предшественника на этой кафедре проф. Соколова, изданное под заглавием: *Из лекций по церковному праву* (два вып., М. 1874–5). Здесь напечатаны введение в систему церковного права и часть учения о церковном устройстве. Судя по этому началу, курс проф. Соколова должен был в значительной степени удовлетворять потребностям университетского преподавания новой науки. Его лекции отличались замечательной ясностью изложения и достаточно твердой юридической постановкой предмета, хотя автор не имел школьного юридического образования. Объясняется это тем, что он в своем курсе следовал хорошему образцу – упомянутому нами немецкому автору системы церковного права – Шульте. Из полных учебных курсов церковного права укажу на два, сравнительно недавно появившиеся: 1) на учебник проф. Казанск. унив. и дух. академии Бердникова: *Краткий курс церковного права*, Казань 1888 г., и *Дополнение* к этому курсу, Казань 1889, и 2) на

учебник проф. Ярослав. Юридического Лицея Суворова: *Курс церковного права,* 2 т. Яросл. 1889–90[13] . Первый не совсем удачен по своей системе и отличается более богословским, чем юридическим характером. Второй хотя и обличает в авторе научно-образованного юриста, но нередко погрешает и против истории, и против принципиальных оснований православного церковного права, которое, по очень понятной причине, должно составлять для русского канониста главный предмет занятий: это наше действующее церковное право. Принципиальные недостатки учебника проф. Суворова объясняются тем, что автор не только в формальном, но и в материальном отношении строит свою систему по иностранным образцам, преимущественно католическим, а принципиальные основания католического церковного права далеко не те же, на каких утверждается право церкви православной и, в частности, русской.

§ 8. Задача и метод науки церковного права

Задача нашей науки состоит в том, чтобы построить систему церковного права на основании его собственных начал и из его собственных источников. Само собой, понятно, что наука должна иметь дело с *действующим* правом церкви, и главнейшим образом – с правом русской церкви. А как русская церковь есть часть единой восточной православной церкви, то ее право должно быть излагаемо в неразрывный связи с правом этой последней. Но чтобы правильно понять жизненное значение того и другого права, необходимо знать, *как* оно образовалось. Отсюда наилучшим методом научного изложения церковного права должен быть признан метод *историко-догматический*. Именно: мы должны восходить к неточным началам каждого церковно-юридического института и потом следить за всеми фазисами его исторического развития, постоянно и точно отмечая 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 самим 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 одного постоянного и твердого вида. Такой исторический и вместе рациональный 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. Обрабатывая таким образом церковное право, наука тем самым способствует его применению к практической жизни и, давая церковной и государственной власти материал для законодательства, пролагает путь к обновлению и дальнейшему развитию права.

§ 9. Значение науки церковного права в системе общего юридического образования

Если наука церковного права исполнит, как следует, свою сейчас указанную задачу, то она бесспорно займет почетное место в ряду других юридических наук, сделается существенным и необходимым их дополнением. Значение этой науки в целой системе научного юридического образования определяется с двух точек зрения: исторической и практической. Мы уже выше заметили, что историческое развитие права у любого из христианских народов совершалось под более или менее сильным влиянием церкви и церковного права. Даже совершеннейшее из положительных прав древнего мира – римское испытало на себе преобразовательную силу христианской религии, когда она сделалась господствующей в римском государстве. Так, под влиянием христианства и церкви мало по малу изменилось социальное положение рабов: из вещи своего господина раб постепенно обращался в человеческую личность, с естественными ее правами: супружеские союзы рабов церковь признавала браками, т. е. такими же нерасторжимыми союзами, как и браки свободных; умерщвление раба господином в глазах церкви было таким же преступлением, как и убийство вообще. Подобная же перемена произошла и с отношениями отца к детям, мужа к жене, когда римское общество сделалось христианским: potestas patria и manus римского домовладыки в законодательстве христианских римских императоров значительно утратили свой прежний суровый характер. Само собой, понятно, что и публичное право римского государства в той своей части, которая обнимала sacra publica, приняло совершенно иной вид после того, как на место прежней, языческой религии стала новая, христианская. Если таково было влияние христианства и церкви на правовую жизнь высоко-культурного римского народа, то по отношению к варварским, германским и славянским народам цивилизаторская деятельность церкви проявилась в еще более широких размерах и с большей силой. Здесь ей нередко приходилось полагать первые основания гражданственности, водворять общественный порядок, содействовать установлению твердой общественной власти, деятельно участвовать в законодательстве и суде страны, развивать и укреплять в народе понятия о праве и не праве. Таким образом, нельзя указать ни одной стороны в правовой жизни названных народов, которая бы не испытала на себе более или менее глубокого влияния церкви. Всего сильнее и нагляднее сказалось

это влияние в области брачного, семейного и наследственного права. В продолжении всех средних веков дела, относящиеся к этим областям частного права, находились в большей части западно-европейских государств и у нас в России в исключительном ведении церковной власти. Что касается до публичного права, то здесь влияние церкви с особенной решительностью обнаружилось в сфере уголовного и международного права. У всех новых народов, в эпоху обращения их в христианство, существовал обычай частной кровавой мести за убийство и частной *же* расправы за имущественные и личные обиды. Духу церкви был совершенно противен такой варварский способ удовлетворения чувству нарушенного права и, по ее настояниям, кара преступников мало по малу становится делом общественной власти. И этой власти церковь постоянно внушала, что наказание должно быть направлено против самого источника всех преступлений – злой воли человека и должно вести не к уничтожению этой воли и самой личности преступника, а к его исправлению. А как у тогдашних государств не было средств для достижения этой цели: то они и предоставили это дело самой церкви, которая действительно создала себе целую систему духовно-исправительных наказаний, – систему, известную под именем *публичных покаяний или эпитимий.* Система эта несомненно послужила прямым образцом для новейшей государственной системы пенитенциальных тюрем и одиночного заключения преступников. Само понятие о преступлении под влиянием церковных воззрений значительно расширилось: уже одно покушение на преступление признано наказуемым так, как и в нем обнаруживается злая воля. Словом, все основные понятия уголовного права, принятая в современных кодексах его, развились под влиянием церкви и церковного права.

Еще более деятельное участие принимала церковь в образовании современного международного права. По ее воззрению, все христианские народы составляют одно великое целое, духовная жизнь которого должна быть проникнута нравственными началами общей религии, и эти начала должны выражаться и во внешних отношениях между отдельными народами. На войну между христианскими народами церковь смотрела и смотрит, как на братоубийство. Поэтому она всегда настаивала на том, чтобы несогласия между народами разрешались не оружием и кровопролитием, а международным судом или предварительными мирными договорами между спорящими сторонами, предлагая для этого и свое собственное посредство. Если же война делалась неизбежной, то церковь внушала христианским воинам, чтобы

они не забывали в неприятеле человека и христианина и не проявляли жестокости по отношению к побежденным. С тем вместе церковь постоянно стояла за точное соблюдение международных мирных договоров, в особенности тех, которые скреплены были присягой или клятвой между представителями договаривающихся сторон.

Из всего сказанного само собой следует, что в науке церковного права другие юридические науки найдут ключ для исторического понимания многих институтов того права, которое составляет предмет каждой из них.

Но церковное право есть вместе право *действующее* и не потеряет этого значения, пока существует церковь. Отсюда открывается и практическое значение науки этого права. Но какой практический интерес может иметь церковное право для юриста, как юриста? Зачем ему изучать церковные законы и порядки, когда он готовит себя на служение гражданскому обществу, а не церковному? На это ответим: юрист, принадлежащий к церкви, которому поэтому не чужды ее интересы, почувствует, конечно, значительный пробел в своем научном образовании если не будут знать церковных законов, определяющих его права и обязанности, как члена церкви, – законов подтверждаемых и государственными законами, следовательно, обязательных для него, как подданного нашего государства. Весьма важный отдел нашего гражданского права, именно брачное право православных русских подданных, почти целиком основан на церковных законах, и при том не редко так, что знание этих законов предполагается во всех и каждом, кого они касаются. Например, наш гражданский закон говорит: запрещается вступать в брак лицам, состоящим в таких степенях родства *и* свойства, какие запрещены для брака *церковными законами* – и только. Нужно, значит, знать эти законы. Равным образом наш уголовный кодекс, т. е. действующее уголовное уложение о наказаниях, за многие преступления назначает виновным христианского вероисповедания, наряду с уголовным или исправительным наказанием, и церковное покаяние по правилам своего вероисповедания; значит, опять указывает на практическую важность знания этих правил. Нельзя сказать, чтобы и юрист, не принадлежащий к господствующей у нас, т. е. православной церкви, или вовсе не христианин, не был *практически* заинтересован в знании церковного права. Как русский подданный, он подлежит действию тех государственных законов, которыми определяются отношения иноверцев к подданным православного вероисповедания в делах религиозных, семейных и брачных. Как юрист-практик, он должен знать, по крайней

мере, те церковные законы, которые легко могут понадобиться ему в его практике, например, законы о церковной подсудности; иначе он может взяться за ведение в окружном суде или у мировых судей, таких дел, которые подсудны не им, а духовной консистории**.** Еще пример: юрист-практик нехристианского исповедания легко может явиться в окружном суде ходатаем по имущественным делам церковных установлений, или быть поверенным противной стороны: в том и другом случае ему, конечно, необходимо знать законы о церковных имуществах, о их особенном юридическом характере, о способе их приобретения и пр. Приведенных примеров, кажется, достаточно для того, чтобы видеть, что знание церковного права не лишено интереса для юриста-практика, какого бы он ни был вероисповедания.

§ 10 План курса церковного права

Так как система церковного права может быть построена только из его собственных источников, то необходимым подготовлением к ней должен служить обзор этих источников. В этой вводной части нашего курса мы должны 1) изложить общее учение об источниках церковного права, рассмотреть их различные виды и показать их относительное достоинство; 2) обозреть их историю как в древней Вселенской церкви, так и в русской. Затем в самой системе права нужно различать две главный части: внутреннее и внешнее право церкви. В первой части мы рассмотрим церковное устройство и церковное управление; во второй – покажем отношение церкви к государству и к другим религиозным союзам как христианским, так и нехристианским.

Источники церковного права

1. Виды источников церковного права и их относительная важность

§ 11. Божественное право церкви, как первооснование и критерий ее положительного права

Из понятия о церкви, как божественном учреждении, осуществляющем на земле недостижимые ни в каком другом человеческом союзе цели христианской религии, необходимо следует, что первоисточником основных законов, определяющих ее устройство и деятельность, служит *божественная воля* Основателя церкви, открытая Им последней. Но и сама церковь, как живой организм, поставленный в обыкновенные условия человеческой жизни, уполномочена своим Основателем развивать свое право, сообразно с потребностями времени и места. Кроме того, по своему положению в сфере мирского права, церковь находится в зависимости от государства и от него получает нормы, определяющие ее *внешние* права и отношения. Таким образом, право церкви, по своему происхождению, есть или *божественное* (jus divinum), или *человеческое*, созданное частью самой церковью (внутреннее право), частью государством (внешнее право).

Божественное право, относясь к самому существу церкви и составляя первичные основы ее устройства и деятельности, необходимо для нее во все времена и, значит, имеет характер неизменяемости. Источниками познания этого права служат, прежде всего, *книги священного писания*, в которых содержатся непосредственные откровения божественной воли. Но каноническая важность правил религиозно-общественной идеи, что тоже, церковной жизни, содержащихся в священном писании, не одинакова. На первом плане стоят, конечно, правила, данные церкви Самим ее Основателем или от Его имени -Апостолами, как продолжателями божественного дела устроения церкви. Затем следуют правила церковной жизни и дисциплины, предписанные Апостолами от своего собственного лица и ими же отличенные от правил божественных (1Кор. 7: *12* и 25). Наконец, церковь находит для себя обязательные законы и в книгах священного писания ветхого завета, преимущественно в Моисеевом законодательстве, о котором сам Христос сказал: «Я пришел не разрушить закон, но исполнить» (Матф. 5:17). Действительно, в учении Иисуса Христа и Его Апостолов многие предписания Моисеева законодательства, взятые в их духе и внутренней сущности и очищенные от примеси национально-еврейских элементов, получили значение закона Божия и для христианской церкви. Таковы, например, известные десять заповедей

Моисеева закона, составляющие основание общественной христианской морали и вместе как-бы сокращенный криминальный кодекс церкви. Таковы и некоторые определения Моисеева законодательства, относящиеся к брачному праву (например, законы о родстве и свойстве, как препятствия к браку). Но сам факт нахождения в книгах священного писания тех или других правил, имеющих отношение к внешнему порядку церковно-общественной жизни, еще не решает вопрос о присущем им характере норм божественного, неизменного права. Так, напр., в одном из посланий Апостола Павла содержится правило: «подобает епископу быть единыя жены мужу» (1Тимоф. 3:2); но мы знаем, что по действующему церковному праву для епископов обязательно безбрачие. В объяснение этого нужно сказать, что приведенное предписание Апостола дано было применительно к обстоятельствам времени, когда безбрачных кандидатов на епископство находить было трудно; впоследствии же церковь, как толковательница норм божественного права, в том же самом jus divinum нашла основание для правила, требующего, чтобы епископ был безбрачен. Какой же критерий должно принять для безошибочного суждения о том, что из правил церковно-общественной жизни, содержащихся в священном писании, принадлежит к jus divinum, и что не принадлежит? Таким критерием может служить только ясно выраженное сознание вселенской церкви, что *известное правило или установление имеет свой источник в божественной воле и относится к самому существу церкви*, а не есть только предписание, вызванное исключительными обстоятельствами церкви первенствующей. Отсюда сама собой открывается необходимость другого источника для познания норм божественного права, именно *священного предания.* Под именем священного предания разумеется совокупность правил церковной веры и жизни, полученных церковью от тех же боговдохновенных авторитетов, от которых она имеет и священные писания, но переданных не в письмени, а устно или в непосредственно апостольских установлениях. Указания на этот источник церковного права находятся в самом священном писании. Так, апостол Павел дает верующим наставление соблюдать предания, полученные от него *словесно* или в письмени. И по отношению к преданиям вопрос о том, имеют ли они характер норм божественного права, решается в последней инстанции авторитетом Вселенской церкви. Что она изначала и непрерывно соблюдала как несомненно апостольское предание, как необходимый закон своей жизни, то – бесспорно – должно быть относимо к jus divinum, на ряду с подобными же нормами, содержащимися в священном писании.

Содержание всей совокупности норм божественного права церкви

может быть выражено в следующих общих положениях: 1) Церковь есть непосредственно божественное учреждение, назначенное для осуществления в роде человеческом цели христианской религии – духовного обновления нравственно падшего человечества и воссоединения его с Богом; значит, она имеет божественное право на существование. 2) Как видимое общество верующих во Христа, поставленное в обыкновенные условия человеческой жизни, церковь имеет нужду в определенном внешнем порядке своей земной жизни; значит, она уполномочена своим Основателем устанавливать этот порядок, сообразно своему существу и назначению, и охранят его от возможных нарушений со стороны частного произвола. 3) Для установления и сохранения порядка в каждом человеческом обществе необходима общепризнанная власть: такая власть существует и в церкви: она дана ей вместе с ее бытием и, значит, точно так же, как и сама церковь, имеет характер непосредственно божественного установления. 4) Осуществляя в мире такую жизненную цель, которая указана человечеству не человеческим разумом, а божественным, церковь, как видимый союз людей, существенно отличается от той высшей формы человеческого общежития, которая называется государством и в которой осуществляются естественные жизненные цели людей, как существ разумно-нравственных. 5) Церковь основана на все времена и для всего человечества; но условия ее внешней жизни не всегда и не везде одни и те же. Поэтому она, при осуществлении своей задачи, имеет нужду, а следовательно и право, изменять формы своего внешнего порядка, поскольку этот порядок не связан с самым существом ее, т. е. не имеет прямых оснований в божественном праве. 6) Как видимое общество, поставленное в обыкновенные условия человеческой жизни, церковь имеет нужду в материальных средствах для осуществления своих целей, поскольку эти цели относятся к земной жизни верующих. Другими словами, церковь jure divino имеет имущественную правоспособность, основанную на необходимом требовании ее земного существования.

Из представленного очерка общего содержания норм Божественного права церкви само собой открывается, что нормы эти не имеют характера *юридических* норм в строгом смысле этого слова и в своей совокупности не составляют кодекса положительных церковных законов, раз и навсегда определивших внешний порядок церковной жизни во всех его подробностях. Христос дал Своей церкви только основные черты ее устройства и общее полномочие действовать в мире сообразно своему назначению. Таким образом, нормы божественного нрава служат только

первооснованиями, высшими началами и критериями положительного церковного права, которое ни в каком случае не может стоять в противоречии с ее божественным правом. Это положительное или *человеческое* церковное право, создаваемое самою церковью при содействии государства, возникает и развивается, как и всякое другое положительное право, в двух формах: в форме *законодательства* и в форме *обычая*.

§ 12. Законодательство, как источник церковного права

В силу положительного существа и устройства церкви, *законодательство* естественно составляет самый обильный источник ее права. Органы законодательной власти в церкви даны в самом ее устройстве, в учении о котором они и будут рассмотрены нами. Здесь же мы ограничимся только указанием общих свойств собственно церковного, или канонического законодательства. Во 1-х, в своем *содержании и действии* оно ограничено *чисто церковными делами и отношениями.* Там, где законодательная деятельность церкви переходит за пределы ее непосредственной компетенции, где она своими законами затрагивает отношения чисто гражданские или светские, там всегда предполагается формальное или молчаливое согласие на то со стороны государства, которое, поэтому, в праве видоизменят и вовсе отменят церковные законы, касающиеся дел и отношений гражданских или государственных. Во 2-х, по своему *направлению* законодательство церкви вообще отличается строго консервативным характером. Его развитие обусловлено необходимостью соблюдения единства начал церковной жизни во все времена и при всех обстоятельствах. Наконец, в 3-х, согласно с существом церкви, как союза, основанного на религиозной вере, и держащегося силой убеждения, церковные законы обыкновенно составляются и формулируются не столько в повелительном тоне *законов,* сколько в форме *правил* убеждающих и наставляющих, т. е. действующих на волю через совесть. Отсюда и древнее название *их* – κανόνες, а не leges; отсюда и их своеобразная *санкция,* состоящая в угрозе нарушителям их гневом Божьим, карой небесной или дисциплинарным наказанием, налагаемым самой церковью и состоящим в отлучении от ее общества.

На ряду с каноническим или собственно церковным законодательством, источником права церкви служит и *законодательство гражданское*. Конечно, как *общество религиозное,* существующее jure divino, церковь не может быть *всецело* объектом законодательной деятельности государства. Но как внешний, видимый союз, она стоит внутри мирского правового порядка: ее члены суть вместе и граждане государства. Отсюда само собой следует, что правовые нормы, действующие в данном государстве, простирают свое действие и на церковь, определяют, так сказать, ее правоспособность в сфере мирского общественного порядка и решают вопрос о том, насколько собственно церковные законы имеют силу и в этом *мирском*

(гражданском и политическом) порядке. Словом, все *внешнее* право церкви имеет своим источником положительное гражданское и государственное законодательство. Что же касается *внутренних* церковных дел и отношений то католическая церковь в принципе отвергает возможность определяющего участия здесь государственной власти: она допускает возможность только *признания* государством уже существующих законов внутреннего церковного порядка, созданных самой церковью. Напротив, с точки зрения православного и протестантского церковного права, государственная власть может быть даже непосредственным органом церковного законодательства, т. е. может давать нормы и по внутренним делам и отношениям церкви. Но при этом всегда предполагается, что законодатель сам принадлежит к церкви и действует в строгом согласии с основными и неизменными началами ее собственного права.

§ 13. Обычное право церкви

Законодательство не обнимает всего действующего права церкви; на ряду с этим источником церковного права необходимо признать с таким-же значением и *обычаи.* Обычаем, в юридическом смысле, называется такой образ действий, обязательная сила которого утверждается не на прямом предписании законодательной власти, а на общем убеждении данного социального круга в том, что в известных случаях необходимо держаться именно одного, а не другого образа действий, другими словами – соблюдать одно определенное хотя и не писанное правило. Вся совокупность таких правил и называется *обычным правом.* Существование обычного права в церкви необходимо предположить уже потому, что церковь вообще в своих действиях консервативна и сообразует их с примерами своего прошедшего. И действительно, в источниках канонического права мы находим весьма частые и прямые указания на действие в церкви *обычаев* наряду с законодательными нормами, т. е. *канонами* (1 Всел. соб. пр. 18; 6 Всел. 39; Вас. В. 87 и др.). Правда, в канонах древней церкви слово «обычай» нередко употребляется в смысле *предания*, так, как и тому и другому одинаково присущ признак древности. Но на самом деле обычай и предание – два совершенно различные понятия. Преданием называется то, что церковь, производит от авторитетов, имеющих для нее законодательную власть, именно – от Апостолов; следовательно, предание подходит под понятие нормы *законодательной* (только не писанной), и притом имеющей значение нормы божественного права. Напротив, обычай непосредственно производится жизнью самого церковного общества и, следовательно, принадлежит к нормам человеческого права. Тем не менее, отождествление в наших источниках обычая с преданием допускается не без основания. Только тот обычай может получить в церкви обязательную силу, который: прямо или косвенно утверждается на общепризнанном церковном предании и ни в каком отношении не противоречит этому последнему. Противоречие церковного обычая с несомненным апостольским преданием служило бы доказательством что этот обычай не есть продукт истинно церковного сознания, и такими образом, сам по себе он еще не доказывает действительного существования соответственной ему церковно-юридической нормы. Этой чертой обычное церковное право отличается от права светского, или гражданского. В гражданском праве неписанный закон (или обычай) представляет собой первоначальную

форму права, переходящего потоми в писанные законы. Напротив, церковь со своими божественными правилами, писанными и неписанными (т. е. преданиями), есть институт всецело положительный, жизнь и деятельность которого утверждается на положительных предписаниях закона Божия. Для того, чтобы обычай получил силу церковного закона, от него требуется, во 1-х, чтобы он был *consuetudo rationabilis,* т. е. чтобы не противоречил духу и существу как всей церкви, так и в частности природе того института, которого он касается; во 2-х, чтобы он был *consuetudo legitime praescripta,* т. е. чтобы его существование и действие могло быть доказано *за* более или менее продолжительное время. Если церковный *обычай* удовлетворяет этим требованиям, то он может быть не только *consuetudo praeter legem,* т. е. восполнять пробелы церковного законодательства, но и *consuetudo contra legem,* т. е. ограничивать действие закона и даже прямо заступать его место (отменять его). Объясним это примером. Действующий закон нашей церкви требует, например, чтобы при крещении младенца был один восприемник, лицо одного пола с крещаемым, и ставить этого восприемника в отношение духовного родства к воспринятому и его родителям, а это духовное родство имеет известное юридическое значение, именно в сфере брачного права. Между тем обычай требует, чтобы у каждого крещаемого, как духовно новорожденного, было два восприемника в качестве духовного отца и матери, и обоих этих лиц ставить в отношение духовного родства, как к воспринятому и его родителям, так и между собою. При постоянном соблюдении этого обычая противоположный ему церковный закон действует в брачном праве лишь настолько, насколько церковно-общественное сознание допускает возможность диспенсации (освобождения) от обязательной силы *обычая.*

2. История источников церковного права. Отделение первое. История общего церковного права

§ 14. Деление ее на периоды

Историю источников общего церковного права и их практического употребления в православной Греко-восточной церкви можно разделить на четыре периода, из которых первый простирается от начала христианства до эпохи признания его государственной религией в римской империи при Константине Великом; второй период – от Константина Великого до издания Фотиева номоканона в конце 9 столетия; третий – от конца 9 до половины 15 столетия, или до падения Византийской империи и, наконец, четвертый – от завоевания Константинополя турками до настоящего времени.

Период 1. От основания церкви до Константина Великого

§ 15. Источники церковного права в этом периоде

Первые христианские общины управлялись своими предстоятелями, епископами, по тем нормам, какие даны были в писаниях и преданиях апостольских и которых все держались с неизменной верностью, как общего и необходимого канона церковной жизни и дисциплины. Единство оснований церковного порядка поддерживалось живыми сношениями между отдельными христианскими общинами, которые в своей совокупности сознавали себя, как одно целое, как и одну *вселенскую церковь* (ἐκκλησία καθολική). Внешними центрами этого единства служили те церкви, которые основаны были непосредственно самими апостолами и в которых поэтому другие, позднейшие церкви видели для себя живой образец веры и дисциплины. Такими центрами были: на востоке -церкви *иерусалимская, антиохийская и александрийская,* на западе – *римская.* Но повсеместное действие одних и тех же начал церковной жизни не исключало возможности возникновения в поместных церквях некоторых особенных правовых норм, соблюдавшихся под именем *отеческих преданий* и *обычаев.* Эти особенности, в силу присущего церкви стремления к единству в учении и дисциплине, нередко подавали повод к спорам между отдельными церквами по вопросам, для решения которых не было прямых оснований в общем церковном предании. В таких случаях составлялись церковные соборы (σύνοδοι, concilia) из предстоятелей отдельных церквей, и спорный вопрос решался на основании предания с*тарших* церквей, основанных лично тем или другим Апостолом. Сборные определения *(* ψήφοι συνροδικαὶ, sententiae synodales, s. conciliorum), если дело представляло важность для всей церкви (напр., спор о крещении еретиков, о принятии отпадших от христианства), сообщались в окружных посланиях и другим церквам, предстоятели которых лично не принимали участия в соборных совещаниях. Если такое определение действительно было повсюду принимаемо за правильное, то оно получало значение канона, т.е. общеобязательной нормы. Впрочем, в рассматриваемый период только *догматические* определения соборов достигали *всеобщего* признания; что-же касается чисто дисциплинарных, не имевших прямого отношения к вере постановлений, то действие их обыкновенно ограничивалось только теми пределами, в которых собор был непосредственно компетентен. Потому-то в *те* времена еще не было в обычае называть дисциплинарные определения соборов канонами и давать им редакции строго-формулированных правил, в какой они являются в

следующем, втором периоде. По той же причине мы не имеем от этого периода ни одного соборного дисциплинарного определения, которое вошло бы в состав общецерковного канонического кодекса, т. е. сделалось источником общего церковного права.

Частейшие вопросы церковной дисциплины, не имевшие общецерковной важности, решались отдельными иерархическими лицами в так называемых канонических *ответах* (responsa canonica) или *посланиях* (epistolae canonicae). Такие послания всего чаще писались епископами старших церквей в ответ на вопросы епископов церквей младших, находившихся в известном подчинении своей митрополии. Ответные послания обыкновенно давались на имя лица вопрошавшего и формально не имели для него обязательной силы. Но всеобщее уважение, каким пользовались некоторые из авторов таких посланий, и внутренний авторитет самих ответов, т. е. их строгое согласие с общим духом апостольского предания и соответствие с природой церковных институтов, были причиной того, что в следующем периоде некоторые из канонических посланий, явившихся в рассматриваемое время, получили одинаковое значение с соборными канонами. Словом, судьба этих responsa canonica была та же, что и судьба известных responsa prudentium римского нрава, которые также давались юристами, как частными лицами, но благодаря своему внутреннему достоинству в императорский период получили значение законов, а в эпоху Юстиниановой кодификации составили особую часть законодательного свода, называемую Digesta. Подобно им и responsa canonica, бывшие сначала необязательными частными суждениями по церковным вопросам, впоследствии сделались источниками общего церковного права. От настоящего периода мы имеем в каноническом кодексе нашей церкви по одному посланию трех отцов Восточной церкви, именно: *Дионисия александрийского* († 265) о продолжительности поста перед Пасхой и пр., *Григория неокесарийского* († 270) – о мерах против тех христиан, которые во время нашествия варваров сделались виновными в различных преступлениях против религии и церкви, и *Петра александрийского* († в начале 4 в.) – о том как должно поступать с *падшими*, т. е. отрекшимися от веры во время гонения на христиан воздвигнутого императором Диоклетианом. Но значение источников общецерковного права эти epistolae canonicae получили, повторяю, только уже в следующем периоде.

§ 16. Сборники источников церковного права

Из всех рассмотренных нами норм церковной дисциплины в первые три столетия наибольшим уважением пользовались, конечно, нормы апостольского происхождения, которые содержались как в писаниях, так и в преданиях Апостолов т. е. в их наставлениях данных словом личным примером. Для того, чтобы нормы этого последнего вида не пришли в забвение или не подверглись искажению, уже весьма рано нашли нужным дать и им письменную форму. Так явилась довольно значительная масса *апокрифов*, т. е. таких писаний христианской древности, которые выдают себя за подлинные произведения Апостолов, но на самом деле содержат в себе только их устные предания, да и то не всегда в чистом виде, а некоторые и прямо составлены еретиками. Старший из апокрифов, так наз. Διδαχὴ τῶν δώδεκα Αποστόλων, относится, по всей вероятности, к началу 2-го столетия нашей эры. Здесь от лица Апостолов излагаются разные наставления, касающиеся христианской веры и жизни и, между прочим, содержится нисколько норм церковно-юридических. Этот старший, несколько лет тому назад открытый апокриф[14] , уже к концу 4 века вытеснен был из употребления другим подобным сборником, так называемыми *Апостольскими Постановлениями (* Διδαχὴ τῶν Αποστόλων, Constitutiones apostolicae). В настоящем своем виде Апостольские Постановления состоят из 8 книг, в которых соединены в одно целое три самостоятельных сборника, происшедшее в разные времена и от разных авторов. Первоначальное зерно заключается в первых шести книгах, которые составляли сначала особенный сборник, носивший название: *Наставление Апостольское (* Διδαχὴ τῶν Αποστόλων). Здесь в виде общего, соборного послания Апостолов ко всем верующим излагались наставления, касающиеся различных сторон церковной жизни и дисциплины. К этому сборнику, еще до первого вселенского собора (325 г.), присоединены два других в качестве 7 и 8 книг. Содержание первого сходно с вышеупомянутым «Учением 12 апостолов»; последний (8-я кн.), напротив, имеет характер по преимуществу церковно-юридический, содержа в себе ряд постановлений, изданных, будто бы, от лица каждого из 12 Апостолов, о рукоположении клириков, о правах епископов и других предметах церковной дисциплины. В рукописях эта третья составная часть Апостольских Постановлений, как самостоятельное целое, озаглавливается: «Постановления св. Апостолов о рукоположениях». По форме ее и весь сборник из 8 книг получил название

Апостольских Постановлений, изданных, будто бы, св. Климентом, третьим епископом римским. Так называется все это целое уже в последнем (85) апостольском правиле. Происхождение всех составных частей Апостольских Постановлений относят к концу 3 или к началу 4 в., – словом, к концу первого периода, на следующих основаниях. Во 1-х, церковь представляется здесь еще гонимой языческим (римским) государством (кн. 4, гл. 9: кн. 5, гл. 1; кн, 8, гл. 45; русск. перев. стр. 127, 130, 302), а известно, что именно в первые три столетия она нисколько раз подвергалась кровавым гонениям со стороны римского государства, видевшего в ней вредную секту. Во 2-х, догматическое учение церкви в Апостольских Постановлениях формулировано так, как требовала полемика церкви против ересей, возникавших в первые три столетия (в особенности против гностицизма), но здесь нет еще указаний на арианскую ересь, осужденную первым вселенским собором (в 325 году). В 3-х, церковные писатели 4 века говорят об Апостольских Постановлениях, как общеизвестной книге, и, хотя не причисляют ее к каноническим, однако рекомендуют для чтения в церквях (Афанасий александрийский, Епифаний кипрский и 85 ап. правило). Все эти свидетельства принадлежат церкви Восточной, в которой произошел и исключительно потреблялся сборник Апостольских Постановлений. Но и на востоке сборник этот подвергся строгой цензуре со стороны пятошестого или трулльского собора (691 года), который во 2-м своем правиле отверг Апостольские Постановления, как поврежденные еретиками. Тем не менее, составители греческих церковно-юридических или канонических сборников и после трулльского собора продолжали пользоваться Постановлениями, именно 8-ой книгой, в которой, как уже сказано, всего более содержится канонического материала. Отрывки из этой книги, через посредство греческого номоканона, вошли и в нашу Кормчую под именем правил верховных Апостолов Петра и Павла и всех 12-ти Апостолов (Кормч. гл. 2 и 3; ср. Ап. Пост. кн. 8, гл. 32, 33 и 46). По строгому смыслу трулльского правила и эти отрывки, хотя в них нет ничего еретического, не имеют канонического значения. Они действительно, и не приняты в новую русскую редакцию канонического кодекса восточной церкви, в так наз. «Книгу Правил». Но как исторический памятник, Апостольские Постановления в целом их составе имеют громадную важность. Они представляют нам полную и живую картину церковной жизни и дисциплины в первые три столетия нашей эры.

В тесной связи с Ап. Постановлениями стоит другой апокрифический сборник уже чисто канонического содержания, так называемые *Правила*

Апостольские (Κανόνες τῶν ἁγίων Αποστόλων). Произошел этот сборник несколько позднее Постановлений, как видно из того, что в последнем (85-м) апост. правиле упоминаются уже 8 книг Апост. Постановлений. Поэтому и буквальное сходство, в некоторых пунктах, правил с Постановлениями должно быть объясняемо так, что последние служили источником для первых, а не наоборот (Ср. Ап. Пост. 3, 20. 8, 4, 27 и правила 1 и 8 и др.).

Нет сомнения, что значительная часть Ап. правил содержит в себе нормы, сохранявшиеся в церковной практике от времен апостольских. Но нельзя отрицать и того, что некоторые из них принадлежат временам гораздо позднейшим. Таково, например, 30-е правило, запрещающее домогаться епископства при помощи светских властей, или 37-е правило, предписывающее, чтобы в каждой провинции дважды в год собирались церковные соборы: ясно, что и то и другое правило могло произойти только в те времена, когда церковь вступила уже в союз с римским государством, т. е. при первых христианских императорах, или, что тоже, не раньше половины 4 века. Вероятно, около конца того же столетия произошел и сам *сборник* Апостольских Правил, как письменный памятник. Весьма загадочно и знаменательно одно обстоятельство: почти буквальное сходство некоторых апостольских правил с постановлениями антиохийского собора 341 г.[15] Как объяснить это сходство: собор ли пользовался уже готовым сборником Апостольских Правил или наоборот – автор этого сборника черпал свой материал, между прочим, из постановлений названного собора? Если мы допустим первое, то останется совершенно непонятным, почему собор, пользуясь источником, который прямо производил себя от Апостолов, ни разу не указал и даже ни единым словом не намекнул на столь авторитетное основание своих постановлений. Напротив, составитель сборника Ап. Правил, несомненно антиохийский клирик (см. 37 правило, где употреблены сиро-македонские названия месяцев), мог иметь свои, вполне понятные, побуждения к тому, чтобы обратить постановления собора своей отечественной церкви в правила самих Апостолов. Подобно Ап. Постановлениям, сборник Правил Апостольских образовался из разновременных составных частей. Первоначально он содержал в себе первые 50 правил, после которых в старших рукописях стоит особый эпилог, показывающий, что тут, когда-то был конец всего сборника. В таком же виде и составлен сборник этот в конце 5 века переведен был с греческого языка на латинский римским аббатом Дионисием Малым. Но уже во второй половине следующего столетия *антиохийский* пресвитер Иоанн Схоластик, автор

систематического сборника церковных канонов в 50 титулах, знал все ныне принятые Восточной церковью 85 апостольских правил. Если, таким образом, и этот дополненный состав Ап. Правил впервые встречается нам в каноническом сборнике *антиохийского* происхождения, то здесь же, по всей вероятности, произошли и последние 35 правил, известные под тем же именем. Первый несомненный след существования сборника Апостольских Правил и употребления их в церковной практике встречается в постановлении константинопольского собора 394 года. Собор этот прямо ссылается на правила апостольские, имея в виду, по всей вероятности, 74-е правило. Но замечательно, что председатель этого собора, патриарх Нектарий, был родом из Тарса, который находился тоже в *анитохийской* церковной области.

Судьба Апостольских Правил была не одинакова на востоке и западе. Латинский переводчик их Дионисий Малый в предисловии к своему переводному каноническому сборнику прямо заявляет, что в его время правила эти, еще не пользовались общим признанием и не считались подлинно апостольскими. Да и в оглавлении самого греческого сборника они надписывались οί λεγόμενοι τῶν Αποστόλων – «так называемые апостольские». Вскоре, именно в первой четверти 6 в., они подверглись на западе формальной проскрипции, будучи отнесены римским собором при папе Геласии к числу апокрифических и подложных. Впрочем, этот соборный суд не имел решающего влияния на дальнейшую судьбу Апост. Правил на западе. Благодаря тому обстоятельству, что канонический сборник Дионисия Малого, содержавший в себе перевод Ап. Правил, вошел на западе во всеобщее употребление, и сами эти правила сделались там источником общего церковного права. Не сразу установился авторитет этих правил и на востоке. Иоанн Схоластик, как *антиохиец*, принял их в свой упомянутый сборник без всякой оговорки. Но неизвестный автор несколько позднейшего греческого номоканона в 14 титулах, составленного в Константинополе в начале 7 в., принимает те же правила с такими же оговорками, как и Дионисий Малый, именно выражается о них: «так называемые апостольские» и прямо заявляет, что некоторые считают их сомнительными *(* εί καί τιες αὐτοὺς ἀμφιβόλους ἠγήσαντο). Только в конце 7 в. трулльский, 6-й всел. собор (691 г.), отвергший, как мы видели, Апост. Постановления, формально включил в число общих источников церковного права и 85 апостольских правил, назвав их «преданными нам именем св. Апостолов» *(* παραδοθέντας ήμῖν ὀνόματι τῶν ἁγίων Αποστόλων), значит – и он не смотрел на них, как на подлинное произведение Апостолов, хотя и поставил их, по примеру существующих канонических

сборников, на первое место в ряду источников церковного права. Такое место они удерживают в каноническом кодексе восточной церкви и до настоящего времени.

О гражданских или светских источниках церковного права в рассматриваемом периоде, конечно, не может быть и речи, так как в первые три столетия государство или игнорировало церковь, или формально относило ее в разряд collegia illicita и преследовало христиан кровавыми казнями.

Период 2. От эпохи признания христианства государственной религией до издания Фотиева номоканона

1. Источники церковного права в этом периоде

§ 17. Источники церковного происхождения: соборные каноны и канонические послания

С эпохи признания христианства, при Константине Великом, господствующей религией в римской империи начинается новый и самый блистательный период развитая церковного права, – период, который по всей справедливости должен быть назван *периодом образования общецерковного или вселенского канонического кодекса*. В этот период церковь, покровительствуемая государством, могла беспрепятственно заняться развитием и устройством своего внутреннего порядка и дисциплины. Главным органом этого развитая являются теперь *соборы,* получившие уже характер правильного института. Принято было за правило, чтобы в каждой церковной области местные епископы дважды или, по крайней мере, однажды в год собирались, по приглашению своего *митрополита* (епископа главного города провинции), на собор для обсуждения общих дел и решения вопросов, вызываемых местной церковной жизнью и практикой. (См. апост. пр. 37; ник. 1 соб. 5; антиох. 20; халкид. 19; трул. 8). Определения этих областных соборов, первоначально и сами по себе, были обязательны только для церквей той области, где собор являлся высшей церковной инстанцией. Но так как основания церковной жизни и дисциплины повсюду были одинаковы, то нет ничего удивительного в том, что правила некоторых областных соборов, соединенные для удобства местной практики в один сборник, мало по малу приняты были и в других церковных областях и таким образом делались источниками общего церковного права и без формального признания их в этом качестве. Такое значение получили в настоящем периоде правила следующих семи областных соборов 4 и 5 столетий: *анкирского* (314 г.), *неокесарийского* (314), *антиохийского (341), сардикского* (344), *гангрского* (362–370), *лаодикийского* (343–381) и *карфагенского* (419). Пять из этих соборов были греческие, один (сардикский) смешанный – из греческих и латинских епископов и один – чисто латинский (карфагенский). Правила пяти греческих соборов получили общецерковное признание благодаря тому обстоятельству, что они вскоре после их издания соединены были в одном сборнике, который быстро распространился по востоку и в продолжение 5-го века стал известен в разных переводах и на западе. Правила сардикского собора, на котором как сказано, присутствовали латинские и греческие епископы, одновременно редактированы были на том и другом языке, но так, что оба

оригинала оказываются не всегда согласными между собой. Понятно, что в западной церкви принят был латинский оригинал, в восточной – греческий. Определения карфагенского собора 419 г. представляют собственно свод определений всех предыдущих африканских соборов. В римской и потом во всей западной церкви они получили признание благодаря тому, что в конце 5 в. приняты были в канонический сборник Дионисия Малого, на Востоке же они стали известны в конце 6 или в начале 7 в., когда здесь появился греческий перевод их, принятый в канонический кодекс греческой церкви.

Кроме *обыкновенных* областных или поместных соборов, периодически собиравшихся в каждой провинции в настоящий период были еще *чрезвычайные* соборы, на которые, по приглашению самих императоров (теперь уже христианских), являлись представители всех поместных церквей и которые поэтому получили название *вселенских (* σύνοδοι οἰκουμενικαί). Они составлялись обыкновенно по поводу возникновения в церкви ересей, для их осуждения и формального установления общецерковной веры, в противоположность еретическому учению. Настоящему периоду принадлежать все общепризнанные вселенские соборы, которых было семь:

1.Никейский 1-й в 325 г.
2.Константинопольский 1-йв 381 г.
3.Ефесский в 431 г.
4.Халкидонский в 451 г.
5.Константинопольский 2-йв 553 г.
6.Константинопольский 3-йв 680 г.
7.Никейский 2-й в 787 г.

Нужно, впрочем, заметить, что только *догматические* определения этих соборов, т. е. те, в которых осуждались ереси и устанавливалось общецерковное учение, получили бесспорное признание во всей церкви. Не то было с дисциплинарными постановлениями, с канонами вселенских соборов. Только 20 правил 1-го вселенского собора сразу и повсюду приняты были, как непререкаемые церковные законы. Напротив, в отношении к правилам остальных соборов вселенских между востоком и западом не было полного согласия. Так, восточная церковь знает 8 правил 2-го вселенского собора, а западная – только 4, и в том числе отвергает 8-е правило, которое ставит константинопольского епископа, *как столичного*, по преимуществам чести, на равную степень с римскими. Под именем правил 2-го вселенского собора, ефесского, приняты были той и другой церковью совершенно различные отрывки из

актов этого собора. А на халкидонском, 4 вселенском соборе имел место даже формальный протест папских легатов, повторенный и самим папой Львом 1, – протест против определения (пр. 28), которым константинопольский епископ совершенно приравнивался, по правам власти, римскому. Результатом протеста было то, что римская церковь приняла в свой канонический кодекс только 27 правил халкидонского собора. Что касается 5-го и 6-го вселенских соборов, то они занимались решением только догматических вопросов и не издали никаких дисциплинарных определений или канонов. Для восточной церкви этот недостаток восполнен был особым константинопольским собором, созванными в 691 году императором Юстинианом II. Собор этот, как дополнение 5-го и 6-го вселенских соборов, называется у греков *пятошестым (* πενθέκτη) [16] , а по месту своих заседаний в дворцовой зале, так наз. *трулле (* τροῦλλου) – *трулльским.* Западная церковь не признает за его правилами вселенского значения, во-первых, потому, что на нем не было ее представителей, т. е. папских легатов; во-вторых, потому, что некоторые из его постановлений прямо направлены против обычаев и практики римской церкви (см., пр. 18, 55 и 73). Впрочем, значительная часть правил трулльского собора (общее число их 102), благодаря переводу их на латинский язык и принятия в состав частных канонических сборников, находившихся на западе в преимущественном употреблении, сделались источником общего церковного права; в этом качестве они приводятся и в Декрете Грациана, составляющем первую часть католического Corpus juris canonici. Наконец, правила 7 вселенского собора, 2-го никейского, на котором присутствовали и папские легаты, формально приняты в римской церкви только в конце 9 века, когда они, вместе со всеми деяниями этого собора, переведены были на латинский язык, по приказанию папы Иоанна VIII, библиотекарем его Анастасием.

Наряду с источниками *общего* церковного права, которые содержались в правилах, рассмотренных нами областных и вселенских соборов, настоящий период представляет еще огромную массу местных источников, каким принадлежат: 1) определения всех других областных или провинциальных соборов и 2) канонические послания единоличных церковных авторитетов. Некоторые из этих источников получили общее признание на востоке, другие – на западе. Так, упомянутый нами трулльский собор 691 г. относит к числу общих источников канонические послания 12-ти отцов греческой церкви 3, 4 и 5 вв.[17] На западе из числа местных источников особенно выделялись знаменитые epistolae decretales римских пап. Уже в 5 веке эти epistolae имели здесь одинаковое значение с

соборными канонами и составляли необходимую принадлежность каждого канонического сборника, составленного с целью обнять все действующее право церкви.

Постепенное обособление востока и запада в признании источников своего церковного права и почти непрерывные споры между епископами старого и нового Рима (Константинополя) из-за прав власти кончились во второй половине 9 века открытым и формальным расколом обеих церквей. Поводом к этому послужило дело знаменитого патриарха Фотия, возведенного на кафедру императором Василием Македонянином на место изверженного Игнатия. Папа Николай I протестовал против такого вмешательства государственной власти в дела церкви. Но этому делу в Константинополе собирались три собора: первый, так наз. *двукратный,* в 861 году, на котором в присутствии и при участии папских легатов, Фотий был утвержден на своей кафедре, а Игнатий объявлен низложенным; второй в 869 г., на котором, по настоянию папы, отменены были постановления предыдущего собора и патриархи поменялись своею участью; третий – 879 г., известный под именем *собора в храме св. Софии*, на котором, под председательством Фотия, восстановленного в своем достоинстве, дело опять поставлено in statu quo. Каждый из этих соборов издавал каноны, составленные в интересах той или другой из спорящих сторон. Римская церковь признает собор 869 г. за в*осьмой* вселенский и, значит, ставит его правила в ряд общих источников церковного права. Напротив, восточная церковь придает каноническое значение только правилам первого и третьего соборов, составлявшихся по делу ее великого патриарха. С этого времени восток и запад уже ни разу не встречаются в признании одних и тех же источников канонического права. Запад пошел в направлении, указанном Лжеисидором; восток навсегда остался со своим каноническим кодексом, образовавшимся в период вселенских соборов.

§ 18. Гражданские законы, как источник церковного права в настоящем периоде

Вступив в настоящем периоде в союз с государством, церковь естественно должна была получить еще новый и обильный источник своего права *в законодательстве христианских императоров*. Этому законодательству предстояла нелегкая задача – согласить церковный порядок с государственным, гражданским, который был насквозь проникнут старым, языческим духом, и вместе с тем открыть возможно больший простор преобразующему влиянию церкви на жизнь общества, воспитанного в духе другой религии или без всякой религии. Действуя в этом направлении, византийские императоры в своих законах по делам церкви 1) давали свою санкцию соборным определениям или канонам, которые вследствие того получали значение государственных законов; 2) восполняли пробелы собственно церковного законодательства, почерпая материал для таких законов большей частью из обычного права церкви; 3) расширяли пределы церковной юрисдикции предоставляя ведению епископов многие дела чисто гражданские (преимущественно дела, касающиеся союза брачного и семейного); 4) оказывали церкви самое широкое покровительство в сфере имущественного права, предоставляя ей здесь разные привилегии и отдавая в ее руки все дела общественной благотворительности; 5) определяли внешние права и обязанности клира, как особого состояния в государстве: 6) охраняли единство церкви, преследуя ереси и расколы, как государственные преступления. Все эти действия законодательной власти в Греко-римской империи вытекали из того принципа, что церковь и государство, как тело и душа, составляют один организм, и что между ними должно быть постоянное взаимодействие для общего блага. Этот принцип ясно высказан и довольно последовательно проведен в церковном законодательстве Юстиниана, которое поэтому как-бы ассимилировалось с церковным правом в греческих номоканонах. Сомнение в обязательной силе императорских законов для церкви могло возникнуть только в случаях, когда эти законы противоречили канонам. Но в Юстиниановом законодательстве случаи такой коллизии весьма редки, ибо законодатель, по собственным его словам (в одной из новелл), «не стыдился согласовать свои законы с соборными канонами». Притом же, судя по характеру и содержанию многих церковных законов Юстиниана, надо предположить, что они изданы были по предварительному совещанию с теми духовными

иерархами на имя которых были адресованы в виде рескриптов. Впрочем, в 131 новелле Юстиниан высказал общий руководящий принцип, по которому гражданские законы должны быть бессильны против церковных догматов, т. е. определенных церковью пунктов христианского вероучения, но могут отменять дисциплинарные постановления соборов, т. е. их каноны, когда того требует общее благо. Пример такой отмены находим в 137 новелле, предписывающей, чтобы областные церковные соборы собирались не дважды в год, как велят древние церковные каноны, а однажды, что принято и на двух последних вселенских соборах (трул. 8: 7 всел. 6).

Юстиниан был вместе и кодификатором всех государственных законов по делам церкви, изданных как его предшественниками, так и им самим: законы эти изложены в первых 13 титулах его Кодекса (т. е. сборника императорских конституций) и потом дополнены его новеллами. Не мало законов по делам церкви издано и позднейшими византийскими императорами, например, Ираклием, четыре новеллы которого приняты церковью, как важное дополнение к церковным законам Юстиниана.

Наряду с законодательством христианских императоров для церкви не потеряло практического значения и древнее классическое римское право. Оно не только оставалось основанием, на котором решались *в духовных* судах дела гражданские, предоставленные ведомству церкви (например, дела о завещаниях духовных лиц или в их пользу, о легатах ad piam causam, т. е. об отказах с благотворительной целью, об условиях брачного договора и т. п.), не только служило нормой для канонического процесса, но и в *гражданских* судах принималось за основание при решении дел, касающихся гражданских прав церкви (например, по вопросам о способах приобретения имуществ церковными установлениями, о давности по отношению к церковным имуществам, об освобождении рабов в церкви и проч.). Что касается, в частности западной, римской церкви, то она в настоящем периоде явилась даже нарочитой хранительницей сокровищ римского права среди варварских народов, разрушивших западную римскую империю. Церковь эта не только сама руководствовалась в своих гражданских делах и отношениях римским правом (ecclesia jure romano vivit), игнорируя местные варварские обычаи и законы, но и могущественно содействовала принятию римского права во всех новых западно-европейских государствах.

2. Опыты кодификации источников церковного права

§ 19. Общие замечания о них

Понятно, что из всех до сих пор рассмотренных нами источников церковного права должна была составляться весьма значительная масса церковно-правового материала. С тем вместе открылась потребность в составлении специальных сборников, которые бы облегчали практическое употребление столь многочисленных и разнообразных источников. По своему содержанию сборники эти разделяются *на чисто канонические* (содержащие в себе исключительно церковные каноны), *чисто гражданские* (содержание в себе только государственные законы по делам церкви и отрывки из источников римского права, насколько оно пригодно было для церкви и *смешанные* (в состав которых входили источники и церковного и государственного происхождения). Рассмотрим в отдельности важнейшие сборники, относящиеся к этим трем категориям.

1. Сборники чисто канонические

§ 20. Постепенное образование основного канонического кодекса и его состав

Канонические сборники, происшедшие в настоящем периоде, были делом частных и большей частью неизвестных лиц. Тем не менее они имели весьма важное значение в истории церковного права. Благодаря им, постановления многих областных соборов, первоначально обязательные только на месте своего происхождения, сделались источниками общего церковного права. Объясняется это тем, что основания церковной жизни и дисциплины повсюду были одинаковы, – следовательно, и церковные правила, изданные в одной местности, оказывались вполне пригодными и для другой, тем более, что в начале настоящего периода число писанных правил в каждой церкви было еще очень ограничено. Таким образом, соединение в одном сборнике правил нескольких соборов, хотя бы и местных, оказывалось делом, существенно важным для церковной практики не только там, где произошли эти правила и их сборники, но и в других церковных областях. Первый опыт частной кодификации соборных канонов сделан был на греческом востоке, в Малой Азии, именно – в Понтийском диоцезе. Правила бывших там в 314 году двух соборов: анкирского и неокесарийского, вероятно – вскоре после их издания, соединены были кем-то так, что из них составилось как бы одно целое: правилам обоих соборов дана одна продолжающаяся нумерация. Этим надолго определился способ изложения соборных канонов и в позднейших сборниках. Первое прибавление указанный двухчастный сборник получил в 20 правилах Никейского собора, бывшего в 325 году. Так как это был собор вселенский, то его правила, хотя и позднейшие, войдя в канонический сборник Понтийского диоцеза, были поставлены здесь на первом месте, выше анкирских и неокесарийских, о чем и замечено в надписании правил всех трех соборов, с указанием на их хронологическое отношение; но первоначально принятый способ счета правил был удержан и теперь, т. е. правила анкирского и неокесарийского собора не считались отдельно от никейских, а следовали за ними с продолжающимся счетом, так что после 20 правил Никейского собора, 1-ое правило анкирского считалось 21-м и так далее – до последнего правила *неокесарийского* собора. В продолжение 4 и 5 вв. описанный сборник пополнился правилами других греческих соборов поместных и вселенских, именно: гангрского, антиохийского, лаодикийского, константинопольского 1 (вселенского

2) и ефесского (вселенского 3). 0тсутствие в этих прибавлениях строго-хронологического порядка доказывает, что они делались в разных местах, в разные времена и разными лицами. С другой стороны, эти разновременные и разномастные прибавления к составу первоначального канонического кодекса ясно указывают на то, что он постепенно входил в общее церковное употребление. В 451 году по этому кодексу несколько раз были читаны правила прежних соборов на 4 вселенском халкидонском соборе, который в первом своем правиле дал и общее подтверждение всему *содержанию* сборника[18]. Из цитат, приведенных в актах этого собора, видно, между прочим, что правила позднейших соборов приписывались к составу первоначального канонического сборника по принятой в нем методе, т. е. без особого счета для правил каждого собора, а с одной общей нумерацией. Такой же точно сборник в конце 5 века был в руках у римского аббата Дионисия Малого, который, по просьбе Салонского (в Далмации) епископа Стефана, перевел его на латинский язык. Из перевода видно, что в греческом оригинале содержались под одной общей нумерацией правила семи восточных соборов (никейского, анкирского, неокесарийского, гангрского, антиохийского, лаодикийского и Константинопольского 1-го); общее число этих правил было 165. К этому составу своего оригинала Дионисий прибавил из других греческих источников, и уже с особой нумерацией, 50 правил Апостольских и 27 правил халкидонского собора. Первые он поместил во главе своего перевода, а последние – вслед за правилами вышепоименованных греческих соборов. В самом же конце Дионисиева сборника стоят, в латинском оригинале, правила двух западных соборов: сардикского (344 г.) и карфагенского (419 г.). Таким образом, Дионисий был не только переводчиком готового греческого кодекса, но и новым его редактором, включившим в этот кодекс источники и греческого и латинского происхождения. Тот же Дионисий, по поручению папы Гормизды († 523), совершил и другой, замечательный труд: составил сборник только общепризнанных церковных правил, параллельно на греческом и латинском языках. Сборник этот не дошел до нашего времени. От него сохранилось только обращенное к папе предисловие, из которого видно, что в этом сборнике не нашли места Правила Апостольские, которые, как мы видели, до Дионисия вовсе не были известны на западе и еще при папе Геласии († 496) прямо отнесены были к числу апокрифов, затем – правила сардикского собора, греческий текст которых, очевидно, не был известен Дионисию и наконец – правила карфагенского собора, существовавшие тогда только в латинском

оригинале. Понятно, почему этот сборник утратился и, вероятно, весьма рано. Он был непригоден для практики, так как не обнимал всего действующего права ни латинской, ни греческой церкви. Практика требовала, напротив, чтобы к кодексу общепризнанных канонов присоединялись источники местного церковного права, т. е. такие, действие которых ограничивалось, по крайней мере – первоначально, только местом их происхождения. Так образовались местные редакции общецерковного канонического кодекса. Из них особенно замечательны, в историческом отношении, следующие три: *римская, испанская* и *греческая.*

§ 21. Местные редакции канонического кодекса – римская и испанская; сборник Лжеисидора

Кодификатором особенных источников канонического права *римской* церкви был вышеупомянутый Дионисий Малый, переводчик правил общепризнанных греческих соборов. В дополнение к этому переводу он, по просьбе римского пресвитера Юлиана, составил особый сборник папских декреталов, т. е. канонических решений и посланий римских пап, начиная с Сириция (385–398) и оканчивая Анастасием II (496–498). Сборник этот, вскоре после его издания, присоединен был к первому, переведенному Дионисиеву сборнику и вместе с ним получил на западе всеобщее признание. В 774 году тот и другой сборник, как одно целое, с прибавлением разных позднейших источников, послан был папой Адрианом I в дар франкскому королю Карлу Великому (сделавшемуся впоследствии западным императором) и через это получил во франкской церкви такое значение, что уже в 9 в. местные соборы и королевские сеймы называли его не иначе, как Codex canonum.

Кодекс *испанской* церкви получил окончательную редакцию около половины 7 столетия. Он обыкновенно называется Исидоровым, но имени св. Исидора Севильского († 636), которому неправильно приписывалось его составлениее. По своему составу испанский канонический кодекс сходен с римским, как он редактирован Дионисием Малым, именно: в первой части содержит источники общего церковного права, т. е. правила уже известных нам греческих соборов, но не в Дионисиевом переводе, а в другом, так наз. Исидоровом, затем правила сардикского и карфагенского соборов в латинском оригинале, и наконец – постановления местных испанских и соседних галльских соборов. Вторая часть содержит в себе Дионисиев сборник папских декреталов с разными дополнениями. Мнение, что редакция испанского канонического кодекса принадлежит св. Исидору Севильскому, утверждается только на том обстоятельстве, что предисловие к этому кодексу читается и в сочинении Исидора, так наз. Этимологиях.

Испанский канонический кодекс преимущественно важен в том отношении, что он послужил основанием для знаменитого сборника Лжеисидоровых декреталов. Появление этих подлогов объясняется тем преобладающим значением, какое имели на западе папские epistolae decretales сравнительно с другими источниками церковного права. Власть папы в то время была уже такова, что его голос имел решающее значение

для всего христианского запада не только в вопросах дисциплины или права, но и самого вероучения. В сборнике Лжеисидора находится около ста подложных декреталов, приписанных большей частью папам первых двух столетий нашей эры, и несколько других подложных статей, например – дарственная грамота Константина Великого, будто бы данная папе Сильвестру, когда названный император переносил столицу из Рима в Константинополь. В грамоте говорится, что император оставляет Рим и Италию для того, чтобы отдать эту старую столицу и ее территорию римскому первосвященнику, подле которого неприлично быть светскому государю. Кроме этих подлогов, и текст подлинных источников, содержавшихся в названном сборнике, тенденциозно искажен для согласования их с подложными. Подлог иногда до того груб, что трудно понять, как могли не заметить его грамотные современники, сколько-нибудь знакомые с историей церкви. Так, например, составитель декреталов, приписанных папам первых трех столетий, ставит этих пап в переписку с такими лицами, которые жили после них спустя несколько столетий, или заставляет их приводить места св. писания по латинскому переводу –*вульгата*, принятому западной церковью не ранее 5 века. Очевидно, умы современников были уже подготовлены к принятию этих подлогов за подлинные источники канонического права древней церкви, то есть за произведения тех авторитетов, имя которых носили на себе вымышленные декреталы. Позднейшие составители канонических сборников, вошедших в общее употребление на западе, например – Грациан, автор известной нам системы западного церковного права – Декрета, принятого болонской юридической школой за Corpus juris canonici, черпали из Лжеисидора свой материал без всякого разбора и таким образом возвели его вымыслы в незыблемые основания, на которых прямо или косвенно утверждается все средневековое право католической церкви. Только в 15 столетии, когда на западе появился дух критики, возникло сомнение в действительной принадлежности некоторых декреталов папам, которым усвоил их Лжеисидор, и это сомнение после неумолимой научной критики, какой подвергнуть был весь сборник реформатским ученым Блонделем, сделалось общим убеждением. Теперь и самый ярый ультрамонтан – католик не решится поднять голос за Лжеисидора. Но когда подлог сделался очевиден и непререкаем, то католические теологи и канонисты, усиливаясь спасти честь своей церкви, стали доказывать, что вымыслы средневекового компилятора, как человека частного и даже неизвестного, не имели того громадного влияния на социальное положение и на всю систему канонического права

католической церкви, какое им приписывают; что Лжеисидор не сам создал средневековые церковно-юридические и политические воззрения, а строил свою систему большей частью уже из готового материала и в своих личных вымыслах выражал только то, что уже было общим убеждением эпохи. Тут, надо сознаться, есть доля правды: подлог не весь принадлежит Лжеисидору, многое он нашел уже готовым; но не нужно забывать общей тенденции автора, которая побуждала его тщательно собирать доселе разрозненный материал в одно громадное целое, пригонять все к одной общей идее, ради которой он не задумывается в одном месте прибавить, в другом изменить смысл подлинных источников, в третьем, наконец, дать полную волю своей фантазии. Словом, Лжеисидор возвел свои и чужие вымыслы в грандиозную систему, которая должна была могущественно импонировать на ум средневекового человека, в особенности с того времени, когда западные соборы и сами папы стали пользоваться, подложными декреталами, как несомненно подлинными. Первый пример ссылки на подложные декреталы, заключающееся в Лжеисидоровом сборнике, встречается в актах *суассонского* собора 853 года: этим приблизительно определяется время происхождения сборника. Затем, на те же самые подложные декреталы ссылался во 2-ой половине 9 столетия папа Николай I в своих спорах с Константинопольским патриархом Фотием.

Отечеством Лжеисидора была, несомненно, Франкская империя. Это доказывается, во 1-х, примерами первоначального употребления подложных декреталов в актах франкского суассонского собора; во 2-х, их латынью, которая обилует галлицизмами; в 3-х, их источниками, которые или прямо произошли во франкском королевстве, или там исключительно употреблялись. То обстоятельство, что Лжеисидор 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 чтила и Франция. Но кто был сам этот таинственный фабрикатор, это до сих пор остается и, кажется, навсегда останется загадкой. Неодинаково определяется учеными и цель Лжеисидорова сборника с его подлогами. Данные для решения этого вопроса, заключающиеся в самом содержании компиляции, состоят в следующем: во 1-х, автор решительно и во многих местах отрицает право светской власти судить епископов и вообще лиц духовных; во 2-х, ослабляет власть над епископами не только государей, но и ближайших

органов высшей духовной администрации (митрополитов, примасов и проч.) и подчиняет их непосредственно папе; в 3-х, предоставляет каждому клирику право апеллировать на приговоры компетентных судебных инстанций к папскому престолу, а последнему – безграничное право отменять эти приговоры. Отсюда, в связи с обстоятельствами того времени, при которых указанные пункты в содержании лжеисидоровой компиляции представляли жгучий жизненный интерес, заключают, что ближайшая цель всех подлогов состояла в эмансипации епископов от светской и митрополичьей власти через непосредственное подчинение их папе. Таким образом, возвышение папской власти, вероятно, не было прямой целью фальсификатора; но история, хотя бы вопреки его личному намерению, обратила его труд в могущественное средство для достижения *именно этой цели.* Основная мысль сборника о превосходстве духовной власти над мирской и есть именно тот краеугольный камень, на котором утверждалось духовно-материальное владычество пап над средневековым западным христианским миром. Все дальнейшее развитие церковного права на западе определялось в своем направлении теми началами, которые положил Лжеисидор.

§ 22. Канонический кодекс Греко-восточной церкви: свод церковных правил

1. Схоластика и Σύνταγμα κανονικόν

Перейдем теперь к истории наиболее для нас важного канонического кодекса восточной или *греческой* церкви. Первоначальный состав и постепенный рост этого кодекса до 5 столетия, когда он явился в латинских переводах, нам уже известен. Это был хронологический сборник общепризнанных соборных правил, подтвержденных уже в первом правиле четвертого вселенского собора, или халкидонского, который, как мы видели, и сам пользовался этим сборником. Во времена Юстиниана, т. е. в 6 в., этот кодекс общего церковного права получили и на востоке такую редакцию, которая давала ему характер *местного*, греческого церковного кодекса. Автором этой редакции был антиохийский пресвитер Иоанн, по образованию и первоначальной профессии адвокат (отсюда его прозвание – Схоластик), а с 557 г. патриарх Константинопольский. По примеру какого-то неизвестного нам лица, составившего *систематический* сборник канонов в 60 титулах, который не дошел до нашего времени, Иоанн Схоластик сделал такой же, т. е. систематический свод общепризнанных церковных правил, разделенный; на 50 титулов, и дал ему такое надписание: Συναγωγὴ τῶν θείων καὶ ἱερῶν κατόνωυ εἰς πεντήκοντα τίτλους διηρημένη. В начале этого свода, после предисловия, помещен полный перечень источников, из которых он составлен, именно: правила Апостольские (в количестве 85-ти), правила 9-ти греческих соборов (четырех вселенских и шести поместных: анкирского, неокесарийского, гангрского, антиохийского и лаодикийского) и правила сардикского собора в *греческом* оригинале, неизвестном Дионисию. К этим общепринятыми источниками Иоанн Схоластик впервые прибавил *два канонические послания отца греческой церкви* Василия Великого, разделив их на 68 правил. Эта прибавка и сообщила прежнему каноническому кодексу греческой церкви *местный* характер, так как канонические послания отцов восточной церкви так же остались неизвестными на западе, как на востоке были неизвестны декреталы римских пап. Свод Схоластика несомненно имел весьма обширное и продолжительное употребление в греческой церкви. Он был известен и на западе даже в 9 веке. По крайней мере, на него ссылался папа Николай I в письме к патр. Фотию в доказательство того, что грекам должны быть известны правила сардикского собора, благоприятные папской власти, ибо они содержатся в греческом своде канонов в 50 титулах. Не потерял своего значения труд

Схоластика и после издания знаменитого греческого номоканона в 14 титулах, – напротив, нередко присоединялся к этому последнему и, вероятно, вместе с ним переведен был на славянский язык в эпоху обращения Моравов и Болгар в христианство, т. е. во второй половине 9 века. Существуют переводы Схоластикова сборника и на языки других народов, принявших христианство от греков (например, перевод сирийский).

После Схоластика, но еще до трулльского собора 691 года, появился в Константинополе новый сборник канонов: Σύνταγμα κανονικόν, разделяющийся в формальном отношении на две части: систематическую и хронологическую. В первой излагалось содержание канонов в 14 титулах, с подразделением каждого титула на большее или меньшее число глав. Здесь каноны одинакового содержания не приводились в тексте, а только указывались (цитировались) цифрами. Во второй же части содержался сам текст правил в прежнем хронологическом порядке, как было в первоначальных сборниках. В сравнении с трудом Схоластика этот новый сборник имеет важные преимущества как в материальном, так и в формальном отношении. В материальном отношении преимущество этого сборника заключается в том, что здесь мы встречаем уже значительные приращения в источниках канонического права греческой церкви. Так, кроме 85 правил апостольских, канонов десяти соборов (четырех вселенских и шести поместных) и двух канонических посланий Василия Великого, принятых Схоластиком, неизвестный автор нового сборника внес сюда, во 1-х, целый канонический кодекс Африканской церкви, изданный Карфагенским собором в 419 году, но только теперь переведенный с латинского на греческий язык, и во 2-х, определения константинопольского собора, бывшего в 397 году при патриархе Нектарии. Но самое значительное дополнение к прежнему кодексу канонов сделано в отделе канонических посланий св. отцов. К двум посланиям Василия Великого, находящимся у Схоластика, автор нового сборника прибавил, во 1-х, еще одно послание того же отца, разделенное на 16 правил, поставив его впереди прежних двух посланий; во 2-х, канонические послания и ответы следующих восьми отцов греческой церкви 3–4 вв.: *Дионисия* и *Петра* александрийских, *Григория* неокесарийского, *Григория* нисского, *Тимофея*, *Феофила* и *Кирилла* александрийских и *Геннадия* константинопольского. При составлении своей «Синтагмы» неизвестный автор, несомненно, пользовался латинскими сборниками Дионисия Малого и одно прямо заимствовал у последнего, а в другом подражал ему. Прямо взят у

Дионисия упомянутый кодекс Африканской церкви, или – что тоже – правила карфагенского собора 419 г., а по примеру Дионисиева сборника папских декреталов, присоединенного к канонам соборным, неизвестный греческий собиратель увеличил состав своего канонического сборника посланиями названных отцов греческой церкви. 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. В формальном отношении Σύνταγμα κανονικόν имеет то преимущество перед сборником Схоластика, что в ней весьма удачно соединены выгоды и систематического, и хронологического изложения канонов. Тогда как Схоластик, по требованию своей системы, должен был разрушить первоначальный, *исторический* вид канонов, т. е. разместить каноны одного и того же происхождения по разным титулам своего свода, неизвестный автор нового сборника сумел удовлетворить требованиям и системы, и истории, образовав из первой части своего труда как бы аналитический, предметный указатель (в виде цифровых цитат) ко второй его части, где содержался сам текст правил в первоначальном их виде, т. е. в той последовательности, в какой они изданы соборами и св. отцами. В системе Схоластика легко было найти правило, относящееся *к известному предмету*, но весьма трудно было отыскивать правила *по их принадлежности тому или другому церковному авторитету*, тогда как по новому сборнику легко давалось то и другое. О времени происхождения этого сборника с полной достоверностью можно сказать только следующее: он появился *несомненно* уже после Иоанна Схоластика, умершего в 578 году, ибо в нем находится, как мы видели, значительная масса источников канонического права, вовсе неизвестных Схоластику; с другой стороны, нельзя сомневаться и в том, что сборник этот составлен еще до трулльского собора, то есть, до 691 года. Это видно из того, что неизвестный автор «Синтагмы» в предисловии к своему труду отзывается о некоторых принятых им источниках с сомнением в их канонической важности. Так, о правилах апостольских он говорит, что не все признают их за подлинные; на правила карфагенского собора 419 года, им самим впервые включенный в канонический кодекс восточной церкви, он смотрит только как на источник местного, особенного права Африканской церкви, хотя и находит, что они могут быть полезны для общецерковной практики; наконец, канонические послания отцов греческой церкви еще не имеют в его глазах одинакового значения с соборными правилами. Все эти сомнения и оговорки, конечно, не имели бы места, если бы у автора было перед глазами 2-е правило трулльского собора,

решительно и навсегда утверждающее каноническую важность тех же самых источников.

§ 23. Формальное подтверждение состава греческого канонического кодекса на трулльском соборе и позднейшие прибавления к нему

Рассмотренные нами два сборника канонов восточной церкви – свод Иоанна Схоластика и синтагма неизвестного автора, как мы уже выше заметили, были делом частных лиц. Они вошли в общее употребление, благодаря тому, что облегчали для практики познание и применение упомянутых источников церковного права. Особенным уважением пользовался второй из названных сборников по его материальным и формальным преимуществам. В 691 году весь состав этого сборника формально утвержден во 2-м каноне трулльского, пятошестого вселенского собора. Достаточно сравнить это правило с перечнем источников канонической синтагмы, стоящим в ее начале, чтобы убедиться, что собор редактировал свое правило именно по этой синтагме. В самом деле, собор исчисляет утверждаемые им правила в том самом порядке, в каком они изложены были в Синтагме неизвестного автора, и при этом не указывает ни числа правил каждого собора, ни содержания или оглавления канонических посланий св. отцов: то и другое, очевидно, предполагалось общеизвестным из той церковной книги, в которой все эти правила содержались. По всей вероятности, в составе ее находились уже и те дополнения в отделе канонических посланий св. отцов, которые исчисляются в соборном правиле, но которые не показаны в индексе источников Синтагмы, поставленном после предисловия к ней, именно: канонические сочинения Афанасия александрийского, Григория Богослова, Амфилохия иконийского и соборное постановление о перекрещивании еретиков, состоявшееся в 3 в. под председательством карфагенского епископа, св. Киприана Само собой понятно, что и 102 правила самого трулльского собора вскоре внесены были в состав утвержденной им канонической синтагмы. Ниже мы увидим, что она получила окончательную редакцию в конце 9 века от руки, знаменитого патриарха Фотия.

2. Сборники чисто гражданские

§ 24. Сборник Схоластика и *Collectio constitutionum ecclesiasticarum*

Постоянно возрастающее число и само значение для церкви государственных законов, как источников церковного права, создавали потребность для практики иметь особые сборники гражданских законов, изданных по делам церкви. Такие сборники стали появляться и на востоке и на западе с того времени, когда все действующее право Греко-римской империи кодифицировано было Юстинианом в Институциях, Дигестах и Кодексе и дополнено новыми законами этого императора, известными под именем *новелл*. Государственные законы, прямо касающиеся церкви, содержались собственно в Кодексе и новеллах. Отсюда преимущественно и черпали свой материал составители юридических сборников, предназначавшихся для церковной практики. Но мы уже выше заметили, что для церкви не теряло практического значения и древнее римское гражданское право, кодифицированное в Институциях и Дигестах. Поэтому в некоторых церковно-юридических сборниках встречаются извлечения и из этих двух законных книг. Для нас, конечно, имеют особенную важность те сборники этого рода, которые произошли на востоке и потом сделались источником или, по крайней мере, образцом и для русского церковного права. Некоторые из них принадлежат тем самым лицам, которые были редакторами и канонического кодекса греческой церкви. Так, известный уже нам Иоанн Схоластик, в бытность свою патриархом Константинопольским и по смерти Юстиниана († 565 г.), составил, в дополнение к своему каноническому сборнику в 50 титулах, извлечение из 12 новелл названного императора, (именно – из новелл: 6, 5, 88, 46, 120, 56, 57, 8, 82, 181, 67, 123), разделенное на 87 глав. Новый труд Схоластика носил такое заглавие: «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 особенную силу и которым мы дали некоторый порядок и счет для удобнейшего нахождения искомой главы, так как эти главы извлечены из разных новелл. Этот сборник, вместе с каноническим сборником Схоластика, вошел на востоке в общее церковное употребление. Еще в 13 в. греческий монах Арсений, впоследствии патриарх Константинопольский, в своем сокращенном изложении канонического кодекса, пользовался 87 главами

Схоластика, как единственным гражданским источником церковного права. Во второй половине 9 века те же самые главы, вместе с каноническим сводом Схоластика, были переведены, по всей вероятности – в Болгарии; затем из болгарских Кормчих они перенесены и в русские. В печатной нашей Кормчей они составляют 42 главу. Подлинник впервые издан Геймбахом в Ανέκδοτα juris graeco-romani, t. 2, p. 145 sq.

Гораздо богаче по своему содержанию другой сборник этого рода, обыкновенно называемый Collectio constitutionum ecclesiasticarum или Collectio tripartita. Как видно из последнего названия, сборник этот состоит из трех частей. Первая содержит в себе первые 13 титулов Юстинианова Кодекса, состоящие исключительно из постановлений по делам церкви христианских римских императоров, начиная с Константина В. и оканчивая самим Юстинианом. Вторая дает в 6 титулах извлечения из Дигестов и Институций, имеющие отношение и к церковному праву. В третьей предлагаются извлечения из новелл Юстиниана, изданных после Кодекса. Нужно заметить, что вся эта замечательная компиляция составлена не на основании подлинного текста указанных законных книг Юстиниана, а по частным переделкам этого текста, сделанным византийскими юристами 6 столетия (Анатолием – Кодекса, Анонимом – Дигест и Институций, Афанасием – новелл). Составление этого сборника Цахарие фон-Лингенталь приписывает тому же неизвестному лицу, которому принадлежит вышеописанный канонический сборник – Σύνταγμα κανονικόν. Основание этой догадки заключается в следующем: автор упомянутого канонического сборника в предисловии к нему говорит, между прочим, что в дополнение к своему труду он поместил, *в особой части его*, извлечения из императорских конституций и из сочинений ученых юристов *(* ἐν ταῖς τῶν σοφῶν ἑρμηνίαις) имеющие отношение к церковному праву[19] . А как настоящая церковно-юридическая компиляция есть единственная, в которой приводятся места из «сочинений римских юристов», т. е. из Дигестов, то к ней всего приличнее идут приведенные слова *предисловия* к каноническому сборнику.

3. Сборники смешанного содержания (номоканоны)

§ 25. Древнейшие из этих сборников

Описанные нами сборники церковных канонов и гражданских законов церковного содержания составлялись особо, отдельно одни от других, как две самостоятельные части кодекса церковных законов. Такое раздельное изложение канонов и законов выражало ту мысль, что только первые, каноны, составляют в собственном смысле источник церковного права, а последние служат только дополнением и подтверждением канонов. В западной церкви, поставленной сравнительно независимо от светской власти во всех государствах, возникших, на развалинах западной римской империи, навсегда осталось в силе то воззрение, что каноны стоят неизмеримо выше законов и никак не могут быть смешиваемы с этими последними. Напротив – в восточной, греческой церкви, где *влияние* государственной власти на церковные дела постоянно увеличивалось и где поэтому государственные законы получали для церкви все большую и большую важность, уже в 4 пришли к мысли составить из тех и других источников церковного права одно целое, один церковный кодекс. А как сборники церковных канонов, употреблявшиеся на востоке, были систематические (сборник Иоанна Схоластика в 50 титулах и позднейший сборник в 14 титулах), то, в силу вышеизложенного взгляда на отношение законов к канонам, позднейшие редакторы канонического кодекса признали целесообразным для церковной практики приписывать государственные законы по делам церкви под титулами той системы, в какой излагались церковные каноны. Так произошли на востоке сборники смешанного содержания, получившие в последствии название *номоканонов*.

Древнейшим номоканоном признается тот, который образовался из соединения уже известных нам канонического и гражданского сборников Иоанна Схоластика. Автор этой компиляции вполне удержал титулы Схоластика, но уже не приводил под ними полного текста канонов, а только указывал их цифрами, законы же гражданств выписывал под каждым титулом дословно из Схоластикова сборника в 87 глав, делая по местам некоторые дополнения из Дигест (по перифразу Дорофея), Кодекса (по Исидору) и новелл (по Афанасию). Затем, чего он не сумел из 87 глав поместить под титулами канонического сборника, то приписал в конце своей компиляции под заглавием: «другие церковные главы из того же нового законоположения» (т. е. из того же сборника 87-глав: Ετερα κεφάλαια ἐκκλησιαστικὰ τῆς αὐτῆς νεαρᾶς διατάξεως), Составление этого

номоканона Цахарие относит ко времени императора Маврикия (582–602). Мне кажется, напротив, что эта компиляция произошла нисколько позднее, именно после появления номоканона в 14 титулах, о котором сейчас будет речь. 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 имел уже перед глазами готовый образец такого изложения канонов и законов в номоканоне в 14 титулах. Во все продолжение средних веков номоканон в 50 титулах оставался у греков в обширном церковном употреблении и, по требованию практики, испытывал разные перемены и получал разные дополнения. Между прочим, во многих рукописях простые цитаты канонов заменены полным текстом их.

Как из соединения канонического и гражданского сборников Иоанна Схоластика произошел номоканон в 50 титулах, так из систематического указателя канонов в 14 титулах и вышеописанной Collectio tripartita образовался знаменитый номоканон в 14 титулах, обыкновенно приписываемый позднейшему редактору его, патриарху Фотию. Неизвестный составитель этого номоканона не только разместил все содержание названного гражданского сборника под титулами канонов, но и дополнил его многими новыми извлечениями из Дигестов, Кодекса и новелл. Сделал ли редактор этого номоканона какие-нибудь дополнения к составу второй части того же сборника, в которой содержался сам текст канонов, расположенных в хронологическом порядке и которую, в отличие от первой, сделавшейся теперь *номоканоном*, принято исключительно называть *синтагмой*, – на это трудно сказать, что-нибудь решительное. Несомненно только одно, что спустя несколько десятилетий после появления номоканона в 14 титулах, трульский собор 691 года, подтверждая состав канонической синтагмы, относит к числу источников общего церковного права и такие канонические послания отцов церкви, какие не указаны первоначальным автором синтагмы в перечне ее источников, именно канонические сочинения Афанасия александрийского, Григория Богослова, Амфилохия иконийского и Киприана карфагенского. А как соборное постановление этого последнего уже цитируется в номоканоне (тит. 12, гл. 14. Συντ. 1, 273; *Pitra*, Juris eccles. hist. et monum. 2, p. 609), и трулльский собор, говоря вообще, утверждал уже *наличный* состав канонической синтагмы, то можно с некоторой вероятностью предполагать, что указанные прибавления к синтагме принадлежат именно автору номоканона в 14 титулах, а собор только подтвердил своим авторитетом эти дополнения.

Время издания этого номоканона, по всей вероятности, падает на правление императора Ираклия (610–641). Так можно думать на том основании, что известный уже нам сборник – Collectio tripartita, служивший для автора номоканона в 14 титулах главным источником, откуда он брал гражданские законы для своей компиляции, имеет в конце особое позднейшее дополнение, состоящее из 4-х новелл названного императора, и одна из этих новелл, изданная в 612 году, уже цитируется в 30-й главе 1-го титула номоканона *(* Συντ. 1, 69; *Pitra* 2, 477: Απὸ δὲ τύπου τοῦ δεσπότου Ηρακλείου – название *правящего* императора).

О личности автора можно, наверное, сказать только одно, что он был юрист, автор монографии «о противоречиях в законах» *(* περὶ ἐναντιοφανειῶν), которую он сам цитирует в 10-й главе 4-го титула номоканона *(* Σ. 1, 124; *Pitra* 2, 511). По заглавию этого сочинения и сам автор слыл у позднейших византийских юристов под именем *Энантиофана* (так именно он называется в схолиях к Базиликам). Пример Иоанна Схоластика, сделавшегося *из* адвоката патриархом, дает место предположению, что этот юрист был вместе и лицо духовное. Бинер высказывает догадку, что это мог быть современный императору Ираклию патриарх Сергий (609–638).

§ 26. Номоканон в 14 титулах и принадлежащая к нему каноническая Синтагма в редакции патриарха Фотия

В 883 году номоканон в 14 титулах и принадлежащая к нему хронологическая синтагма канонов изданы были вновь. Новый издатель отнесся к труду своего предшественника с полным уважением. В своем предисловии, приписанном к предисловию первоначального автора, он прямо заявляет, что не хочет присвоить себе чужого труда, а желает только возвысить его достоинство прибавлением к первоначальному его составу правил соборов, бывших после первого издания этой книги, именно соборов трулльского, никейского 2-го или вселенского седьмого, вместе с каноническим посланием патриарха Тарасия, бывшего председателем на этом соборе, к папе Адриану, наконец – правил двух константинопольских соборов, собиравшихся по делу патриарха Фотия: *двукратного* и *софийского.* Кроме этих дополнений к синтагме канонов, новый издатель ее приписывает себе и некоторые дополнения к номоканону, т. е. прибавление к нему каких-то новых гражданских законов, – каких именно, он не указывает, и мы теперь указать не можем.

Эту новую редакцию греческого кодекса церковных законов общее предание восточной церкви приписывает знаменитому патриарху Фотию. Но в сравнительно недавнее время известный знаток Греко-римского или византийского права Цахарие фон-Лингенталь в своем исследовании о греческих номоканонах (изданном в Мемуарах нашей Академии Наук за 1877, г.) высказал несколько возражений против достоверности этого предания, который разделяет и наш русский канонист, проф. Суворов в своем курсе церковного права. Сущность возражений Цахарие состоит в следующем. Во 1-х, заслуга нового издателя номоканона так незначительна, что едва ли можно приписать его столь ученому и выдающемуся лицу, каков был патриарх Фотий, особенно если взять во внимание, что важнейшие дополнения к первоначальному изданию номоканона и синтагмы, именно – правила трулльского и 7-го вселенского собора, конечно, были сделаны уже прежде Фотия, вскоре после издания тех и других правил. Во 2-х, если бы издание 883 года опубликовано было от лица вселенского патриарха, то было бы необъяснимо, каким образом во времена, очень близкие к этой эпохе, продолжали появляться списки номоканона и синтагмы, представляющее тот и другую в первоначальном их виде, а не в новой официальной редакции, – списки, сохранившееся до нашего времени (наприм. Бодлеев

№ 715, довольно подробно описанный у Цахарие), и почему вообще до 12 века, до времен Вальсамона, который в своих толкованиях на номоканон принимает его за подлинное произведете патриарха Фотия, было игнорировано столь знаменитое имя. В 3-х, в 883 году, когда вышло новое издание номоканона и синтагмы, Фотий не был патриархом, а лишь прежде и после этого года.

Мы не можем согласиться ни с одним из этих возражений. Первое из них устраняется или, по крайней мере, значительно ослабляется тем вероятным предположением, что 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 редактированного им канонического кодекса. При том же не нужно забывать, что книги распространялись тогда путем переписки, вследствие чего *те* или другие перемены в их составе и редакции не вдруг делались общим достоянием, а в отдаленных провинциях могли оставаться неизвестными и очень на долгое время. Наконец, ни откуда 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 частных, хотя бы и иерархических лиц. Фотий не выставил своего имени в новом издании номоканона потому же, почему не сделал этого и первый автор той же книги. Тем не менее имя Фотия, как нового издателя номоканона, не было игнорировано на востоке до времен Вальсамана. В некоторых рукописях номоканона, написанных еще 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 Цахарие, то оно прямо ошибочно. 883 год падает на второе патриаршество Фотия, когда он стоял на верху своей славы и величия. В виду всех изложенных обстоятельств нужно согласиться, что предание о принадлежности патриарху Фотию второй редакции номоканона в 14 титулах и соединенной с ним синтагмы имеет свои достаточные основания. В 12 веке это предание сделалось только общим убеждением, благодаря вышеупомянутому комментарию на номоканон, написанному величайшим из греческих канонистов – Вальсамоном.

Номоканон и синтагма в редакции патриарха Фотия до сих пор составляют основание общего церковного права на всем православном востоке.

§ 27. Канонические синопсисы и схолии

Настоящий период представляет нам не только опыты более или менее совершенной кодификации источников церковного права, но и такие работы над их текстом, которые имели целью содействовать правильному пониманию и практическому употреблению отдельных церковно-юридических норм. С этой целью составлялись так называемые *синопсисы* и *схолии* или *глоссы*. Синопсисом называлось сокращенное изложение общей мысли данного закона. Таким изложением, конечно, значительно облегчалось понимание закона в особенности в тех случаях, когда оригинальный текст закона изложен был пространно. Синопсис некоторых церковных канонов появился весьма рано, может быть, вслед за их изданием, в виде оглавлений над их оригинальным текстом. В таком именно виде дошли до нас в самом общецерковном кодексе правила лаодикийского собора, бывшего во 2-й полов. 4 в. Все эти правила начинаются словами περὶ τοῦ или союзом ὅτι, т. е. о том, что и т. д. Синопсис других правил, содержавшихся в общепринятом каноническом кодексе, сделан был, по всей вероятности, не прежде конца 6 в., когда и у византийских юристов вошло в обычай излагать текст источников гражданского права в сокращении *(* ἐπιτομή σύνοψις). Цехарие в своем специальном исследовании о каноническом синопсисе высказывает догадку, что старшая из дошедших до нас редакций этого синопсиса произошла в промежутке времени между появлением сборника Иоанна Схоластика в 50-ти титулах и анонимной канонической синтагмы с систематическим указателем к ней в 14-ти титулах. Догадка эта основывается на том что в древнейшей редакции синопсиса находится сокращенный текст канонических посланий *только одного* Василия В., как и у Схоластика, но уже не *двух только* посланий, принятые Схоластиком, а *трех,* как находим у автора синтагмы в 14 титулах. Затем состав канонического синопсиса увеличивался в такой же мере, в какой возрастал и состав канонической синтагмы с полным текстом правил. Позднейшие редакции синопсиса дошли до нас частью без имени авторов, частью с именами Стефана, епископа ефесского, и Симеона Магистра. Последний жил в 9 веке, а о первом нельзя сказать ничего определенного. Для практики синопсис представлял не только то удобство, что в его изложении правила легче понимались и запоминались, но и то, что синопсис требовал меньше времени для переписки и меньших затрат на письменный материал, тогда очень дорогой.

Так как церковные правила, содержавшиеся в общепринятом каноническом кодексе, произошли в разные времена и в разных местах, то для установлена по ним канонической догмы необходимо было отделять в них местное от общего, устарелое от действующего, пояснять невразумительно изложенные правила другими более ясными, примирять кажущиеся или действительные противоречия между ними, – словом, необходимо было *толковать* правила. Греческие юристы и канонисты называли такие толкования *схолиями*, латинские – *глоссами*. Первоначально те и другие писались на полях рукописей, содержавших в себе текст источников, и состояли в пояснительных замечаниях на отдельные места или на целый текст источников. Но с течением времени некоторым из старших схолий приписаны были к самому тексту правил и таким образом сами сделались правилами. Так схолия, помещенная в конце правил Григория неокесарийского и объясняющая названия четырех степеней публичного церковного покаяния, о которых говорится в этих правилах, в последствии принята была за последнее (12-е) правило названного св. отца. Равным образом схолия к последнему (59-му) правилу Лаодикийского собора, в котором запрещается читать в церковных собраниях какие-либо книги, кроме признанных священными, – схолия, подробно исчисляющая книги св. писания ветхого и нового завета, составляет теперь 60-е правило названного собора. Вообще схолия, раз внесенная в юридическую или каноническую рукопись, оставалась в ней навсегда. Если данное правило понималось неодинаково, то позднейшие схолии принимали характер *критических* замечаний на предыдущие. Это были уже схолии на схолии. Взятые в своей совокупности, схолии настоящего периода представляют почти сплошной комментарий на весь состав канонического кодекса восточной церкви. В следующем периоде они доставили богатый материал авторизованным толкователям этого кодекса – Аристину, Зонаре и Вальсамону.

§ 28. Епитимейники или покаянные номоканоны на востоке и пенитенциалы на западе

Наряду со сборниками, обнимавшими *все* общепризнанные церковные каноны, в настоящем периоде появились и такие сборники, в которых содержались правила, специально относившиеся только к *дисциплине церковных покаяний.* Эта ветвь церковного права, т. е. дисциплина церковных покаяний, в настоящий период получила необыкновенно широкое развитие вследствие того, что жизнь новообращенных в христианство народов представляла немало таких явлений, которые противны были существу христианской религии и против которых, поэтому, церковь должна была действовать всеми силами и средствами своего духовного авторитета. Всех нарушителей закона Божия, всех явных грешников церковь подвергала своим запрещениям, своим духовным карам, сущность которых состояла в лишении всех или только некоторых прав, принадлежащих члену церкви, пока виновный не загладит своего преступления более или менее продолжительными и суровыми подвигами церковного покаяния. Правила о церковных покаяниях составляют весьма видный отдел и в составе общецерковного канонического кодекса. Сюда относятся, например, все правила, изложенные в канонических посланиях Григория неокесарийского, Василия Великого и Григория нисского. То же должно сказать и о правилах некоторых соборов, напр., анкирского и гангрского. Но и вне канонического кодекса до нас дошло множество правил о церковных покаяниях неизвестного происхождения или таких, которые должны быть отнесены к апокрифическим каковы, например, все те, которые усвояются самим Апостолам. Все указанные правила говорят собственно о публичных церковных покаяниях, которые выполнялись перед лицом всей церкви в течение более или менее продолжительного времени, смотря по тяжести греха, и с подразделением на нисколько степеней. Но уже в начале 5 столетия эта дисциплина публичных церковных покаяний стала значительно ослабевать на востоке, благодаря тому обстоятельству, что наряду с ней развилась дисциплина *тайных* покаяний, т. е. таких которые назначались духовниками за *тайные* грехи и преступления, открываемые на исповеди. Само собой, понятно, что эти тайные покаяния или духовнические епитимии не могли быть так строги и продолжительны, каковы были прежние публичные покаяния. Духовнику представлялось право и сокращать, и удлинять срок епитимии, смотря по нравственному состоянию кающегося (трул. 102). Под влиянием

этой дисциплины изменилась и прежняя дисциплина публичных церковных покаяний, которые и теперь назначались за явные преступления против церковных уставов. Вместо многолетних покаяний, проходимых кающимися перед лицом всего церковного общества по степеням, церковные суды стали назначать за открытые преступления менее продолжительные сроки отлучения от церкви; но в замен того от кающихся требовались усиленные внешние подвиги покаяния, как: продолжительные молитвы с земными поклонами, строгий пост на хлебе и воде, раздача милостыни, выкуп пленных и т. п. Так образовалась новая система церковных покаяний и новые правила, относящиеся к этому предмету. Нужно заметить, что эта система выработана не путем формального законодательства, а путем практики; поэтому и правила о церковных покаяниях нового типа произошли большей частью от неизвестных авторов. Сборники этих правил получили на востоке название κανονικὰ, κανονάρια, а на западе – libri poenitentiales. Древнейший из восточных или греческих канонариев приписывается константинопольскому патриарху Иоанну Постнику, жившему в конце 6-го века. Но в настоящем своем виде книга эта, дошедшая до нас во множестве разных редакций, не может быть приписана Постнику, так как в ее содержании находится не мало такого, что указывает на времена позднейшие, напр., упоминаются такие посты и праздники, коих в 6-м столетии еще не было в восточной церкви, и делаются ссылки на сочинения таких церковных писателей, которые жили после Иоанна Постника. Тем не менее книга о церковных покаяниях, носящая на себе имя этого патриарха, пользовалась в восточной церкви всеобщим уважением. Главное содержание этой книги составляют наставления духовникам, как они должны совершать исповедь тайных грехов и какие епитимии налагать на кающихся, сообразно с их личными особенностями (возрастом, полом, состоянием и т. п.). Она переведена на разные языки народов, принявших христианство от греков. Именно, известны переводы славянский и грузинский. Первый появился в конце 9 в., в эпоху обращения болгар в христианство; второй сделан в конце 10 или в начале 11 века грузинским царевичем Евфимием, принявшим монашество на Афоне. Довольно значительные отрывки из Постникова покаянного номоканона приняты и в официальные издания канонического кодекса греческой церкви, именно в константинопольский Пидалион и в каноническую синтагму церкви греческого королевства.

В позднейших греческих и славянских епитимейниках, составленных по образцу книги Иоанна Постника, встречается не мало правил, которые

поражают наивностью и странностью своего содержания. Назначается, напр., епитимия за то, если кто положит ногу на ногу. О человеке, зачатом накануне воскресенья или праздника, предсказывается, что он будет или вор, или разбойник, или пьяница. Неудивительно поэтому, если высшая духовная иерархия относилась к подобным епитимейникам с большим неодобрением. Так, напр., наши русские иерархи 12 в. Нифонт новгородский, когда ему прочитали вышеприведенное правило о человеке, зачатом под воскресенье или под праздники, заметил: «такие книги годится сжечь». Впоследствии наш митрополит Киприан, в своем индексе или перечне «отреченных», т. е. негодных к церковному употреблению книги, к числу их отнес и «худые номоканунцы», что обретаются «по молитвенникам у попов».

Греческим канонариям или покаянным номоканонам соответствуют латинские libri poeniteutiales. На западе первоначальным отечеством пенитенциалов была ирландская и британская церковь. Особенным авторитетом пользовался здесь и на всеми западе пенитенциал, приписываемый английскому примасу, кентербюрийскому архиепископу Феодору († 690 г.), который был родом грек. Поэтому, конечно, в пенитенциале, носящем на себе имя этого автора, и встречается много правил, напоминающих восточную дисциплину церковных покаяний. Западные пенитенциалы, подобно восточными епитимейникам, содержали в себе немало странностей и нелепостей. Поэтому они и здесь подвергались иногда строгому суду церковных соборов, как такие книги, quorum certi errores, incerti auctores. Но если смотреть на восточные епитпмейпики и западные пенитенциалы не с канонической, а с исторической точки зрения, то они окажутся важными источником для познания народных верований, нравов, обычаев и вообще культуры тех стран, где произошли эти книги.

Период 3

От издания Фотиева номоканона до падения византийской империи

§ 29. Источники церковного права в этом периоде: постановления патриаршего синода и канонические ответы и трактаты отдельных иерархических лиц

Появление Лжеисидоровых декреталов на западе и издание Фотиева номоканона на востоке знаменуют собою эпоху глубокого, хотя еще не окончательного, не формального разделения обеих половин христианского мира. С этой эпохи обе церкви в развитии своего права идут уже врозь, каждая своей дорогой. Мы будем теперь следить только за явлениями, какие представляет нам история церковного права на востоке, так как это именно право составляет главный предмет нашего изучения.

На востоке, с эпохи издания Фотиева номоканона, развитие общего церковного права если не вовсе прекращается, то весьма заметно ослабевает. Константинопольский собор 879 года в храме св. Софии был последним, правила которого, со значением общецерковных канонов, внесены были (патриархом Фотием) в состав канонического кодекса восточной церкви. Сами соборы периодические на востоке теперь вовсе прекратились. Место их занял *постоянный* собор или синод *(* σύνοδος ένδημοῦσα) при кафедре константинопольского патриарха, который фактически, вследствие того, что другие три восточные патриарха не входили уже в состав византийской империи, а находились под властью мусульманских государей, сделался теперь главой всей восточной церкви. Постоянное присутствие в Константинополе митрополитов и епископов, проживавших в столице, по делам своих церквей, иногда весьма подолгу, давало возможность патриарху во всякое время привлечь их к соборному рассмотрению, под своим председательством, того или другого вопроса. Этот собор или синод патриарший составлял последнюю инстанцию для решения вопросов церковно-судебной и административной практики. Он же был главным органом и церковного законодательства на востоке. Деятельность его в этом отношении отличалась в высшей степени консервативным характером. Он не задается мыслью творить право с таким же авторитетом, какой принадлежал прежним соборам вселенским и поместным. В среде византийской иерархии и всего византийского православного общества установляется теперь такой взгляд, что число вселенских соборов исполнилось в священном числе *семи*, уже бывших, и что дальнейшая задача церкви относительно вероучения и дисциплины состоит только в верном и неизменном хранении того, что

предано древней Вселенской церковью. Под влиянием такого взгляда, который с эпохи формального разделения церквей получил особенную силу, движение канонического законодательства на востоке ограничивалось преимущественно распространительным толкованием и казуистическим применением древних канонов, содержавшихся в синтагме Фотия. Таковы *все* постановления патриаршего синода *(* ψῆφοι συτοδικαί, sententiae synodales), составляющая теперь главный практический источник церковного права. Было бы, однако, совершенно ошибочно представлять себе состояние этого права в настоящем периоде состоянием полного застоя. Условия и внешний порядок церковной жизни теперь во многих отношениях изменились, и эти перемены естественно вели к образованию новых церковно-правовых норм. Таким образом, и от настоящего периода мы имеем несколько весьма важных источников церковного права. Особенного внимания заслуживают источники брачного права, которое теперь на востоке окончательно сделалось церковным. В греческой церкви эти источники до настоящего времени вполне сохраняют свое практическое значение, а у нас действие их ограничено только в начале настоящего столетия. Решения патриаршего синода по брачным и другим церковным делам, если они вводили что-нибудь новое, рассылались провинциальным духовным властям для руководства в представляющихся случаях; если же, сверх того, получали санкции и от императоров, то делались и государственными законами. Некоторые из них получили во всей восточной церкви такую же важность, как и каноны соборов предыдущего периода. Таков именно соборный акт, изданный в 920 г. патриархом Николаем Мистиком под именем «Тома соединения» *(* τόμος ἑνώσεως) и утвержденный императорами Константином X и Романом. Этим томом впервые безусловно запрещен четвертый брак. В нашей печатной Кормчей этот акт составляет 52-ю главу, на основании которой четвертый брак объявляется недействительным и в наших гражданских законах. В той же Кормчей мы имеем от настоящего периода и другие синодальные постановления константинопольских патриархов по делам брачным, именно: 1) том патриарха Сисинния (996 г.), содержащий в себе запрещение брака в 6-й степени свойства (гл. 51); 2) решение патриарха Алексея Студита (1038 г.) по делу о браке, заключенном без согласия родителей невесты (гл. 51); 3) решение того же патриарха о браке в 7-й степени кровного родства (гл. 51), состоявшееся в том смысле, что такой брак вообще запрещается, но уже заключенный не подвергается расторжению. Не исчисляя других, относящихся сюда, источников церковного права, сделаем о них одно общее замечание. В 14 в., если не

прежде, принято было за правило вносить все подобные акты патриархии в особый кодекс, который хранился в патриаршей канцелярии (хартофилакии) для необходимых справок. От 14 столетия до нас дошел полный кодекс таких актов, изданный в двух томах Миклошичем и Мюлером.

Не редко патриарх и его синод давали ответы на вопросы, с какими обращались к ним провинциальные епископы и другие лица в разных случаях церковной практики, не предусмотренных в источниках действующего права. Ответы эти были, так сказать, сепаратными постановлениями патриарха и его синода и формально были обязательны только для тех лиц, кому они давались. Тем не менее некоторые из них получили общее признание и в греческой и в русской церкви. Таковы, например, ответы патриарха Николая Грамматика (конца 11 и нач. 12I в.) на вопросы афонских монахов, принятые и в нашу печатную Кормчую (гл. 53). Важность их для церковной практики своего времени доказывается уже тем, что знаменитейший из толкователей канонического кодекса восточной церкви Феодор Вальсамон написал и на них свои толкования (Σύντ. 5, p. 417).

От настоящего периода до нас дошла еще значительная масса канонических ответов и трактатов, принадлежащих отдельным иерархическим и другим лицам, славившимся между современниками своими познаниями в каноническом праве. Некоторые из памятников этого рода находятся и в нашей печатной Кормчей, именно: 1) два безыменные отрывка из сочинений Димитрия Синкелла, митрополита кизического (11 в.) по брачному праву (гл. 51); 2) ответы Никиты, митрополита ираклийского, жившего в конце 11 в. (гл. 54); 3) отрывки из ответов, надписанных в нашей Кормчей именем Иоанна, епископа китрского, жившего в первой половине 13 в., но на самом деле принадлежащих другому современному и более знаменитому греческому иерарху, именно Димитрию Хоматину, архиепископу болгарскому[20] (гл. 58). Значение всех подобных памятников – чисто историческое. Они служат свидетельством церковной практики и канонической юриспруденции своего времени. Сами по себе они никогда не были источниками церковного права в собственном смысле.

§ 30. Законодательство императоров по делам церкви

Что касается государственных законов по делам церкви, то они по-прежнему остаются весьма важным источником церковного права, так, как и отношения императорской власти к церкви оставались те же самые, какие установились в предыдущем периоде. Говоря вообще, эти отношения были благодетельными для церкви. Сама духовная иерархия, признавая императора «верховным блюстителем церковного порядка» *(* ἐπιστημονάρχης τῆς ἐκκλησίας), призывала его к участию в ее законодательной, судебной и административной деятельности. Со своей стороны, императоры открывали своими законами широкий простор влиянию церкви на жизнь общества. Большая часть государственных законов по делам церкви, изданных в настоящий период, принадлежит императорам из династии Македонской: и Комнинов, из которых первая занимала престол от второй половины 9 до конца 11 века, а последняя от конца 11 и во все продолжение 12 века. Особенно важны для церковного права новеллы императоров Льва Мудрого и Алексея Комнина. Законами этих именно императоров брачное право окончательно преобразовано было в особую ветвь права церковного. Три новеллы императора Алексея Комнина о *церковном* обручения и венчании брака, как conditio sine qua non его действительности, помещены и в нашей печатной Кормчей (гл. 4В). Впрочем, справедливо замечает Чижман, что не многие новеллы византийских императоров настоящего периода носят на себе характер оригинальности. Одряхлевшая восточная империя уже не была способна проявлять творческую силу в образовании права. Инициатива новых юридических норм по церковным делам обыкновенно исходила от самой церкви. Что же касается до светских законодателей, то они большей частью дожидались какого-нибудь синодального постановления, чтобы потом в вычурной и многоречивой новелле сказать, что так именно и должно быть для общего блага.

Таковы были в настоящем периоде источники церковного права государственного происхождения. Как относились они к таким же источникам предыдущего периода, т. е. к законам Юстиниана, принятым в церковный номоканон? Не подлежит сомнению, что законодательством византийских императоров настоящего периода и самой жизнью современного общества создавалось уже новое, *собственно-византийское* право, во многих отношениях отличавшееся от Юстинианова права. В юридических воззрениях и обычаях византийских греков, которые

продолжали величать себя *ромеями* (т. е. римлянами), но на самом деле представляли пеструю смесь разных национальностей с решительным преобладанием славян, уже в конце предыдущего периода произошел существенный переворот, выражением которого служит знаменитая *Эклога* императоров-иконоборцев Льва Исаврянина и Константина Копронима, изданная около 740 года. Это – своего рода греко-варварские институции, которые во многих отношениях отменяли Юстинианово законодательство, преимущественно в сфере землевладения, брачного, семейного и наследственного права. Но наряду с Эклогой в руках византийских юристов-практиков продолжали еще обращаться разные частные компиляции из источников Юстинианова права, кое-как приспособленные к изменившемуся юридическому *быту* византийского общества. Подлинные же законные книги Юстиниана были давно позабыты и оставались недоступными для понимания современных юристов. Эти обстоятельства побудили императора Василия Македонянина предпринять новую кодификацию источников гражданского права с целью – устранить из Юстиниановых законов все устарелое и негодное для практики, все же прочее, что осталось в силе, издать вновь, присоединив сюда разнообразную и разрозненную массу позднейшего законодательного материала и приняв новые нормы обычного права. Исполняя эту сложную и трудную задачу, Василий Македонянин, во 1-х, издал (около 870 года) так называемый *Прохирон*, т. е. ручную книгу законов, которая, как сказано в ее предисловии должна была вытеснить из употребления «законодательство нечестивых иконоборцев», то есть Эклогу, но которая на самом деле дословно повторяет многие постановления Эклоги, так как последняя отвечала потребностям жизни; во 2-х, велел собрать в один сборник отрывки Юстинианова законодательства, потерявшие практическое значение; в 3-х, дал новую редакцию тем Юстиниановым законам, которые оставались в действии или, по крайней мере, должны были служить коррективами к действующему праву, под именем «Ревизии законов» *(* Ανακάθαρσις τῶν νόμων). Первая из этих законодательных работ – Прохирон еще при том же императоре (около 883 года) издана была в новом виде и под новым названием *Эпанагоги* в составлении которой необходимо предположить участие духовного лица, так как в ней содержится много постановлений касающихся духовной иерархии и, между прочим, целый титул (3-й) о патриархе, содержащий в себе совершенно *новые* постановления: в позднейших византийских юридических компиляциях этот титул не без основания приписывался патриарху Фотию. Впрочем, эта новая редакция

Прохирона едва ли была официально обнародована; во всяком случае она не вытеснила из употребления прежней, которая до самого падения Византийской империи оставалась главной ручной книгой законов у юристов-практиков и послужила основанием для множества новых частных компиляций этого рода, между прочим – для известного *Шестокнижия* Арменопула. В отношении к церковному праву Прохирон важен, как преимущественный источник, из которого позднейшие канонисты (напр. Матфей Властарь) черпали определения гражданского права, относящиеся к церкви. Не позднее 11 в. Прохирон переведен был на славянский язык и в продолжение многих столетий входил в состав славяно-русских Кормчих под именем «Градского закона» *(* Νόμος πολιτικός) . В печатной Кормчей он составляет 48 главу. Вторая из кодификационных работ Василия Македонянина, содержавшая в себе устарелые Юстиниановы законы, не дошла до нашего времени, понятно, потому, что не было надобности ее переписывать; но третья и важнейшая работа – «Ревизия законов» сохранилась (только не вполне) в позднейшей редакции, какую дал е сын и преемник Василия – Лев Мудрый. Последнему принадлежит издание громадного кодекса в 60 книгах, известного под именем *Базилик,* т. е. царских книг *(* τὰ βασιλικά).

§ 31. Пересмотр канонического кодекса и его толкователи: Аристин, Зонара и Вальсамон

Описанные нами кодификционные работы императоров Василия Македонянина и Льва Мудрого имели весьма близкое отношение и к церковному праву. Они указывали на необходимость пересмотра гражданских источников церковного права, которые содержались в номоканоне Фотия. Здесь, как мы уже знаем, помещены были отрывки из *Юстиниановых* законных книг. Но многие из этих отрывков не вошли в Базилики, значит – потеряли законную силу. И вот уже в 11 веке предпринимаются опыты материальной переработки номоканона, состоящие в сравнении принятых сюда извлечений из Юстиниановых законов с соответственными местами из Базилик. Такая именно работа над Фотиевым номоканоном совершена была в 1090 г. каким-то Феодором Бестом по поручению государственного сановника (логофета) Михаила. Вскоре после того, именно в 1107 году император Алексей Комнин в своей новелле, данной тогдашнему патриарху Николаю Грамматику и его синоду, горько жалуясь на несоблюдение церковных правил (и законов) при избрании и поставлении на церковно-иерархические степени, предписывал прочитать в синоде весь номоканон с той целью, чтобы одни из содержащихся здесь правил, совершенно необходимые для церкви, были восстановлены и соблюдаемы во всей своей силе, а другие, менее важные, были бы представлены ему, императору, для совместного суждения о них купно с синодом[21]. Было-ли что сделано патриархом и его синодом по этой новелле, мы не знаем. Но несомненно, что самая жизнь требовала полного пересмотра источников церковного права, унаследованных настоящим периодом от предыдущего. Действовавшее теперь церковное право во многих отношениях было уже не то, что прежде. Поэтому настояла потребность установить отношение древних церковных канонов и законов, содержавшихся в синтагме и номоканоне патриарха Фотия, к современному порядку жизни церковной и общественной. Этой потребности и старались, удовлетворить толкования на синтагму и номоканон, написанные по распоряжению императоров и патриархов тремя авторизованными греческими канонистами 12 века: Алексеем Аристином, Иоанном Зонарой и Феодором Вальсамоном.

Алексей Аристин, в правление Алексея и Иоанна Комнинов, был диаконом великой, т. е. Софийской церкви в Константинополе и вместе –

ее великим экономом и хартофилаксом (т. е. секретарем). Около 1130 года, по поручению императора Иоанна Комнина, он написал краткие толкования на известный уже нам *каноноческий синопсис*. Источником этих толкований служили для Аристина частью полный текст правил, который толкователь излагал в собственном свободном перифразе, частью древняя анонимная схолия. Метода толкователя -строго догматическая. Он изъясняет буквальный грамматический смысл канонов, не входя в казуистические тонкости, но в виду современной практики отмечает правила, утратившие свою силу или измененные в позднейших церковных правилах (см. его толков, на 14 и 85 ап. правила; 19 халкид.; 31 трул.; 6 сард.; 9 и 18 Василия В. и др.): по местам Аристин исправляет изъясняемый текст синопсиса, если в нем неправильно передан был смысл полного текста правил (см. его толков. на 72 и 75 апост. прав, и на 19-е анкир. собора). Но где сокращенный текст был ясен и правилен, там толкователь приписывает только к синопсису слово σαφής, т. е. правило ясно само по себе. Нужно заметить, что в руках Аристина был такой список синопсиса, в котором передавалось не все содержание синтагмы Фотия: именно – в этом списке не было еще сокращенного текста двух Фотиевых соборов (861 и 879 г.), а из канонических посланий св. отцов находились только три послания Василия Великого. Если же списки синопсиса с толкованиями Аристина представляют нам в сокращенном тексте и все остальные правила, входящие в состав синтагмы Фотия, но только без всяких толкований: то это нужно понимать так, что такое дополнение синтагмы принадлежит самому Аристину. Для нас синопсис и Аристиновы толкования на него в особенности важны потому, что они составляют главное содержание первой (канонической) части нашей печатной Кормчей.

Более широкую и трудную задачу выполнил в своих толкованиях современник Аристина, *Иоанн Зонара*. В правление Алексея и Иоанна Комнинов Зонара занимал высшие государственные должности: он был великим *друнгарием виглы*, т. е. начальником дворцовой стражи, и вместе вице председателем императорского трибунала и первым секретарем империи. Но потом, наскучив придворными интригами и удрученный горем о потере жены и детей, он удалился в монастырь и принял монашество. Вероятно, в первые годы продолжительного правления Мануила Комнина (1142–1181) и по его непосредственному приказанию, Зонара, уже монах, взял на себя труд написать толкования на полный текст канонов, содержавшихся в синтагме Фотия. Приступая к этому делу, Зонара избрал такой список канонического кодекса, в котором правила

изложены были не в хронологическом порядке, как у Фотия, а по их относительной важности, именно – на первом месте стояли правила всех семи вселенских соборов, на втором -правила соборов поместных или областных, а на третьем – канонические послания св. отцов. Над правилами каждого собора Зонара поместил исторические сказания о присутствовавших на нем иерархах, а также о времени и цели его собрания. Сами толкования Зонары состоят в изъяснении смысла правил с трех точек зрения: *исторической, догматической* и *практической.* Так как в синтагме содержался канонический материал, образовавшийся в продолжении многих столетий**,** то здесь было многое уже непонятно для греков 12 века или получило на практике совсем другой смысл. Таким образом, толкователю нужно было изъяснять первоначальный, исторический смысл правил и тех или других канонических терминов и указывать обстоятельства, вызвавшие данное правило. Конечная цель толкований Сонары состоят в том, чтобы через снесение правил, относящихся к одному и тому же предмету, извлечь из них общее положение, как каноническую догму. Если между изъясняемыми правилами оказывались в чем-нибудь несогласия**,** то Зонара или примиряет эти несогласия, как только кажущиеся, или, в случае невозможности такого примирения, решает вопрос о действующей канонической догме по относительной важности источников и по их хронологической последовательности, так что определение вселенского собора получает перевес перед правилом собора поместного или перед единоличным правилом св. отца; определение собора позднейшего отменяет норму равного ему собора предыдущего, по правилу: lex posterior derogat priori. Кроме того, при равенстве авторитетов, разновременно издавших об одном и том же предмете не вполне согласные правила, Зонара отдает преимущество тому правилу, которое отличается большей мягкостью или, по выражению толкователя, «более человеколюбиво». Устанавливая таким образом каноническую догму, Зонара не редко в своих толкованиях обращается к современной церковной практике и показывает, насколько она согласна или не согласна с этой догмой. Общий характер толкований Зонары состоит в высоком уважении к церковным канонам и в независимости суждений о явлениях современной жизни, несогласных с духом или прямым смыслом канонов. Так в смелых и сильных выражениях отзывается он о церковной власти своего времени: «царская власть, замечает он в толковании на 28-е правило халкидонского собора, перешла в тиранию, а сенат стеснен и потерял свое значение». В толковании на 3-е правило халкидонского

собора он замечает: «и доныне это зло (занятие духовных лиц мирскими делами) бывает, и никто оного не пресекает, ни патриарх, ни царь, ни епископ: в пренебрежении оставляется толикое число правил, и с лицами, подлежащими в силу этих правил извержению, вместе служат и имеют общение патриархи и епископы». В толковании на 7-е правило неокесарийского собора, воспрещающее пресвитеру участвовать в брачном пире двоеженца, говорит: «но так на письме; а мы видали и патриарха и различных митрополитов, пиршествовавших с царем, вступившим во второй брак».

Имея дело собственно с синтагмой, а не с номоканоном, Зонара в своих толкованиях не входит в разрешение вопроса об отношении церковных канонов к государственным законам и только в редких случаях цитирует эти последние, если они оказывались согласными с канонами. Но главную свою задачу, т. е. объяснение канонов с указанных трех точек зрения, Зонара исполнил так блистательно, что позднейшая греческая духовная иерархия отдавала ему предпочтение даже перед самим знаменитым Вальсамоном, может быть потому, что этот последний в своих толкованиях на синтагму весьма часто дословно повторял толкования своего предшественника.

Последним по времени, но первым по своему авторитету толкователем источников церковного права на востоке был *Феодор Вальсамон.* Он жил в правление Мануила Комнина и Исаака Ангела и умер в начале 13 века. При Мануиле Вальсамон, в сане диакона, занимал высшие церковные должности, именно был номофилаксом и хартофилаксом великой церкви; потом, при Исааке Ангеле, поставлен в патриархи антиохийские, впрочем, оставаясь в Константинополе, так как Антиохия находилась тогда в руках западных крестоносцев и след. под властью пап, которые поставляли туда своих латинских патриархов. Еще до своего патриаршества Вальсамон получил от патриарха Михаила Анхиала поручение написать комментарии на обе части Фотиева номоканона, т. е. и на номоканон в тесном смысле этого слова и на синтагму церковных канонов. В толковании на номоканон Вальсамон должен был точно отмечать, какие из находящихся здесь законов Юстиниана приняты в Базилики и какие не приняты, – следовательно, какие остаются в действии и какие должны быть признаны потерявшими свою силу. Поводом к этой работе послужил один случай, подробно рассказанный самим Вальсамоном в толковании на 9-ю главу 1-го титула номоканона. Именно: амасийский митрополит Лев в продолжение целого года не замещал одну епископскую кафедру, находившуюся в его округе,

не смотря на троекратное внушение со стороны патриарха. Тогда последний, на основании одного места из 123 новеллы Юстиниана, принятого в номоканон (именно в 9-ю гл. 1 тит.), счел себя в праве наименовать и рукоположить нового епископа, помимо митрополита. Но ему стали возражать, что это место номоканона не принято в Базилики и, след. не имеет законной силы. Патриарх отвечал, что номоканон, почитаемый в церкви за священную книгу, не может потерять силы ни в одной своей букве. Дело дошло до императора, который со своим сенатом высказался против патриарха. Тогда этот последний увидел необходимость пересмотра Фотиева номоканона, т. е. сравнения содержащихся в нем Юстиниановых законов с Базиликами, впрочем – без всякого посягательства на целость первоначального текста номоканона, что и было поручено Вальсамону.

Сообразно с этой задачей, Вальсамон в своем комментарии на номоканон делает следующее: 1) отмечает, как устарелые и потерявшие силу, те гражданские, законы номоканона, которые не вошли в Базилики; 2) указывает, где именно находятся в Базиликах законы, тожественные с законами номоканона; если же между текстом Юстинианова закона, находящегося и в номоканоне и в Базиликах, оказывалось какое-либо несогласие в отдельных выражениях, то Вальсамон обыкновенно выписывал целиком текст действующего кодекса, т. е. Базилик. Если, наконец, закон Базилик был разъяснен, изменен или вовсе отменен каким-либо позднейшим законодательным актом императорской новеллой или постановлением патриаршего синода, утвержденным императором, то Вальсамон в своем комментарии приводит вполне текст этого нового закона. Как патриарший харатофилакс, т. е. начальник архива патриархии, Вальсамон имел под руками все нужные материалы для такой обработки номоканона.

Что касается до толкований Вальсомона на каноническую синтагму, то здесь он, как выше замечено, весьма часто почти дословно повторяет Зонару. Но он становится вполне оригинальным в тех случаях, когда нужно было установить отношение церковных канонов к государственным законам и примирять встречающаяся несогласия между теми и другими, или разрешить какой-нибудь казуистический вопрос, возникавший в современной церковной практике. Исполняя первую задачу, Вальсамон в тех случаях, когда противоречие между канонами и законами оказывалось непримиримым, высказывал принцип, что «законы должны уступать канонам, так как последние имеют двоякую санкцию – от церковных соборов и от самих императоров, а первые – только от императоров.

Разрешая казуистические вопросы современной церковной практики, Вальсамон обыкновенно приводит и критикует мнения других или, если вопрос решен законодательным порядком, т. е. в постановление патриаршего синода или в императорской новелле, приводит сам текст этих актов.

В противоположность Зонаре, который, как выше замечено, в своих толкованиях твердо стоит на точке зрения древних канонов и прямо указывает на отступления от них в современной церковной практике, как на явления ненормальные, антиканонические, Вальсамон в подобных случаях пытается оправдать церковную практику, т. е. доказать, что она не противоречит древним канонам, которые в принципе признавались неизменными, или что она имеет свои уважительные основания, например – долговременный обычай, противоположный канонам (см. его толк, на 31 прав. апост.; ср. на 12 прав. сард. соб.). С этой точки зрения Вальсамон оправдывает все действия императорской власти в делах церковного управления, хотя бы они прямо противоречили древним канонам (толк. на 16-е, по старому счету, прав. карф. соб. или на 23-по нов. счету; срав. толк. на 12 прав. ант. соб.). Точно также он является жарким защитником прерогатив константинопольского патриарха сравнительно с другими патриархами, хотя по древним канонам все патриархи, по правам власти, равны между собой (толк. на 31 апост.; ср. 12 сард.; на 10 прав. 7 всел. соб.; на 26 гл. 1 тит. пом. и на 2-ю гл. тит. 8-го; на 18 прав. 1 всел. соб.). Но эта самая тенденция Вальсамона сообщала его толкованиям высокую практическую важность. Он являлся апологетом действующего права византийской церкви, и это доставило ему, по мнению современников и отдаленного потомства, первенство между всеми толкованиями канонического кодекса восточной церкви. Уже в 14 в. константинопольский патриарх Филофей называл его искуснейшим канонистом голос которого решает самые трудные и запутанные вопросы церковной практики. Даже светские юристы пользовались трудами Вальсамона, в особенности его толкованиями на номоканон, откуда они брали многие места в свои компиляции по гражданскому праву, например – в так называемый «Дополненный Прохирон», составленный в 14 веке. Сколько известно, один только голос на востоке отозвался о нашем канонисте не совсем одобрительно, укоряя его в некоторой непоследовательности и даже противоречиях. Это – Дмитрий Хоматин, архиепископ болгарский, автор значительной массы канонических ответов и трактатов, младший современник Вальсамона. И нельзя не сознаться, что приведенный упрек имеет свои основания. Так, напр., в

толкованиях на номоканон Вальсамон отмечает один и тот же закон, то как принятый в Базилики, то как не принятый (Геймбах, История греко-рим. права, стр. 314; ср. 335). Равным образом в толкованиях на синтагму он не всегда следует своему принципу, что каноны должны иметь преимущество перед законами, и нередко отдает предпочтение этим последним (см. его толков. на 58-е прав. лаод. собора и на 90 и 146-е карфаг.).

§ 32. Алфавитная синтагма Властаря и Επιτομὴ τῶν κανόνων Арменопула

Толкования Аристина, Зонары и Вальсамона, принятые высшей церковной властью, как необходимое руководство для правильного понимания и приложения к современной практике древних церковных канонов, сделались как бы необходимой принадлежностью канонического кодекса восточной церкви. Можно сказать, что на практике они ничем не отличались от самих правил. Поэтому позднейшие составители практических руководств по церковному праву не редко приводили текст толкований вместо текста самих правил. Два таких руководства заслуживают особенного рассмотрения по их употребительности в церковной практике. Это – 1) *Алфавитная синтагма церковного права*, составленная в первой половине 14 века (в 1335 г.) афонским монахом *Матфеем Властарем*, который до монашества, несомненно, был юристом-практиком. Труд Властаря есть превосходный реальный словарь церковного права, назначенный для скорейшего разыскивания источников этого права как канонических, так и гражданских, относящихся к тому или другому предмету. Автор предпослал своему труду обширное предисловие (προθεωρία), в котором исторически обозревает те и другие источники и, между прочим, сообщает несколько весьма важных фактов из истории древнего римского права. Сама Синтагма состоит из 24 отделов по числу букв греческого алфавита; каждый отдел подразделяется на главы, сообразно числу канонических или чисто юридических терминов, начинающихся с той или другой буквы. В каждой главе сначала излагаются определения канонического права, а потом – гражданского. Но есть и такие главы, в которых исключительно приводятся или одни канонические источники (напр. лит. А, гл. 11), или – одни гражданские (напр. лит. А, гл. 4; лит. В, гл. 5). При изложении канонических источников Властарь весьма часто пользуется почти дословно толкованиями Зонары и Вальсамона, не называя, впрочем, их по имени. Равным образом, он не указывает источников, из которых берет гражданские законы; исключение делается только для новелл Юстиниана и Льва Мудрого. Но из сравнения с известными уже нам законными книгами византийской империи оказывается, что Властарь всего чаще пользовался Эклогой, Прохироном, Эпанагогой и разными частными компиляциями из Базилик. В конце своей Синтагмы Властарь поместил несколько приложений, более или менее важных для

современной церковной практики, именно: 1) сокращение уже известного нам покаянного номоканона или епитимейника Иоанна Постника; 2) канонические ответы Никиты митрополита ираклийского (конца 11 в.); 3) правила константинопольского патриарха Никифора (9 в.); 4) канонические ответы Иоанна, епископа китрского (13 в.); 5) каталог чинов константинопольской великой церкви; 6) роспись архиерейеких кафедр, подчиненных Константинопольскому патритрху и 7) список латинских юридических речений *(* λέξεις τομικαὶ), употреблявшихся без перевода в источниках византийского права.

Синтагма Властаря вскоре после ее составления сделалась у греков самым употребительным руководством к познанию церковных канонов и законов. Это доказывается громадным количеством списков ее, из коих некоторые современны самому автору. Удобства, представляемые ей для практики, побуждали позднейших переписчиков дополнять ее выписками из толкований Аристина, Зонары и Вальсамона, так что эта новая редакция канонического кодекса греческой церкви до некоторой степени заменяла собой на практике номоканон и синтагму Фотия с названными толкованиями. В 14 же веке Синтагма Властаря переведена была на сербский язык и в этом переводе быстро распространилась по всем славянским церквям. С 15 века она, как увидим, делается известной и в России. 2) Современник Властаря *Константин Арменопул*, номофилакс и судья в Солуни, автор знаменитого *Шестокнижия* или руководства к познанию гражданских законов, составил также краткое изложение источников канонического права под названием Επιτομὴ τῶν κανόνων [22] . Оно состоит из 6 отделов *(* τμὴματα), подразделяющихся на титулы. Первый отдел содержит в себе правила о епископах, второй – о пресвитерах, диаконах и иподиаконах, третий – о низших клириках, четвертый – о монастырях и монахах, пятый – о мирянах вообще, шестой – о женщинах в особенности. Этот сборник, вскоре после его появления, снабжен был краткими схолиями или примечаниями, из коих некоторые надписываются именем современного Арменопулу константинопольского патриарха Филофея, но большая часть других, анонимных схолий, по всей вероятности, принадлежит самому Арменопулу. В тех и других случаях содержатся иногда довольно важные свидетельства о тогдашней канонической практике. Подобно Синтагме Властаря, сборник Арменопула был переведен на сербский языке (список этого перевода 17 в. имеется в Пуб. Биб. в Погод. Древлехр. № 238).

Период 4

От завоевания Константинополя турками в 1453 г. до настоящего времени

§ 33. Источники церковного права в этом периоде

Завоевание Константинополя турками и падение Византийской империи ничего не изменили в состоянии церковного права у покоренных христианских народов, принадлежащих к греческой церкви. Собственный интерес завоевателей побуждал их оставить неприкосновенной религию новых подданных и даже наделить духовную иерархию их разными привилегиями, каких не имела она при прежних христианских императорах. *Уже* покоритель Константинополя султан Мухаммед II признал тамошнего патриарха духовным главой всех *райев*, т. е. христианских подданных оттоманской империи без различия национальности. Двор патриарха или, по-турецки, «патрика» сделался для них верховным судилищем не только в делах чисто церковных, но и в гражданских, поскольку эти последние имели отношение к религии, каковы дела семейные, брачные и наследственные. Кроме того, патриарху предоставлено право третейского суда между христианами и даже между христианами и мусульманами и по другим гражданским делам, если обе стороны соглашались принести свой спор на решение патриарха. Для решения чисто церковных дел при патриархе по-прежнему оставался *постоянный* собор или синод *(* σὐνοδος ἐνδημοῦσα), в состав которого входили теперь не только архиереи, но и знатнейшие из представителей греческой нации (так наз. *фанариоты)*. Синод по-прежнему отправлял функции не только судебной и административной, но и законодательной власти. Основанием деятельности синода во всех этих направлениях служили древние каноны и законы, содержавшиеся в номоканоне и синтагме патриарха Фотия. Но в преимущественном употреблении находилась *Алфавитная синтагма Властаря,* переведенная теперь, именно в 1498 г., в помощь духовенству, уже плохо понимавшему древнегреческий язык, на новогреческий или общенародный *(* κοινὴ γλῶσσα). Автором перевода был юрист Николай *Куналис-Критопул*. Основанием для решения дел чисто гражданских, передоставленных ведомству духовной иерархии, служило упомянутое раньше *Шестокнижие* Арменопула. Оно также переведено было на новогреческий язык и в этом переводе несколько раз было издаваемо в Венеции греками, поселявшимися там после завоевания Константинополя (именно – в 1744, 1766, 1777, 1820 гг.).

Законодательная деятельность константинопольских патриархов и их синода в настоящем периоде была довольно обширна и разнообразна. Мы

укажем здесь только важнейшие памятники этой деятельности, и притом такие, которые касаются исключительно дел церковных и послужили источниками канонического права не только для греческой церкви, но и для других автокефальных церквей православного востока. Таковы: 1) синодальное постановление, под председательством константинопольского патриарха Иеремии II, об учреждении в России патриаршества (Σύντ. 5, 149); 2) синодальное определение того же патриарха 1593 г. о новом римском (грегорианском) календаре, как не согласном с преданиями восточной церкви; 3) грамоты констант. патриарха Иеремии III и антиохийского Афанасия о признании учрежденного Петром Великим синода органом духовной власти, равным с патриархами; 4) синодальное определение патриарха Кирилла V от 1736 г. о недействительности крещения католиков и лютеран (ibid. 614–616); 5) синодальное постановление патриарха Григория VI (1834–1840) о препятствиях к браку, вытекающих из понятия о различных видах родства (ibid. p. 164–175): 6) синодальный акт 1850 года, при патриархе Анфиме, о самостоятельности церкви греческого королевства (ibid. p. 177–184).

§ 34. Новые практические руководства к познанию и применению источников церковного права

Выше мы заметили, что в настоящем периоде греческая духовная иерархия в решении дел, предоставленных ее ведению турецким правительством, руководилась преимущественно двумя законными книгами, образовавшимися еще в предыдущем периоде: Алфавитной синтагмой Властаря и Шестокнижием Арменопула, переведенными теперь на новогреческий язык. Первая служила основанием для решения дел и вопросов чисто церковных, последняя – для решения дел гражданских, поскольку они состояли в ведении церковной иерархии. Но эти книги не устраняли потребности в составлении новых практических руководств по церковному праву, более приспособленных к современному состоянию этого права и к общему уровню образования тогдашнего греческого духовенства, который, надобно заметить, был очень невысок. Такие руководства стали появляться уже в начале настоящего периода. Одни из них представляют опыты частной кодификации *всего* действующего церковного права, другие обнимают только отдельные, наиболее важные составные части этого права. К первым относится *Номоканон* или Νομικόν Мануила Малакса, нотариуса в Фивах, составленный в 1561 году сначала на древнегреческом языке, а потом переведенный самим автором на новогреческий. Обширное употребление этого номоканона доказывается множеством списков его, хранящихся в разных библиотеках востока и запада. Источниками, из которых Малакс черпал свой материал и которые большей частью прямо указаны им при каждой главе своего сборника, служили: номоканон и синтагма патриарха Фотия с толкованиями Зонары и Вальсамона, Алфавитная синтагма Властаря, Шестокнижие Арменопула, синодальные определения константинопольских патриархов настоящего периода, сочинения современных автору канонистов (например – трактат хартофилакса о степенях родства, о котором будет речь дальше), наконец – обычаи и практика, которые Малакс приводит, как «мнения церковных учителей». Сборники разделяется на главы, последовательно обозначенные цифрами и содержащие в себе известное число выписок из источников. Система сборника такова: сначала идут статьи о праве и справедливости вообще, потом – о патриархах, епископах, низшем духовенстве и монахах, далее – о богослужебных действиях, наконец – о браке и других предметах, подлежащих ведомству церковных судов. Списки Малаксова сборника чрезвычайно разнятся между собой как по

составу, так и по числу и порядку глав. Это служит новым доказательством обширного употребления этого сборника. Каждый переписчик старался чем-нибудь дополнить свой оригинал, сделать его более пригодным для практики. Во многих рукописях сборник является в соединении с другими каноническими сборниками, не принадлежащими Малаксу, например, с епитимийным номоканоном, о котором будет речь дальше, но при этом счет глав продолжается, так что по одним рукописям насчитывается 200 с небольшим глав, а в других – более 700. Где позднейшие перемены, прибавки и приложения были особенно многочисленны, там переписчики считали себя в праве выдавать труд Малакса за свой собственный. Так, в некоторых рукописях 17 века автором Малаксова номоканона называют себя другие лица (Фома Риццес, священник Стилиан, монах Кирилл и др.). В заключение заметим, что сборник Малакса почти целиком вошел в состав румынской Кормчей, конечно – в переводе на румынский язык.

Из практических руководств, настоящего периода, обнимающих только отдельные ветви церковного права, заслуживают особенного внимания по их значению в истории нашего русского канонического права следующие два:

а) *Покаянный номоканон* или *епитимейник,* составленный, вероятно, в конце 15 века, во всяком случае – после взятия Константинополя турками. Это видно, между прочим, из того, что в нем содержится правило, запрещающее христианам приглашать турок в кумовья, т. е. в восприемники своих детей от купели крещения (см. пр. 22.). Он составлен большей частью на новогреческом языке и дошел до нас, подобно Малаксову сборнику, во множестве списков. Не позднее первой половины 16 века он переведен был на славянский (именно – сербский) язык и по одному из множества списков этого перевода напечатан был в Киеве в 1620 г. За этим изданием следовал ряд других, частью киевских, частью – московских. Первые были делом частных лиц, монахов киево-печерской лавры. Последние имеют официальный характер, так как в них номоканон является в виде приложения к одной из важнейших церковных книг – Требнику, издаваемому от лица высшей церковной власти в России. Таким образом, этот номоканон формально сделался источником русского церковного права. Но в своем отечестве, т. е. в Греции, он давно уже вышел из употребления и ни разу не был там издаваем в печати. Греческий подлинник его, с пролегоменами и историко-критическими примечаниями, впервые издан мной в 1872 году в Одессе, почему Цахарие фон-Лингенталь в своем исследовании о греческих канонических

сборниках времен турецкого владычества над греками и называет этот номоканон моим именем[23]. Значение этого номоканона в ряду источников действующего русского церковного права будет указано нами в своем месте.

б) *Трактат о степенях родства*, препятствующих браку (περὶ τῶν τῆς συγγενὶας βαθμῶν), составленный по распоряжению патриарха Иоасафа I (1520–1543) хартофилаксом патриаршей церкви *Мануилом Ксанфянином.* Это – замечательный памятник греческой канонической юристпруденции. Но простоте и ясности изложения дела, всегда затруднявшего и греческое и наше духовенство, трактат хартофилакса Мануила превосходит все прежния руководства по этому предмету. В 1564 г. он напечатан был, с разными дополнениями, священников греческой церкви в Венеции Захарией Скордилием, по прозванию *Марафара*. Издание Скордилия вскоре переведено было на славянский (сербский) язык. Списки этого перевода всего чаще встречаются в рукописях, содержащих в себе такой же, т. е. сербский перевод вышеописанного покаянного номоканона. Независимо от этого перевода, в 1640 г. в Киеве вновь переведены были некоторые извлечения из книжки Скордилия, вошедшие в состав статьи «о тайне супружества», помещенной в Требнике киевского митрополита Петра Могилы. Отсюда статья эта принята в первопечатную Кормчую, изданную при всероссийских патриархах Иосифе и Никоне (в 1049 и 1663 г.г.) и удержала свое место во всех позднейших изданиях этой книги, составляя в ней вторую часть 50-й главы. Статья эта до сих пор служат у нас единственным официальным руководством для счета степеней родства и свойства, составляющих препятствие к браку. Подробности о ней – в моем сочинении: «50-я глава Кормчей книги, как исторический и практический источник русского брачного права» (М. 1887).

§ 35. Новый частные и официальные издания древнего канонического кодекса греческой церкви

Нужно заметить, что составители описанных нами практических руководств по церковному праву, говоря вообще, были люди очень невысокого образования: они пользовались своими источниками без всякой критики, а между тем в этих источниках, наряду с подлинными правилами древних соборов и отцов церкви, обращалась масса правил апокрифических, подложных, которые подчас поражают странностью своего содержания. Таких правил не мало находится у Мануила Малакса и у неизвестного автора того покаянного номоканона, который, как выше показано, издается в конце нашего Требника. Само собой, что это явление свидетельствует о малом знакомстве греческих канонистов первой половины настоящего периода с подлинным текстом и составом древних правил, содержащихся в синтагме патриарха Фотия. Но с конца 17 столетия на востоке делаются известными западный печатные издания канонического кодекса греческой церкви и позднейших дополнений к нему, состоящих в постановлениях патриаршего синода и других памятниках церковного права предыдущего периода. С особенным уважением приняты были на востоке уже известным нам два издания: Леунклавия – Jus graeco-romanum и Беверегия – Συνοδικύν sive Pandectae canonum ecclesiae graecae. Первое из них, как более редкое и, пожалуй, более нужное для тогдашней церковной практики, употреблялось даже в рукописных копиях и называлось книгой Арменопула на том основании, что оно начинается каноническим синопсисом этого византийского юриста. Но издания Леунклавия и Беверегия почти все разошлись на западе, и лишь очень немногие экземпляры того и другого попали в библиотеки греческих монастырей и в руки высших иерархов восточной церкви. Знакомство с названными изданиями побудило и самих греков заняться делом издания канонического кодекса своей церкви – с целью сделать эту важную книгу, по возможности, общим достоянием своих единоверцев и соплеменников. Первый из этих изданий появились в конце прошлого столетия. Они были делом частных лиц и по своими достоинствам стоят гораздо ниже подобных же западных изданий. Из них заслуживают быть упомянутыми следующие два: 1) издание афонского монаха Агапия, вышедшее в 1787 г. в Венеции под заглавием: Συλλογ πάντων τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων. Издатель в своем предисловии, говоря о необходимости знакомства с подлинным текстом и составом канонов

древней Вселенской церкви, между прочими, резко порицает современников за употребление разных рукописных номоканонов, содержащих в себе не подлинные, а мифические каноны. В издании Агапия находится вся синтагма патриарха Фотия на древнегреческом языке, но без толкований, авторизованных канонистов 12 века – Аристина, Зонары и Вальсамона, изданных Беверегием; зато издатель дополнил состав синтагмы правилами патриарха Никифора Исповедника (9 в.) и Иоанна Постника (конца 6 в.). 2) Издание афонского же (иверского монастыря) монаха Христофора, вышедшее в 1800 году в Константинополе из патриаршей типографии и посвященное патриарху Неофиту VII, под заглавием: Κανονικόν, ἤτοι οί θείοι κανόνες τῶν αγίων καὶ πανσέπτων Αποστόλων, τῶν τε οἰκονμενικῶν καὶ τοπικῶν συνόδων καὶ τῶν κατὰ μέρος θεοφόρων πατέρων. По содержанию и языку это издание сходно с предыдущими, т. е. в нем содержится синтагма патриарха Фотия на древнегреческом языке с теми же дополнениями (и с прибавлением еще канонических ответов патриарха Николая Грамматика – 11 в.), но текст правил изложен здесь в сокращении самого издателя и снабжен его примечаниями, заимствованными большей частью из изданий Леунклавия и Беверегия. В этих примечаниях, между прочими, делаются ссылки на толкования Зонары и Вальсамона. Оба названные издания вытеснены были из употребления официальным изданием канонического кодекса греческой церкви, вышедшими в одном году с изданием монаха Христофора. Инициатива этого официального издания принадлежит вышеупомянутому монаху Агапию и афонскому же иеромонаху Никодиму. Еще в 1793 г. они представили патриарху Неофиту VII полный текст синтагмы Фотия по изданию Беверегия, но в переводе на новогреческий язык. К тексту правил присоединены были, тоже на новогреческом языке, толкования Зонары, Вальсамона и Аристина, сопровождавшиеся собственными (подстрочными) примечаниями переводчиков. Рукопись Агапия и Никодима, по распоряжению патриарха и его синода, отдана была на предварительное рассмотрение особой комиссии и только через семь лет была одобрена к печати, с тем, однако, чтобы общепризнанные церковные каноны изданы были на их оригинальном, т. е. древнегреческом языке. Дело печатанья и корректуры поручено было монаху Феодориту и совершено не в патриаршей типографии и, а в Лейпциге, потому, вероятно, что здесь можно было издать книгу и лучше и дешевле. Издание, как выше замечено, вышло в 1800 году под заглавием; Πηδάλιον, что совершенно равно русскому названию: Книга *Кормчая.* Это название взято с символического

изображения церкви в виде корабля, управляемого среди волн житейского моря правилами св. Апостолов, соборов и отцов церкви. Символ этот, встречающейся уже в христианских катакомбах 2 и 3 столетий и объясненный в известных Апостольских Постановлениях (lib. 3, cap. 38), изображен также и на обороте заглавного листа книги – с подробным объяснением. Когда книга получена была в Константинополе, то в ней найдены были разные прибавки, сделанные выше упомянутым корректором ее Феодоритом, – прибавки, которые патриарх Неофит признал частью неуместными, частью противными уставам и преданиям восточной церкви, о чем и дал знать по всем епархиям окружной грамотой, с точным указанием страниц, где находились эти прибавки, и с предписанием вычеркнуть их из текста. В Пидалионе синтагма Фотия является с теми же дополнениями, какие находятся и в выше отмеченных частных изданиях, т. е. с правилами Иоанна Постника и Никифора Исповедника и каноническим ответами Николая Грамматика. Кроме того, в конце книги помещены: 1) руководство к определению степеней родства, препятствующих браку, и 2) формы разных церковных актов, как-то ставленых грамот, бракоразводных и т. п. В 1841 году вышло 2-е, а в 1864 г. 3-е издание Пидалиона, исправленные согласно с указаниями выше упомянутой патриаршей грамоты, которая и помещена теперь в самом начале книги. Пидалион до сих пор составляет официальный канонический кодекс греческой церкви, признающей над собой власть константинопольского патриарха. Такого значения не потеряла эта книга и после издания знаменитой афинской *Синтагмы канонов*, предпринятого и совершенного, по распоряжению синода церкви греческого королевства, двумя учеными греками *Ралли* и *Потли*. Афинская Синтагма, начатая печатанием в 1852 и оконченная в 1859 г., состоит из 6 частей. В первой содержится номоканон Фотия с толкованиями Вальсамона; во второй, третьей и первой половине четвертой -синтагма Фотия с толкованиями Зонары, Вальсамона и Аристина; затем во второй половине четвертой части – канонические ответы патриарха Николая Грамматика, правила Никифора исповедника и Иоанна Постника, канонические ответы и трактаты Вальсамона и Зонары; в пятой – синодальные грамоты и постановления константинопольских патриархов, законы византийских императоров, канонические ответы и трактаты разных церковно-иерархических лиц и формы церковно-юридических актов; в шестой, наконец, алфавитная синтагма Властаря, с подробным алфавитным указателем ко всему изданию. Большая часть содержания афинской Синтагмы взята из готовых западных изданий,

преимущественно – из Бевериджа и Леунклавия; но ученые издатели воспользовались также, для исправления и пополнения текста, превосходной канонической рукописью 14 в., найденной в Трапезунте, и кроме того – богатыми пособиями, находящимися в Венской Императорской Библиотеке. Все это, конечно, возвышает *научное достоинство* издания, которое, действительно, с большим уважением принято, как в греческой, так и в русской церкви. Но на *практике*, в качестве официального канонического кодекса, остается для всей греческой церкви все-таки *Пидалион*, который поэтому и после появления в свет афинской Синтагмы, именно в 1864 г. вышел – как уже замечено ранее – новым (третьим) изданием, и при том опять-таки в пределах не константинопольского патриархата, а независимой церкви греческого королевства – в Закинфе.

Отделение второе

История русского церковного права

В истории русского церковного права мы должны проследить, во 1-х, судьбы греческого Номоканона в России и, во 2-х, постепенное образование особенного, собственно русского церковного права.

1. Судьбы греческого номоканона в России

§ 36. Первоначальный славяно-русский номоканон

Несомненно, что первые иерархи, пришедшие к нам из Греции при св. Владимире, принесли с собой, вместе с другими церковными книгами, и канонический кодекс своей церкви – в тех, конечно, редакциях его, которые в то время были у греков в преимущественном практическом употреблении. Такими редакциями были: Номоконон Иоанна Схоластика и Номоканон в 14 титулах с принадлежащей к нему Синтагмою канонов. Само собою понятно, что русские иерархи греческой национальности употребляли эти книги в подлиннике. Но уже вскоре по обращении Руси в христианство, именно – при Ярославе I, если не большинство, то значительная часть русской иерархии состояла из природно-русских. С тем вместе должны были появиться у нас я списки славянского перевода греческих номоканонов. Мы имеем и прямые указания на существование у нас таких переводов в 12 веке. Так 1) в известных «въпрошаниях» (вопросах) новгородского монаха Кирика, с которыми он обращался к своему епископу Нифонту (в первой половине 12 века), приводится нисколько правил из греческой канонической синтагмы в полном и точном славянском переводе. 2) в описи имущества одного греческого монастыря на Афоне (Ксилургу), составленной в 1142-м году, значится, между прочим, несколько русских книг *(* ρωσσικὰ βιβλία), занесенных туда, очевидно, русскими монахами, и в том числе один номоканон. 3) в 16 столетии новгородский монах Зиновий, ученик знаменитого Максима Грека, видел два списка славянского номоканона, из которых один, по его словам, написан был в Новгороде при князе Ярославе, сыне Владимира, крестившего русскую землю, другой – при сыне Ярослава Изяславе. Из этого последнего списка Зиновий в своем сочинении приводит и нисколько правил против тогдашнего еретика Феодосия Косого. Наконец 4) до нас действительно сохранились списки славянского номоканона, принадлежащие если не по письму, то по языку и составу несомненно первым векам не только русской, но и вообще славянской церкви. В этих списках содержится перевод тех самых номоканонов, которые в 9–11 столетиях находились в употреблении у греков, т. е. номоканона Иоанна Схоластика и номоканон в 14 титулах с принадлежащей к нему хронологической синтагмою канонов. Перевод первого номоканона сохранился до нас в списке, находящимся в Московском Публичном Румянцевском Музее (№ 230). Розенкампф и Востоков, подробно описавшие этот список, относят его по

письму к 13 в., а по содержанию и языку – к эпохе обращения болгар в христианство. Особая печать древности, заметная в содержащемся здесь переводе правил, дает основание видеть в нем памятник переводных трудов славянского апостола – св. Мефодия, в житии которого содержится известие, что он вместе с другими церковными книгами перевел для славян и *номоканон, рекше закону правило.* Хотя румянцевский список номоканона Схоластика и писан в России, но прототип его несомненно быль принесен к нам из Болгарии. Это видно из содержащихся в указанном списке его разных дополнительных статей несомненно болгарского происхождения, каковы, например, знаменитый «Закон судный людемъ» (это есть не что иное, как болгарская компиляция из известной нам Эклоги Льва Исаврянина и Константина Копронима), отрывки из сочинения болгарского пресвитера 10 века Косьмы против появившихся там еретиков богомилов и другие мелкие статьи -Славянский перевод другого греческого номоканона в 14 титулах сохранился до нас в списке, принадлежащем, судя по характеру письмен, концу 11 или началу 12 века. Список этот находится в московской синодальной, бывшей патриаршей библютеке под № *227* и подробно описан в моем сочинении: «Первоначальный славяно-русский номоканон». В указанной рукописи содержится номоканон в 14 титулах и принадлежащая к нему каноническая синтагма в их еще до-фотиевской редакции, то есть без второго (фотиева) предисловия к номоканону и без правил двух известных нам константинопольских соборов, бывших по делу Фотия. Равным образом нет здесь и никаких толкований на правила. Можно догадываться, что 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 «преложилъ» с греческого языка на русский много книг, необходимых для просвещения Руси. В пользу нашей догадки говорят, во-первых, встречающиеся в этом переводе русские юридические термины, вовсе неупотребительные в языке других единоверных нам славянских народов -болгар и сербов (например, слово – *тиун);* во-вторых – то обстоятельство, что в памятниках русского церковного права 12 в., именно – в вышеупомянутых «въпрошенияхъ» Кирика, греческие церковные правила приводятся именно в том переводе, какой содержится в рассматриваемом синодальном списке Кормчей. В том же переводе читаются у вышеупомянутого новгородского монаха Зиновия правила, взятые им из номоканона времен великого князя Изяслава Ярославича. К сожалению, в синодальном списке недостает конца, где обыкновенно помещались в старых книгах известия о времени их

написания; а если бы он был, то мы, может быть, имели бы в этой драгоценной рукописи один из тех номоканонов, которыми пользовался Зиновий.

До второй половины 13 века состав первоначального славяно-русского номоканона, по-видимому, оставался тот же самый, какой мы находим в синодальном списке Кормчей 11–12 в. Но с полной вероятностью можно сказать, что к этому составу уже в 12 и первой половине 13 в. прибавлены были разные источники русского права, как церковного, так и светского, именно – Русская Правда, канонические ответы м-та Иоанна II и новгородского епископа Нифонта, некоторые анонимные статьи (например «устав о брацехъ») и может быть -церковный устав св. Владимира. Так нужно думать в виду того обстоятельства, что в позднейших редакциях русской Кормчей, *стоящих в генетической связи с первоначальным славяно-русским номоканоном,* указанные русские памятники составляют как бы необходимую принадлежность. Но был ли состав русского номоканона до второй половины 13 в. увеличен какими-нибудь новыми *греческими* источниками церковного права, – на этот вопрос нельзя дать никакого решительного ответа. Несомненно, однако, что русская церковь, составлявшая тогда только одну из митрополий, подчиненных константинопольскому патриарху, должна была рано или поздно принят в свой канонический кодекс и те источники церковного права, которые появились на востоке после первоначального перевода греческого номоканона на славянский язык. А мы знаем уже, что эти источники были довольно многочисленны и некоторые из них весьма немаловажны по содержанию; знаем также, что в 12 веке канонические кодексы греческой церкви снабжены были *толкованиями* трех авторизованных канонистов: Аристина, Зонары и Вальсамона, получившими громадное практическое значение. Таким образом, первоначальный состав русского номоканона, сравнительно с греческим, в 13 веке должен был казаться недостаточным во многих отношениях. На этот недостаток обратил внимание митрополит Кирилл II, родом русский, занявший кафедру вскоре после монгольского погрома. Обозревая подчиненные ему епископские епархии, он всюду нашел «несогласия многа и грубости» в церковной практике, происходившие, по его словам, от непонимания правил церковных, омраченных (для русского разумения) «облаком мудрости эллинского языка». Последние слова могли относиться, конечно, только к тем источникам церковного права, которые до сих пор не были еще известны на Руси в славянском переводе. Между тем русскому митрополиту стало известно, что у южных славян, именно в

Сербии, недавно появился новый славянский перевод греческого номоканона с толкованиями, сделанный первым автокефальным архиепископом сербской церкви св. Саввой, и что эта новая славянская Кормчая принята и в соседней Болгарии. Сюда то (в Болгарию), к одному полунезависимому деспоту (т. е. князьку) Иакову – Святославу, происходившему от русских князей (вероятно – галицких) и обратился м-т Кирилл с просьбой о высылке на Русь списка новой славянской Кормчей. Святослав охотно исполнил просьбу нашего митрополита, послал ему список Кормчей, снятый с экземпляра, хранившегося в Болгарской патриархии. В письме своем к Кириллу II, писанном в 1262 г. и вставленном в саму Кормчую, Святослав назвал посланную книгу «Зонарой», как-бы усвояя содержащиеся в ней толкования именно этому канонисту. На самом же деле новая славянская Кормчая была переводом уже известного нам канонического синопсиса с толкованиями Аристина. Южные славяне назвали ее книгой *Зонары*, надо думать, потому, что у самих греков имя этого канониста сделалось нарицательными для всякого толкователя церковных правил. Впрочем, нужно заметить, что в новую славянскую Кормчую принято и нисколько толкований Зонары, хотя этот толкователь, как известно, имели дело не с синопсисом, т. е. не с сокращенными текстом церковных правил, а с полным. Сравнительно с первоначальным славяно-русским номоканоном, новая Кормчая заключала в своем составе значительное число источников церковного права, которые до сих пор были у нас неизвестны, именно: правила двух константинопольских соборов (861 и 879 г.), бывших при патриархе Фотии**;** постановления Константинопольского патриаршего синода, большей частью по делам брачным, и новеллы императора Алексея Комнина. Кроме того, в ней находились разные канонические ответы и трактаты греческих иерархических лиц 11–13 вв. Получив желанную книгу, митрополит Кирилл II предъявил ее собору, созванному им в 1274 г. во Владимир на Клязьме; здесь книга эта была читана по крайней мере в тех местах, которые нужны были для исправления замеченных митрополитом беспорядков в русской церковной жизни. Места эти и помещены собором в его собственных постановлениях. Без сомнения, митрополит рекомендовал новую Кормчую епархиальным архиереям для списывания и употребления в их практике. Действительно, эта Кормчая сделалась родоначальницей если не всех, то громадного большинства списков русского номоканона, идущих от последней четверти 13 в. до конца 17-го. Списки эти разделяются на две фамилии: одни представляют не более, как копии с Кормчей, полученной

митрополитом Кириллом из Болгарии, *без всяких русских дополнений;* другие произошли из соединения этой Кормчей с прежними, до – кирилловским русским номоканоном. Именно – в них удержан первоначальный перевод полного текста церковных правил, с некоторыми усечениями в конце, но к этому тексту приписаны уже толкования, взятые из новой Кормчей. Кроме того, в Кормчие этого разряда или фамилии приняты и все новые источники церковного права, содержавшиеся в прототипе Кормчих первой фамилии. Наконец, только в списках Кормчей второй фамилии находятся все вышеупомянутые памятники русского права, церковного и гражданского: явный знак, что эти источники унаследованы Кормчими рассматриваемой фамилии от общего их родоначальника, т. е. от первоначального славяно-русского номоканона. Старший из дошедших до нас списков Кормчей первой фамилии написан в 1284 г. в Рязани по приказанию тамошнего епископа Иосифа, который испросил оригинал для этого списка у самого митрополита Максима; а старшим представителем Кормчих второй фамилии является список, написанный около 1280 года в Новгороде по распоряжению архиепископа Климента. По месту написания первого из этих списков принято называть Кормчие первой фамилии *рязанскими,* а второй *–софийскими* по месту хранения упомянутой новгородской Кормчей в тамошнем Софийском соборе. Но эти названия, очевидно, нисколько не выражают внутренних особенностей той и другой фамилии Кормчих и не указывают на место происхождения их прототипов. Мы будем называть Кормчие первой фамилии *сербскими,* так как они происходят от сербского оригинала и, за весьма редкими исключениями, никаких русских статей в себе не содержат; а Кормчие второй фамилии всего приличнее назвать *русскими,* так как они находятся в генетической связи с первоначальным славяно-русским номоканоном и удержали в своем составе памятники *русского* права. Это название тем более приличествует таким Кормчим, что они и после митрополита Кирилла II, до эпохи печатного издания Кормчей, постоянно удерживали за собой первенство в церковном употреблении. Это видно уже из того, что они дошли до нас в гораздо большем числе списков. Это же доказывается и фактом появления у нас, не позднее 14 века, особых церковно-юридических сборников, известных под именем *Мерила Праведного:* сборники эти, назначенные, очевидно, в руководство при разборе церковно-судебных дел, представляют собой не более, как сокращение Кормчих русской редакции. Наконец, в памятниках собственно-русского церковного права 15–16 вв. (напр., в Стоглаве) церковные правила всего чаще приводятся в тексте и переводе Кормчих

этой фамилии.

§ 37. Позднейшие редакции русской Кормчей

С половины 15 века появляются у нас такие списки Кормчей, которые в формальном и в материальном отношении значительно разнятся от Кормчих, принадлежащих и двум сейчас описанным фамилиям. Именно, в одних списках церковные правила излагаются уже не в хронологическом порядке, по примеру синтагмы Фотия, а в систематическом, под 14-ю титулами Фотиева номоканона. Такой формальной переработки подвергались Кормчие той и другой – русской и сербской фамилии. С другой стороны, и сам состав Кормчих русской фамилии постоянно увеличивался новыми *русскими* источниками церковного права, которые принимались иногда и в Кормчие сербской редакции. Между прочим, во 2-й половине 15 века, когда русская церковь *фактически* сделалась автокефальною, т. е. независимою от константинопольского патриарха, находившегося теперь под властью неверных турок, в начале наших Кормчих помещена была обширная статья, оправдывающая такой порядок церковных дел на Руси примером существования автокефальных церквей в Болгарии и Сербии.

С 15-века же века делаются известными у нас славянские списки *Синтагмы Властаря*, которая, как уже было замечено, вскоре после своего появления, т. е. приблизительно в конце 14 в. переведена была на сербский язык. В Синтагме Властаря русская церковь опять получила несколько новых источников своего права, которые отсюда вносились и в прежние редакции наших Кормчих. По-видимому, этот канонический словарь далеко не быть у нас в таком обширном употреблении, как у греков и южных славян. По крайней мере от 15 и 16 века до нас не дошло ни одного *полного* русского списка Властаревой синтагмы, а встречаются только в некоторых Кормчих и разных канонических сборниках более или менее обширные отрывки из нее. Она, действительно, представляла одно важное неудобство для русской и вообще для славянской церковной практики – то именно, что в славянском переводе она была уже не *алфавитная.* Но около половины 16 в. сделан был Молдавским митрополитом Макарием опыт изложения готового славянского перевода синтагмы Властаря по *славянскому алфавиту.* Слух об этом дошел и в Россию и возбудил здесь такой интерес, что сам царь Иван Васильевич Грозный обратился к тогдашнему Молдавскому господарю Александру с просьбой выслать ему список книги Властаря в таком изложении. Слисок был изготовлен и послан в Россию в 1560 году, но на пути как-то застрял в

Галиции и в настоящее время находится во Львове, в монастыре св. 0нуфрия.

В 16 в., в эпоху возникновения у нас многих и весьма важных церковно-политических вопросов, появляются такие редакции Кормчих, в которых нельзя не видеть тенденции дать основания для решения этих вопросов в том или другом направлении. Одни из таких Кормчих отличаются, так сказать, прогрессивным характером, другие – строго-консервативным. Из Кормчих, редактированных в первом направлении нам известна одна, составленная в 1517 г. иноком-князем Вассианом Патрикеевым, по прозванию Косым. Цель составления этой Кормчей была – доказать, что монастыри не имеют права владеть населенными вотчинами. Это был один из самых жгучих вопросов того времени, по которому в среде самого монашества происходила жаркая литературная полемика. Вассиан принадлежал к партии противников монашеского землевладения. Пользуясь покровительством и родственным расположением самого великого князя Василия Ивановича, он пришел к смелой мысли опровергнуть канонические основания вотчинного быта русских монастырей. С этой мыслью он обращается к тогдашнему м-ту Варлааму, как видно, сочувствовавшему идеям инока-князя, и просит у него благословения написать новую Кормчую, в которой бы не было замеченного им в старых Кормчих противоречия со священным писанием, т. е. не было бы оснований для монастырского землевладения. Благословение дано, но с условием ничего не выкидывать из старой Кормчей, ибо – говорил митрополит – кто имеет целомудренный разум, тот не соблазнится смыслом правил, говорящих о монастырских селах. Вассиан избрал оригиналом для своего списка такую Кормчую, в которой правила изложены были в системе Фотиева номоканона и, значит, все правила, в которых говорилось о монастырях и монастырских имуществах, находились в одном титуле. Так как в них прямо упоминались монастырские *села*, то противоречие их с божественными писаниями, запрещавшим монахам владеть населенными вотчинами, должно было казаться Вассиану непримиримым. Он уже кончил списывание своей Кормчей, когда к нам прибыл в 1518 г. знаменитый Максим Грек, вызванный с Афона вел. кн. Василием Ивановичем для разбора его библиотеки, в которой было не мало и греческих книг, привезенных в Россию матерью великого князя, греческой царевною Софией Палеолог. Тот же Максим должен был заняться и переводом на славянский язык тех греческих книг, которые окажутся нужными для русской церкви. Вассиан успел сблизиться с просвещенным иноземцем и втянут его в дело своей

полемики с «любоименным» русским монашеством. Между прочим, он воспользовался услугами Максима, чтобы возвысить достоинство своей Кормчей. От Максима наш инок-князь узнал, во-первых, что положение правил «в гранях», т. е. в титулах, принадлежит патриарху Фотию; во-вторых, что в греческой церкви известны толкования на каноны не только Аристина, но и Зонары, Вальсамона и др. Эти сведения Вассиан занес в свою Кормчую. Кроме того, он получил от Максима новый перевод тех правил, в которых говорилось о монастырских селах. Оказалось, что эти села далеко не то, что вотчины русских монастырей. Слову *село* в греческом подлиннике соответствует слово προάστειον, что значит, по переводу Максима, «приградие сельное», т. е. загородная дача, а не населенная вотчина. Все это Вассиан приписал в виде заметок к тому титулу или «грани» своей Кормчей, где сведены были правила о монастырях и монастырских имениях. Кроме того, в конце своей книги он поместил особый трактат о неприличии монахам владеть людьми и селами. Здесь Вассиан, между прочим, приводит вполне правила, переведенные для него Максимом вместе с толкованиями Вальсамона, до сих пор вовсе у нас неизвестными. Перевод, по словам Максима, сделан с греческой Кормчей, принесенной в Россию м-том Фотием (начале 15 в.) и хранившейся во Московском Успенском соборе. И это обстоятельство, конечно, служило к возвышению достоинства Вассиановой Кормчей. Пока инок-князь находился в милости у вел. князя, до тех пор он мог без всякой опасности для себя полемизировать против монастырей и монашества и давать, кому угодно, свою Кормчую для чтения и списывания. Между прочим, он доставил список ее и самому в. князю. Но в 1581 г. он, вместе с Максимом Греком, навлек на себя великокняжескую опалу своим протестом против развода вел. князя со своей женой Соломонией Сабуровой по причине ее неплодия. Развод зависел, конечно, от духовной власти, и, хотя церковные законы не признают неплодия жены правомерными поводом к разводу, однако тогдашний митрополит Даниил, ревностный защитник вотчинных прав монашества, дал великому князю свое властное согласие на развод. А Вассиан, как опасный вольнодумец, предан был церковному суду. Против него составлен был духовный собор, на котором он был осужден, как вообще за свое учение о монастырских селах, так, в особенности, и за попытку «исказить божественную книгу церковных правили», которая, говорит м-т Даниил, более 500 лет правит русской церковью и до сих пор ни от кого не подвергалась такой порче, какую потерпела от него – Вассиана. Собор присудил князя-инока к пожизненному заключению в Иосифовом

Волоколамском монастыре, где он скоро и умер. Но замечательно, что его Кормчая не была истреблена: она сохранилась до нашего времени в нескольких списках, современных самому составителю.

Попытка Вассиана редактировать Кормчую в церковно-преобразовательном направлении естественно вызвала противоположные опыты – составления Кормчей с целью охранения существующих церковных прав и порядков. Такую именно Кормчую м-т Даниил поручил составить своему преемнику на игуменство в Иосифовом Волоколамском монастыре Нифонту. По форме эта Кормчая сходна с Вассиановой: в ней точно также весь канонический материал расположен в системе Фотиева номоканона. Но под титулами этой системы помещены не только правила, принятые вселенской церковью, но и разные выписки из сочинений св. отцов и других церковных писателей. Выписки эти становятся особенно многочисленны и разнообразны там, где номоканон касался жизненных вопросов того времени, именно – о церковных и монастырских имуществах, об архиерейеком суде, о церковных пошлинах и т. п. Кормчая Нифонта, не смотря на свой консервативный характер, до некоторой степени разделила судьбу Вассиановой Кормчей. Преемник м-та Даниила, знаменитый Макарий сделал строгое замечание составителю за то, что он изложил «святые правила не подлинно», т. е. не так, как они изложены соборами и св. отцами, а в системе: такое изложение, по отзыву Макария, «выдумано еретиками» (намек на Вассиана) с целью «растерять» неблагоприятные их мнениям правила. В противоположность этим систематическим Кормчим, сам митрополит Макарий предпринял опыт составления сводной Кормчей по старому образцу, т. е. с соблюдением хронологического порядка правил. В этой Кормчей митрополит по-видимому, предполагал поместить всю тогда известную у нас каноническую письменность. К сожалению, этот труд не доведен до конца. Сводная Кормчая Макария *содержит* в себе только правила апостольские и *девяти* соборов (семи вселенских и двух Фотиевых), изложенный не в одном, а в двух, иногда трех разных переводах, какие только можно было найти в тогдашних русских церковных книгах. К правилам присоединены не только толкования греческих канонистов, какие были у нас известны, но и разные отрывки из источников византийского права, также из сочинений св. отцов, церковных историков и пр. Ясно, что м-т Макарий хотел дать русской Кормчей такую редакцию, в которой бы она представляла достаточные основания и материал для разрешения современных церковных вопросов. Многое из этой Кормчей внесено было в Стоглав или в книгу соборного

уложения 1551 года, окончательная редакция которой, по всей вероятности, принадлежит тому же митрополиту Макарию. Составляя свою Кормчую, митрополит Макарий мог убедиться, что списки Кормчей, также, как и других церковных книг, во многих местах, и иногда существенно важных, испорчены были переписчиками. В виду этого печального факта и Стоглавый собор обратил внимание на порчу церковных книг и постановил, чтобы впредь поповские старосты наблюдали за писцами, указывали им исправные оригиналы для списывания, сами исправляли новые списки по старым оригиналам и только такие исправленные списки допускали в церковное употребление. Без сомнения, эта мера касалась и Кормчей, которая в позднейших списках тоже не мало потерпела от невежества переписчиков. И если вскоре после собора в наказных списках, данных по соборному уложению, предписывалось священникам «держать по церквам божественные правила полныя (т. е. Кормчую) и самим в них приницати» (А. Э. т. 1, стр. 228), то этим косвенно священники обязывались иметь Кормчие исправно написанные.

Но чтобы действительно исправить славянский текст Кормчих, в продолжении веков сохранявшийся путем переписки, нужно было сравнить его с подлинным, греческим: а на это дело московские поповские старосты 16 в., не знавшие греческого языка, вовсе были неспособны. Правда, это дело мог бы совершить живший у нас в первой половине 16 в. Максиме Грек; но известно, что он за свои указания и исправления ошибок в русских церковных книгах был осужден, как еретик, и во время заседания собора 1551 г. проживал в почетной ссылке в Сергиевом Троицком монастыре. Оставалось, значить, довольствоваться существующими текстами и редакциями Кормчих[24]. Из них, как мы уже заметили, в преимущественном употреблении находились Кормчие так наз. софийской, т. е. русской редакции. Но уже по этой самой причине, требовавшей частой переписки, текст таких Кормчих подвергался большей и большей порче и самый состав их разнообразился, можно сказать, до бесконечности, отчего, понятно, происходили несогласия и в самой церковной практике. Установить однообразные тексты и состав Кормчей можно было только посредством печатного, и притом официального издания, употребление которого было бы повсюду и для всех обязательно.

§ 38. Печатное издание Кормчей в 1649–1653 г. и ее состав

Печатное издание Кормчей предпринято было высшей церковной и государственной властью в том же самом году (1649), когда издано знаменитое Уложение царя Алексия Михайловича. Факты этого совпадения знаменателен. Как при царе Иоанне Васильевиче, вслед за изданием его Судебника, созван был собор для издания книги церковного уложения (Стоглав), точно так же и теперь с печатным изданием государственного Уложения соединяется такое же издание церковного номоканона. Ясно, что и то и другое дело признавалось одинаково важным. Замечательно и довольно загадочно то обстоятельство, что оригиналом для печатного издания Кормчей избран был список не русской редакции, с первоначальным переводом полного текста правил и с разными русскими статьями, а сербский, т. е. такой, в котором содержался перевод сокращенного текста правил, синопсиса, и в котором никаких русских статей не находилось. Чем объяснить такой выбор? На этот вопрос можно отвечать только гадательно. Может быть, издатели Кормчей нашли, что списки этой редакции содержат в себе тексты источников церковного права более исправные и ясные, чем Кормчие русской фамилии; может быть, выборы оригинала для печати из числа списков этой последней фамилии оказался затруднительным *уже* по самому разнообразию их состава, тогда как Кормчия сербской фамилии по своему составу были вполне однообразны; может быть, наконец, что при выборе оригинала для печатной Кормчей наше духовное правительство руководилось той мыслью, чтобы эта книга содержала в себе только общие источники церковного права, признанные во всех православных автокефальных церквях, а таковыми именно и были, по своему составу, Кормчие *сербской* редакции. Печатание Кормчей началось 7 Ноября 1649 г., по повелению царя Алексея Михайловича и благословению патриарха Иосифа, и кончилось 1 Сентября 1650 г. Но экземпляры Иосифовского издания почему-то не были выпущены в обращение. Преемник Иосифа, патриарх Никон, вскоре по вступлении своем на престол, нашел нужным подвергнуть отпечатанную Кормчую особой ревизии на соборе духовных властей. Общее свидетельство об этой ревизии изложено в послесловии печатной Кормчей, т. е. в известии об ее напечатании. Здесь сказано, что, когда эта божественная книга была окончена печатаньем, тогда, во избежание всяких споров, свидетельствовал ее святейший патриарх Никон

с собором и, что оказалось неисправным, исправил и привел во взаимное согласие. Для этого исправления – сказано далее в послесловии – собрано было множество списков Кормчей, из коих один оказался особенно верным, и кроме того принята во внимание древняя греческая Кормчая, принадлежавшая иерусалимскому патриарху Паисию, который проживал тогда в Москве. На самом же деле это «исправление» ограничивалось только прибавлением нескольких статей в начале и конце Кормчей и другими незначительными переменами, который не касались текста источников, отпечатанных при Иосифе. Исправленные таким образом экземпляры, в числе 1200, были 15 Июля 1653 г. разосланы по церквям для употребления. Но и несколько экземпляров Иосифовского издания было сохранено лицами, недовольными цензурою Никона, которые потом произвели доныне существующий раскол старообрядства. Такие экземпляры составляют величайшую библиографическую редкость. С одного Иосифовского экземпляра Кормчая напечатана была раскольниками в Варшаве в 1786 году, когда Св. Синод впервые издал Никоновскую Кормчую от своего лица, затем через сто лет, именно в 1888 г., Иосифовская Кормчая, с разрешения Св. Синода, вновь была напечатана в московской единоверческой типографии.

Состав печатной Кормчей, по Никоновскому изданию, есть следующий: введением в первую, каноническую часть ее служат; 1) четыре исторических сказания, именно: а) об установлении автокефальности русской, болгарской и сербской церквей; б) о крещении Руси, о принятии ей духовной иерархии от греков и об учреждении в ней патриаршества, со всеми относящимися к этому учреждению актами; в) о поставлении на русское царство Михаила Федоровича Романова и на патриаршего отца его Филарета Никитича; г) два сказания о соборах, признанных в православной церкви, одно о 7 вселенских, другое – о всех 16, т. е. 7 вселенских и 9 поместных соборах, правила которых изложены в Кормчей. 2) Фотиев номоканон с двумя предисловиями, из коих первое принадлежит первоначальному неизвестному автору номоканона в 14 титулах, второе – Фотию. В печатной Кормчей, как и во всех рукописных, этот номоканон является разделенным на свои составные части. Здесь, во введении в Кормчую, помещены только титулы или, по-славянски, *грани* номоканона, с указанием канонических источников численными знаками и листов книги, где находятся эти источники. Что же касается до гражданских законов, поставленных под этими титулами в греческом подлиннике, то они отнесены во вторую часть Кормчей, в качестве 44 главы этой книги. Затем от 1 до 37 главы включительно идет уже

канонический синопсис с толкованиями Аристида и, по местам, Зонары и какого-то неизвестного толкователя. Главы 38–41 составляют различные дополнения к каноническому синопсису.

С 42 главы начинается вторая часть Кормчей, *главное* (но не исключительное) содержание которой составляют законы византийских императоров по делам церкви. Именно:

Гл. 42. Восемьдесят семь глав, извлеченных из новелл Юстиниана Иоанном Схоластиком. (Подлинник издан *Геймбахом* в Ανέκδοτα juris graeco – romani, t. 2, p. 208–234).

Гл. 43. Три новеллы императора Алексея Комнина о церковном обручении и венчании браков. (Подлинник у *Цахарие* в Jus graeco-romanum, pars 3, p. 401. 359).

Гл. 44. Гражданские законы в 13 титулах; отделенные от титулов Фотиева номоканона (с сокращениями).

Гл. 45. Извлечение из уголовных законов Моисея (Подлин. у *Котельера* в Monum. eccl. graecae, t. 1, p. 1–27).

Гл. 46. Закон судный людем – болгарская компиляция из разных источников византийского права, преимущественно из Эклоги Льва Исаврянина. (Источники указаны в моем «Первон. слав.-русс. номоканон», стр. 96–97).

Гл. 47. Полемическое сочинение против Латинян, написанное в эпоху окончательного разделения между восточной и западной церковью, т. е. в половине 11 века, греческим монахом Никитой Стифатом. (Подлинник у *Питры*, в конце сочинений Димитрия Хоматина).

Гл. 48. О фрязех и прочих латинех – такое же полемическое сочинение неизвестного автора.

Гл. 49. Градский закон. Это – полный перевод известного нам Прохирона императора Василия Македонянина, современника патриарха Фотия.

Гл. 50. Законы императоров Льва и Константина – вышеупомянутая Эклога, с некоторыми сокращениями.

Гл. 51. О браках. Она состоит из двух частей: в первой говорится вообще об условиях и порядке совершения браков; вторая составляет руководство к определению степеней родства и свойства, препятствующих браку. Первая взята из латинского источника, вторая – из греческого. Подробное исследование об этой главе – в моей книге, над заглавием: «50-я глава Кормчей, как исторический и практический источник русского брачного права» (М. 1887).

Гл. 52 О беззаконных браках – разные византийские статьи о браках,

запрещенных по родству и свойству.

Гл. 53. Так называемый том соединения (τόμος ένώσεως), изданный в 920 г. константинопольским патриархом Николаем Мистиком о незаконности и недействительности 4-го брака.

Гл. 54. Канонические ответы патриарха Николая Грамматика на разные вопросы, касающиеся большей частью церковного богослужения и монастырской дисциплины.

Гл. 55. Канонические ответы Никиты, митрополита ираклийского, на вопросы Константина епископа памфилийского – памятник конца 11 в.

Гл. 56. Правило Мефодия, патриарха константинопольского (9 в.), о способе принятия в церковь отпадших от православной веры в ересь или в какую-нибудь нехристианскую религию.

Гл. 57. Отношения к церковному праву не имеет.

Гл. 58. Извлечение из правил Никифора Исповедника, патриарха константинопольского, жившего в первой половине 9 в.

Гл. 59. Отрывки из канонических ответов, надписанных именем Иоанна, епископа китрского – 13 в.

Гл. 60. Архиерейское поучение новопоставленному священнику -единственная русская статья во всей печатной Кормчей.

Гл. 61. Канонические ответы Тимофея, патриарха александрийского (5 в.), составляющее дополнение к его ответам, изданным в первой (канонической) части Кормчей (гл. 32).

Гл. 62–65. Правила Василия Великого о монахах.

Гл. 66–69. Отношения к церковному праву не имеют.

Гл. 70. Трактат Тимофея, пресвитера константинопольского (6 в.), о способе принятия в церковь еретиков разных наименований.

Гл. 71. Выписки из так наз. Пандект греческого монаха Никона Черногорца (11 в.) о силе и важности церковных правил.

В конце Кормчей, вне счета глав, помещены: 1) Известие о ее названии и издании; 2) подложная дарственная грамота Константина В. римскому папе Сильвестру о независимости духовной иерархии от светской власти (грамота эта приводится уже в Стоглаве)[25]; 3) Сказание об отделении римской церкви от восточной. По смыслу этого сказания, все привелегии, данные римскому папе вышеупомянутой дарственной грамотой Константина В., перешли к восточной православной церковной иерархии. Мы увидим впоследствии, как патриарх Никон, поместивший в Кормчую эту грамоту, пользовался ей в своих притязаниях на исключительное положение в русской церкви и государстве.

§39. Попытки замены старого перевода Кормчей новым

Таков состав первопечатной Кормчей. Само собой, понятно, что она не обнимала всего действующего русского церковного права. Местные источники этого права, по-прежнему, оставались в рукописях, не собранные в один кодекс, вообще не приведенные ни в какой порядок. Но так как они были сравнительно немногочисленны и в церковно-правительственных сферах хорошо известны, то для практики и не представлялось настоятельной нужды в их кодификации тем более, что важнейшие из этих источников, именно – соборное уложение 1551 г. (Стоглав) и постановления Большого Московского собора 1667 года, сами по себе составляли особые кодексы. Гораздо большие затруднения для практики представлялись в пользовании источниками общецерковного права, содержавшимися в печатной Кормчей. Принятый в ней перевод сокращенного текста правил не всегда был вразумителен и, в добавок, не всегда правилен. Тоже должно сказать и о толкованиях, которым, при сжатом и неясном изложении правил, для практики имели одинаковое значение с этими последними. В пример неправильности перевода укажем на 72-е правило 6-го вселенского (трулльского) собора и толкование на него. Правило изложено так: «Не тверд с еретики брак; совокупльшиижеся прежде сего правила, аще хотят, да пребывают» (т. е. в браке). А в толковании сказано: «Аще неции, неверни суще, законным браком совокупишася, и потом муж убо неверный приступит к вере, жена же и еще лестию одержима есть, и аще волит верен муж жити с неверною женою, или верная жена с мужем неверным, да не разлучатся по божественному Апостолу». Изложение правила слишком кратко и не обнимает всего смысла соборного канона в полном его тексте; а толкование – прямо ошибочно. По смыслу этого толкования, продолжение смешанного брака, сделавшегося таковым уже после его заключения, вследствие обращения *одного* из супругов в христианство, поставляется в зависимость от воли *христианской* стороны. Между тем «божественный Апостол», на которого ссылается толкование и полный текст правила, утверждает прямо противоположное, именно говорит, что такой брак должен оставаться нерасторжимым, если *нехристианский* супруг желает продолжать свое сожитие с христианским (1Кор. 7: 12–14). Есть в печатной Кормчей не мало и других подобных недостатков[26], которые, конечно, должны были озабочивать духовное правительство и наводить его на мысль об издании канонического кодекса восточной церкви в

новом и полном славянском переводе. Этим делом в особенности озабочен был последний всероссийский патриарх Адриан. Лично знакомый с одним из образованнейших иерархов греческой церкви, иерусалимским патриархом Досифеем, он просил последнего прислать в Москву как рукописные, так и печатные книги канонического содержания для перевода их на русский язык, Досифей щедро высылал те и другие (между прочим, он прислал уже известные нам издания: Jus graeco-romanum Леунклавия и Συνοδικόν Бевериджа), и в 1693 г. наш патриарх уведомлял его, что книги эти переведены и «в печатное дело скоро даны будут». Перевод, о котором здесь упоминалось, сделан был, по распоряжению патриарха, справщиком (т. е. корректором) патриаршей типографии иеромонахом Евфимием. В этом переводе содержится номоканон патриарха Фотия с толкованиями Вальсамона и синтагма канонов с толкованиями того же канониста и Зонары. Перевод синтагмы сделан по изданию Беверегия (Бевериджа). Евфимий в предисловии к своему переводу уже открыто критикует печатную Кормчую и приводит несколько примеров ее несогласия с подлинным текстом церковных правил. Однако, не смотря на обещание патриарха напечатать этот перевод, он остался в рукописи. По-видимому, наше духовное правительство, имея в виду печальное последствие Никоновых церковных исправлений – раскол старообрядства, не решалось заменить старую Кормчую новой, хотя бы во всех отношениях более исправной, чтобы через это еще более не усилить раскола.

Дело, так сильно занимавшее последнего русского патриарха, неоднократно возникало в прошлом столетии и в Св. Синоде, заступившем место патриархов. Так в 1734 г., по предложению известного Феофана Прокоповича, Синод поручил своему переводчику Козловскому заняться новым переводом издания Бевериджа. В 1742 году этот перевод был окончен; но, как оказалось, переводчик делал перевод не с греческого оригинала, а с латинского перевода, напечатанного у Бевериджа параллельно с греческим подлинником. Вероятно, вследствие этого перевод Козловского не был одобрен к изданию в печати; но сознание необходимости издать канонический кодекс православной церкви в новом и более исправном переводе оставалось в полной силе. По крайней мере, в начале второй половины прошлого столетия (в 1753 г.) Синод потребовал из патриаршей и типографской библиотек в Москве печатных и рукописных, греческих и славянских Кормчих, в которых бы текст правил изложен был вполне, а не сокращенно, как в печатной Кормчей. Теперь предполагалось совершить двойную работу: 1) сделать

новый перевод *полного* текста правил; 2) старый текст печатной Кормчей сравнить с греческими подлинниками ее и отметить те места, в которых окажется между ними несогласие. Выполнение этой нелегкой задачи возложено было на преподавателя Московской славяно-греко-латинской академии Иоасафа Ярошевского и на синодального переводчика Григория Полетику (Синод. прот. 1755 г., л. 13). Но Ярошевский скоро отказался от возложенного на него дела «за болезнью и долговременным неупотреблением греческого диалекта», а перевод был окончен одним Полетикой. Его труд состоял собственно в переводе Бевергия, без всяких справок с рукописными греческими и славянскими Кормчими, как требовалось вышеприведенным постановлением Синода. Вероятно, вследствие этого перевод долгое время оставался без просмотра и проверки. Лишь в 1766 году. Синод поручил рассмотреть и, в чем будет нужно, исправить этот перевод по греческим оригиналам трем лицам: петербургскому архимандриту Варлааму, переводчику Московской типографии Софронию Младеновичу и синодальному переводчику Петру Якимову.

В 1769 г. эти лица окончили свое дело и представили свой отзыв о переводе Полетики Св. Синоду. Синод почему-то не удовлетворился этим отзывом (говоря вообще, одобрительным) и в 1770 году поручил своему члену, архимандриту Троицкой Сергиевой Лавры Платону Левшину (впоследствии митрополиту Московскому) вновь рассмотреть перевод Полетики. Платон занимался этим делом до 1774 года, когда он был поставлен архиепископом в Тверь. Тем дело и кончилось: перевод Полетики, подобно переводам иеромонаха Евфимия и Козловского, остался в рукописи[27]. Между тем экземпляры старой, никоновской Кормчей, со времени издания которой прошло слишком 120 лет, сделались большой редкостью: их не находилось даже в некоторых духовных Консисториях. В виду этого обстоятельства, а также и во внимание к тому, что «и в светских правительствах надобность в Кормчей случиться может», Св. Синод, не дожидаясь окончания дела о новом переводе канонического кодекса православной церкви, в 1786 году постановил отпечатать старую Кормчую вновь в 4 заводах (т. е. в числе 4800 экземпляров), *во всем согласно с изданием 1653 года.* Эта последняя оговорка ясно показывает, что Св. Синод, подобно патриархам и по той же самой причине, опасался не только изъять старую Кормчую из употребления, заменив ее новой, но и сделать в ней какие бы то ни было, даже заведомо нужные, исправления. В этом *первом* синодском издании Кормчей допущены только следующие незначительные отступления от

никоновского издания: 1) перед именами Тимофея и Феофила александрийских, правила которых, как мы уже видели, приняты были трулльским собором, уничтожен титул «святый»; 2) исключен из Кормчей полемический трактат Никиты Стифата против латинян, составлявший в Никоновом издании, как мы видели, 47 главу, вследствие чего дальнейший счет глав как в этом, так и во всех дальнейших изданиях Кормчей, идет на единицу меньше; 3) в состав 50-й (по Никоновской Кормчей 51-й) главы -о браках – включена таблица употребляющихся в этой главе старинных названий родства и свойства, с объяснением их значения; 4) вся Кормчая явственно разделена на две части – каноническую и неканоническую. Первые два отступления, как более важные, мотивированы в особом «предуведомлении», напечатанном после *граней* номоканона, перед правилами апостольскими. Это издание Кормчей нисколько раз перепечатывалось до 1839 г., когда наконец издан был Св. Синодом новый перевод *полного* текста правил, входящих в состав канонического кодекса восточной церкви (т. е. синтагмы патриарха Фотия) под заглавием: «Книга правил св. Апостол, св. соборов вселенских и поместных и св. отец». Перевод сделан не на современный русский язык, но на новый церковно-славянский, близкий к русскому. Первоначально он издавался вместе с греческим текстом правил, но в новейших изданиях помещается один только славянский текст. С этим переводом, конечно, не может идти ни в какое сравнение старый перевод Кормчей. Тем не менее и новый перевод не свободен от некоторых недостатков. В первых трех изданиях допущена была одна даже очень важная ошибка, именно: греческое слово ἐξαδέλφη употребленное в 54 правиле 6-го вселенского (трулльского) собора и означающее на юридическом языке греков *двоюродная сестра* (лат. consobrina), переведено было: *племянница,* отчего в соборном каноне получалась очевидная несообразность: брак в свойстве запрещался до 4-й степени включительно (именно в комбинации два брата не могут жениться на двух сестрах), тогда как в родстве кровном запрещение браков доводилось только до 3-й степени. Теперь эта ошибка исправлена, но остаются другие, хотя не столь важные, но все же требующие исправления. Например, в 87 правиле Василия Великого слова греческого подлинника: μηδὲ τὴν ἐαντοῦ θυγατέρα переведены: ниже дщерь *ея* вместо *свою* дщерь. Новая Книга Правил, в отличие от константинопольского Пидалиона и Афинской Синтагмы, а равно и от старой нашей Кормчей, не содержит в себе толкований ни одного из авторизованных в греческой церкви толкователей 12 века – ни Аристина, ни Зонары, ни Вальсамона. Лишь в немногих местах присоединены к тексту правил краткие

пояснительные примечания Св. Синода. Это не значит, однако, что Св. Синод не признает авторитета названных толкователей: напротив, он не редко следует им как в своих выше упомянутых примечаниях, так даже и в постановлениях по разным церковно-административным и судебным делам. Толкования не приняты в Книгу Правил просто потому, что Св. Синод, издавая эту книгу, имел в виду удовлетворить только наиболее важной и настоятельной потребности русской церковной практики: дать ей полный и ясный перевод канонического кодекса Вселенской церкви. Но в настоящее время, с благословения Св. Синода, Книга Правил издана Обществом Любителей Духовного Просвещения вместе с толкованиями всех названных греческих канонистов, переведенными на современный русский язык. Этим, конечно, значительно облегчается труд пользования ими с практическими и даже с научными целями, так как, говоря вообще, перевод сделан правильно.

2. История источников собственно-русского церковного права

§ 40. Деление ее на периоды

В истории образования собственно-русского церковного права довольно резко различаются три периода. Первый – от начала христианства на Руси до второй половины 15 века, т. е. до эпохи установления автокефальности русской церкви, когда Русь и в политическом отношении объединилась под властью московских государей. В этот период положены были первооснования русского церковного права, преимущественно права внешнего, которым определялись своеобразные отношения нашей церкви к гражданскому обществу и государству. Второй период – от второй половины 15 века до эпохи церковных и государственных преобразований Петра Великого. В этот период внешние права и отношения церкви определяются хотя и на прежних основаниях, но уже с более точным разграничением сферы церковной и государственной, и светская власть приобретает решительное влияние не только на внешние, но и на внутренние дела и отношения церкви. В третий период – от эпохи церковных преобразований Петра Великого до настоящего времени – развилась вся система, действующая ныне особенного права русской церкви. Этот период характеризуется тем, что церковь, оставаясь вполне свободной в своей чисто-духовной сфере, в то же время по своему положению в области государственного права является только частью государственного устройства и управления.

Период 1

От начала христианства на Руси до половины 15 в.

§ 41. Церковно-правовые памятники государственного происхождения: уставы древне-русских князей

Мы уже видели, что первые духовные иерархи, пришедшие к нам из Греции, принесли с собой и свой церковный номоканон, и что с появлением у нас национально-русской иерархии появились и славянские переводы этого номоканона. Но греческий номоканон не мог получить на Руси полного и непосредственного приложения во всех сферах церковной жизни и деятельности. Не говоря уже о том, что гражданское законодательство номоканона, во многих отношениях, было совершенно чуждо юридическому быту и юридическим воззрениям древней Руси, самые церковные каноны, содержавшиеся в греческой синтагме и в принципе неизменные, должны были, при их приложении к жизни русского народа, вызвать некоторые новые своеобразные определения, которых не знало греческое каноническое право. Впрочем, уклонения русского канонического, т. е. *внутреннего* церковного права от греческого, говоря вообще, были весьма незначительны, особенно в настоящем периоде, когда русская церковь находилась в зависимости от константинопольских патриархов, получала от них своих митрополитов и была одной из составных частей цареградского патриархата. Гораздо более древняя русская церковь уклонилась от греческой в области своего внешнего права, т. е. в своих отношениях к современному гражданскому обществу и государству. Эти отношения определились хотя и по образцу греческого номоканона, но под преобладающим влиянием условий местной народной жизни, так что в первоначальных церковных порядках, установившихся на Руси, мы находим не мало такого, чего напрасно стали бы искать в греческом номоканоне. Если не самое древнее, то самое полное свидетельство об этих порядках мы находим в двух памятниках древне-русского церковного права, дошедших до нас под именем церковных уставов первых двух христианских князей Руси – Владимира и сына его Ярослава.

Вопрос о происхождении этих уставов имел в нашей ученой литературе довольно странную судьбу. Начинается эта литература с «Истории государства российского» Карамзина, который в виду некоторых хронологических и исторических несообразностей, представляющихся в содержании того и другого устава, решительно отрицал их подлинность. Но после возражений на доводы Карамзина, сделанных м-тами Евгением киевским и Макарием московским, в особенности же Неволиным, в нашей

исторической литературе установилось такое мнение, что оба устава в общей основе своей, в том именно, в чем согласны между собой все списки и редакции их, могут быть с полной вероятностью приписаны тем великим князьям, имена которых они носят на себе. Так было до 1880 года, когда вышел в свет 1-й том «Истории русской церкви» профессора Московской духовной академии Е. Е. Голубинского. Почтенный автор этого капитального труда в самой решительной форме высказал мнение, что нужно опять возвратиться ко взгляду Карамзина, т. е. признать оба древне-русские церковные устава подложными. В частности, о всякой дальнейшей попытке защищать подлинность Ярославова церковного устава проф. Голубинский отзывается, что это было бы «оригинальное упорство, и больше ничего». На путь отрицания, указанный этим авторитетным ученым, не замедлил вступить профессор Ярославского юридического лицея Н. С. Суворов. В своем исследовании под заглавием: «Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права» (1888 г.) он отодвигает эпоху происхождения обоих уставов к концу 14 в. и делает довольно прозрачный намек на м-та Киприана, как на лицо, прикосновенное к этим подлогам. Таково последнее, в хронологическом смысле, слово науки по вопросу о происхождении занимающих нас памятников древне-русского церковного права, громадное историческое значение которых не оспаривается даже и теми, кто отвергает их подлинность.

На чем же мы должны остановиться? Ни на том, ни на другом, по крайней мере – вполне. Ученые, решавшие вопрос о происхождении уставов Владимира и Ярослава в том и другом направлении, упускали из виду, что письменные памятники древности, подобные этим уставам, могут быть подлинными в *материальном* отношении и неподлинными в *формальном*. Т. е. они могут содержать в себе юридически нормы, действительно принадлежащие тем законодательным авторитетам, которым приписывают их данный памятники, но само письменное изложение этих норм может быть делом другой руки, современной или позднейшей. Поясним это примером. Известная статья Русской Правды: «По Ярославе же пакы совокупившеся сынове его Изяслав, Святослав Всеволод и мужи их…, и отложиша убиение за голову, но кунами ся выкупати» -несомненно содержит в себе *подлинное постановление* Ярославичей; но запись этого постановления, внесенная в сборники Правды, очевидно, принадлежит не самим Ярославичам, а какому-то неизвестному лицу, может быть одному из мужей, участвовавших в снеме, т. е. в совещании Ярославичей. Пусть церковные уставы говорят о своих

князьях не повествовательным языком Правды, т. е. не в 3-м лице, а заставляют их говорить от своего собственного лица: «Се яз князь великий такой-то», но если историческая критика находит в законодательных речах того и другого князя что-нибудь такое, чего они сказать не могли, то она обязана относиться к тексту обоих уставов так же, как и к тексту Правды, т. е. видеть в этом тексте не более, как постороннее и позднейшее свидетельство о законодательной деятельности Владимира и Ярослава. Этом взгляд, по отношению к уставу Владимира, подтверждается и тем обстоятельством, что названный устав, как ниже увидим, дошел до нас не только в виде церковно-уставной грамоты, изданной, будто бы, самим Владимиром, но я в виде анонимной исторической записи о том, что сделано в пользу церкви первыми христианскими князьями Руси *вообще*. Отсюда сама собой открывается необходимость отделить вопрос о происхождении и подлинном смысле церковно-юридических норм, записанных в том и другом уставе, от вопроса о происхождении и постепенном образовании текста самих уставов, как *письменных* памятников.

§ 42. Устав св. Владимира; историко-критический анализ его содержания; происхождение этого устава

Никто, конечно, не будем оспаривать безусловной необходимости для первого христианского князя Руси, для св. Владимира, проявлять известную законодательную или учредительную деятельность, направленную к установлению и упрочению в своей земле нового порядка общественной жизни, согласного с существом и предписаниями новой религии. Общее и почти современное свидетельство об этой деятельности находим и в начальной летописи, и в других письменных памятниках 11 века: так, в похвальном слове митрополита Илариона «кагану» Владимиру говорится, что он часто «снимался», т. е. совещался с отцами своими епископами о том, как в новообращенных людях *"закон* уставить». Естественно думать, что на этих именно частых снемах Владимира с епископами и был постепенно установлен тот порядок церковных дел на Руси, какой изображается в уставе, дошедшем до нас с именем этого великого князя. Чтобы оправдать это предположение, сделаем подробный историко-критический анализ всего юридического содержания устава, которое, нужно заметить, во всех старших редакциях и списках устава излагается совершенно одинаково.

Устав св. Владимира по всем старшим спискам начинается постановлением о церковной десятине. Только запись этого постановления в уставе сделана неправильно. Неизвестный автор записи, составленной, вероятно, спустя около столетия после Владимира, смешал известие начальной летописи о десятине, данной Владимиром соборной Богородицкой церкви в Киеве (которая поэтому и называлась Десятинною), с обще-церковной десятиною, установленной тем же великим князем в пользу учрежденных при нем в разных городах епископий и самой митрополии, которая тогда находилась в Переяславле. О первой десятине в летописи сказано, что великий князь дал ее Десятинной церкви «*от имения своего и от град своих*», т. е. из своего личного движимого и недвижимого имущества. Вторая же, обще-церковная десятина установлена была Владимиром от государственных доходов князя – от *даней* и пошлин судебных (вир и продаж) и торговых. Об этой десятине говорит и церковный устав, но говорит так, как бы и она была дана все той же киевской Десятинной церкви: «и дах ей десятину по всей земли русьтей: от всего княжа суда десятую векшю, и из торгу десятую неделю». Но что десятина установлена была Владимиром не

только для одной киевской Десятинной церкви, а и для митрополии и всех епископий, это видно из того, что в некоторых памятниках 12 века, например, в грамоте новгородского князя Святослова Ольговича, церковная десятина представляется исконным «уставом» на Руси. То же косвенно подтверждается примерами назначения десятины разным новым церквам и епископиям, возникавшим в 11 и 12 столетиях. Примеры эти невольно заставляют предполагать существование для них готового образца.

Установление десятины было, конечно, первым делом св. Владимира, так как этим удовлетворялась самая насущная потребность церкви и духовной иерархии – иметь постоянные и определенные средства своего содержания. Но затем предстояла другая задача: определить с возможной для того времени точностью круг ведомства церкви в делах русского общества, теперь уже христианского. Об этом свидетельствует дальнейшая запись Владимирова устава – «о судах церковных». Вот эти церковные суды:

1) *Роспуст*, т. е. иски супругов о разводе и вообще дела бракоразводные. Что дела эти с самого начала у нас христиан находились в ведомстве церкви, видно, например, из несомненного памятника русского церковного права второй половины 11 века – из канонических ответов митрополита Иоанна II, в которых запрещаются своевольные разводы.

2) *Смилное заставанье* – два термина довольно загадочные. Обыкновенно они понимаются в смысле преступной любовной связи, застигнутой in flagranti. Но сказать *смилное заставанье* в смысле *любовное* заставанье так же противно гению нашего языка, как и употребить выражение: татебное, убийственное, поджигательное заставанье. Нужно, значит, объяснять настоящие слова церковного устава как-нибудь иначе. По нашему мнению, уже печатно заявленному, *смильное* происходит от древне-славянского *мило* и *смило*, которое, по употреблению в Библии, значит *приданое; (* φερνή), а *заста́ванье* (обыкновенно произносимое с другим ударением: заставáнье) – от слова *застав* или *застава*, которое в древних юго-славянских переводах с греческого употребляется для передачи греческого юридического термина ἐνέχυρον – заклад (по старинному *заряд*), и с тем *же* самым значением довольно часто встречается в южно-русских и польских юридических памятниках. Таким образом, *смильное заставанье* должно означать брачный сговор с назначением неустойки, – то же, что позднейшие *зарядные записи.* По законам Льва Мудрого (нов. 74 и 109), совершение брачного

сговора и самого брака было делом церковным и в Греции.

3) *Пошибание* (по другими списками *пошибение)* и *умычка.* В таком порядке стоят эти слова в старшем списке Владимирова устава, принадлежащем концу 13 в. Но в некоторых списках они стоят в обратном порядке, и вследствие того слово *пошибанье* ставится в связь с дальнейшими словами устава: *«промежи мужем и женою о животе»* и понимается в смысле драки мужа с женой из-за имущества. Но в памятниках древнего русского права, не далеких от времени св. Владимира, слово *пошибанье* (также, как и стоящее рядом с ними в уставе *умычка)* обыкновенно употребляется в смысле преступного действия *только против лиц женского пола.* Так в мирной грамоте новгородцев с немцами 1195 года читаем «Оже пошибают мужеску жену, любо дчерь» и пр. Или в церковном уставе Ярослава: «Аже кто пошибает боярскую дщерь, или боярскую жену». Что *пошибанье* не значит здесь ударов, или побоев, как обыкновенно думают, видно из того, что те же самые памятники об ударах и побоях, наносимых лицами мужского или женского пола, говорят особо от *пошибанья* чужой жены или дочери и назначают за это последнее преступление гораздо большую пеню, чем за первое. Итак, *пошибанье* церковного устава св. Владимира, по ясному смыслу приведенных свидетельств, есть преступление, сходное с умычкой по своему объекту (лица женского пола) и по мере законного возмездия совершителю. Оно значит *изнасилование* чужой жены или дочери. Действительно, в некоторых позднейших списках и редакциях Владимирова устава слово это сопровождается пояснительной заметкой: «сиречь, аще кто девицу растлить».

4) *Промежи мужем и женою о животе.* Мы сейчас видели, что перед этими отрывочными и потому бессмысленными словами в одних списках устава стоит слово *умычка,* в других *–пошибанье.* Последнее чтение есть общепринятое и, конечно, останется таковым, пока слово *пошибанье* будет пониматься в чуждом ему смысле *драки, побоев.* Но мы уже знаем, что пошибанье так же мало идет к словам: *промежи мужем и женою о животе,* как и *умычка.* Остается, значит, предположить перед этими словами или после них какой-нибудь пропуск. Мне кажется, что этот пропуск всего проще и вероятнее может быть восполненъ при помощи слова *промежи,* которое легко могло произойти из двух слов, написанных по-старому обычаю слитно: «пря межи». Косвенное подтверждение предлагаемой мною поправки находится, во-первых, в самом уставе св. Владимира, где предлог *межи* употребляется и в этом простом своем виде, т. е. без сложения с частицей «про» («митрополит

или епископ выдает *межи* ими суд»...); во-вторых – в послании неизвестного владимирского епископа конца 13 в. к местному князю: в этом послании повторено почти все содержаяие Владимирова устава, и приведенные слова его передаются с такой прибавкой: «промежю мужем и женою о животе *что будет речь»*. Прибавка эта показывает, что автор послания хотя и читал в своем списке *промежю,* но соединял со своим чтением тот же самый смысл, какой получается и через мою поправку, ибо «*пря межю"* – тоже, что и *„речь промежю*".

5) *В племени или в сватьстве поимуться.* Сколько известно, до сих пор никто не сомневался в возможности и необходимости такой нормы уже во времена св. Владимира, когда браки между близкими родственниками («в племени») и свойственниками («в сватстве») были на Руси довольно обычным явлением. Дела о таких браках и у греков, в эпоху обращения Руси в христианство, были подсудны церковной иерархии. В конце 11 века, спустя несколько десятилетий после смерти Владимира, русский митрополит Иоанн II в своем каноническом послании приводит относящиеся сюда греческие церковные законы, как обязательные и для новокрещенного русского народа.

6) Разные виды волшебства. Едва ли нужно доказывать, что и эти явления в народной жизни уже при св. Владимире сделались у нас предметом суда церковного. Церковный суд ведал эти дела и в Греции. Только казнь волшебников как в Греции, так и на Руси совершалась судом уголовным. В уставе св. Владимира исчисляются следующее виды русского волшебства: *ведьство, зелийничество, потворы, чародеяния, волхвания, урекания три: бляднею, зелии, еретичество, зубоежа*. "*Ведьство*« – знахарство вообще, знание таинственных сил природы, употребляемое как во пользу, так и во вред ближним; *зелейничество* – знание целительных я вообще чудодейственных свойств трав; *потворы* – приготовление разных волшебных снадобий; *чародеяния* – способы приготовления волшебных лекарств; *волхвования* – в сущности тоже, что ведьство. Дальнейшыя слова: *урекания три: бляднею, зелии, еретичество* – несомненно испорчены, и притом так, что восстановить первоначальное значение уже нет возможности. *Урекание* обыкновенно понимается в смысле укоризны или брани, и дальнейшие три слова принимаются за определительные к слову урекания. Но в старших и лучших списках устава последнее слово – *еретичество* стоит не в творительном падеже, как два предыдущая, а в именительном, значит, оно не может служить определением к слову *урекания,* которых таким образом получается два, а не *три*. Откуда же взялся общий счет ureканий *три?* Думаем, что этот

счет произошел от какого-то недомыслия старых переписчиков устава. Во всяком случае счет этот не есть общая принадлежность всех списков и редакций устава, точно так же, как и дальнейшее слово в некоторых списках читается не *бляднею*, а *бляденье*, т. е. не в творительном падеже, а в именительном. В виду этих данных позволительно думать, что в эпоху происхождения церковного устава св. Владимира слово *урекания*, взятое само по себе, т. е. без навязанных ему позднейших определительных речений, означало то же самое, что сродное с ним по своему корню *урок*, т. е. зловредный волшебный наговор. И замечательно: в позднейшей редакции Владимирова устава, озаглавленной в рукописях: «Ряд и суд церковный первых князей», вместо слова урекания стоит: *уроци*. Дальнейшее слово: *бляденье* в церковно-славянском языке значит вообще пустые речи, болтовню, а в русском оно обыкновенно употреблялось в смысле распутства. Взятое само по себе, оно ни в том ни в другом значении, очевидно, не будет иметь ничего общего с предыдущими и дальнейшими словами, означающими разные виды волшебства. Но если следующее затем слово: *зелии* принять за определительное к одному только существительному *бляденье*, то получится понятие или о волшебных наговорах или нашептываниях над травами, или о распутстве при помощи зелий, т. е. привороте к себе женщин силой трав. Перечень разных видов волшебства оканчивается в уставе словами: *еретичество* и *зубоежа*. Еретиками народ обыкновенно называет колдунов, и преимущественно оборотней. Без сомнения, такой же смысл имело это слово (греческое) и во времена Владимира, когда русским было непонятно еще церковное значение *ереси*. *Зубоежа* обыкновенно понимается в смысле укушения. Такое понимание, по-видимому, вполне оправдывается одной статьей Ярославова церковного устава, в которой говорится: «Аже мужа два биетася женьскы, любо одерет, пли *укусит*, епископу три гривны». Согласно с этой статьей, и в одном из позднейших списков устава св. Владимира «зубоежа» поясняется словами: «аще в которой в сваре кто кого зубом ясть». Но почему бы укушение, как один из видов личного оскорбления действием, должно было составлять предмет церковного суда, а не княжеского наравне, например, с ударом мечем или палкой? Потому ли, что оно признавалось действием *нравственно* неприличным, особенно для *мужей*, которым, по смыслу приведенной статьи Ярославова устава, было не к лицу биться «женьски», именно – кусаться или царапаться («или одереть»)? Но сомнительно, чтобы церковь, относя случаи укушения к предметам своего *общего* суда, руководилась только *этим* народным воззрением, и чтобы,

при существовании такого воззрения, кусание в ссоре или драке все-таки было таким обычным явлением в жизни наших предков, которое должно было сразу обратить на себя внимание духовной иерархии, но на которое почему-то до сих пор вовсе закрывал глаза светский законодатель. Напротив, вполне естественно предполагать, что «зубоежа» Владимирова устава, если и была укушением, то не простым, а соединенным с особенною волшебною силою, которая причиняла укушенному вред, «порчу». Связь зубоежи с волшебством всего нагляднее представляется в вышеупомянутом «Ряде и суде церковном», где «зубоежа» стоит не на последнем месте в ряду других видов волшебства (как в списках Владимирова устава), а на предпоследнем между «ведями» (ведьство) и «уроками» (урекания). Конечно, в силу этой связи своей с волшебством, *зубоежа* и была отнесена к предметам суда церковного, а не княжеского. По той же причине и простое укушение, о котором упоминается в церковном уставе Ярослава, должно было казаться действием противным христианскому чувству и свойственным только ведьмам, и колдуньям.

7) *Или сын отца бьет, или матерь, или дчи* (или – прибавляют списки обширной редакции *–сноха свекровь*), *братья или дети* (подразумевается -умершего) *тяжуться о задницю, церковная татба, мертвеца сволочат* (гробокопательство), *крест посекут* (разумеются кресты, которые ставились на улицах, на полях и дорогах), *или на стенах режут* (обезображивание креста на стенах христианских домов), *скот или псы или поткы* (домашние птицы) *без великие нужи введет* (в церковь), *или кто что неподобно церкви подеет,* или – продолжают только списки обширной редакции – два *друга имети ся бити, единаго жена иметь за лоно другаго и раздавит, или кого застанут с четвероножиною, или кто молится под овином или в рощеньи, или у воды, или девка детя повержет.* Этим оканчивается важнейшая часть церковного устава Владимира, содержащая в себе исчисление судов церковных или предметов *общего* церковного суда. По поводу сейчас исчисленных предметов этого суда для нас достаточно ограничиться одним общим замечанием: некоторые из них прямо указаны были в греческом номоканоне и вместе в Библии (побои, наносимые детьми родителям, церковная татьба, гробокопательство, неприличная защита женой своего мужа в бою, скотоложество, поверженье матерью незаконно прижитого ребенка к другие отмечены в нашем памятнике по указанию самой народной жизни, которая во времена Владимира (и после), конечно, нередко представляла такие случаи оскорбления святыни и соблюдения языческих религиозных обрядов,

какие исчислены в уставе. Один только пункт в настоящем месте устава возбуждал и возбуждает сомнения, которых нельзя оставить без внимания. Это – предоставление церковному суду тяжебных дел о наследстве словами: «братья или дети тяжются о задни́цю». Как известно, уже Карамзин указывал на несогласие этого пункт с Русской Правдой, по которой дела о наследстве представляются подсудными князю, и видел в этом несогласии одно из самых сильных доказательств подложности Владимирова устава. В новейшее время проф. Голубинский, устраняя возражения, сделанные Карамзину защитниками подлинности устава (м-том Евгением, Неволиным и др.), высказал такое соображение: «Толковать слова Русской Правды: «Аже братья растяжутся *пред князем* о заднице» – так, что тяжущимся предоставляется обращаться к суду князя, если они не хотят идти на суд епископа, натянуто и неосновательно. По характеру нашего суда, у нас не могло быть того, чтобы тяжущимся было предоставлено по произволу обращаться к тому или другому суду» (Ист. р. церкви, т. 1, перв. полов. стр. 345). На это мы заметим, что и по уставу Владимира дела о наследстве не были совершенно изъяты из ведомства князя. Если тяжба о наследстве возникала между братьями, из коих один был церковный человек, а другой княжий, то для решения дела требовался уставом Владимира «обчий» суд, с дележом судебных пошлин между судьями князя и епископа. *А* отсюда само собою следовало, что, если оба тяжущиеся были кня́жьи люди, в особенности близкие ему. т. е. его дружинники, *задни́ца* которых, может быть, состояла большею частью из княжеских пожалований, то споры о ней решались самим князем; равным образом и тяжбы церковных людей о наследстве составляли предмет исключительного суда епископов, как и сказано в церковном уставе в конце перечня людей церковных. Но наряду с этим ничто не мешает предположить, что уже при св. Владимире бывали случаи решения духовным судом тяжб о наследстве и между княжими людьми и что именно подобный случай внесен в устав в виде общего правила. Такие случаи возможны были уже потому, что тогдашние русские юридические обычаи, относящиеся к области наследственного права, были слишком несовершенны сравнительно с нормами этого права, содержавшимися в греческом номоканоне. Неудивительно поэтому, если в первой половине 12 в. один удельный князь – Всеволод новгородский, встретив в своей судебной практике случай тяжбы «о животе» между детьми от одного отца, но от четырех матерей, затруднился решением этого дела и особенной грамотой «приказал все то епископу управливати, а смотря в номоканон». Этот пример для нас весьма знаменателен. Из него

ясно видно, почему дела о наследстве, рано или поздно, должны были повсюду перейти в духовное ведомство: дела эти находились в тесной связи с делами союза брачного, который с самого начала признан у нас институтом всецело церковным. По греческому номоканону, отцу могли наследовать только *законные* его дети. Но дети от четвертого брака, по тому же номоканону, не были законными, так же, как и самые браки их родителей. Вследствие этого княжеский суд по тяжбам о наследстве между детьми, происходящими от браков, которые с церковной точки зрения были ничтожны и недействительны (а примеры таких браков в те времена были весьма часты), легко мог становиться в противоречие с церковными законами, на что, конечно, епископы и указывали князьям, побуждая их, «во избежание греха», передать дела эти в церковное ведомство. Однако само собой понятно, что эта передача совершилась не вдруг во всех областях русской земли. Еще в 1150 г. смоленский князь Ростислав, учреждая в своем стольном городе епископию, дал епископу уставную грамоту, довольно сходную с церковным уставом св. Владимира, но без отнесения к епископскому суду «тяж о задни́це». Таким образом, вышеприведенная статья Русской Правды (именно Правды 13 в.) не есть прямая отмена противоположного постановления устава св. Владимира, а есть только свидетельство о том, что это постановление еще не получило общеобязательной силы. Оно сделалось общим правилом не прежде 14 века. Старшее свидетельство об этом находится в грамоте митрополита Киприана об усыновлении бездетной вдовой приемыша с правами законного наследника, исключающего всех других наследников самой вдовы и ее умершего мужа.

Вместе с церковью и духовной иерархией у нас должен был появиться и особый разряд лиц, служащих церкви и вообще состоящих к ней в особенных отношениях. Сюда относилось, прежде всего, духовенство мирское и монашеское; затем – все лица, хотя бы и не духовные, но исполнявшие разные службы при церквах и духовных иерархах; наконец, уже при самом назначении церковной десятины имелось в виду, что она должна была служить средством содержания не только церквей и духовенства, но также «вдовиц и нищих». Таким образом, уже при св. Владимире мог определиться в общих чертах круг лиц, которые в нашем памятнике названы «людьми церковными и богадельными», именно: «игумен, поп, дьякон, дети их, попадья и кто в клиросе, игуменья, чернец, черница, проскурница, паломник (по другим спискам – *псаломник,* т. е. певец, что едва ли не вернее), лечец (лекарь отнесен к людям церковным, конечно, потому,

чтобы народ не ходил лечиться к волхвам), прощеник или, как в псевдо-Всеволодовом новгородском церковном уставе, пущеник (раб, отпущенный на волю в церкви при жизни господина), задушный человек (вольноотпущенник ко духовному завещанию), сторонник (т. е. странник-богомолец), слепец, хромец, моностыреве, гостинницы, странноприимницы». Люди церковные, по понятиям того времени, должны были стать в подчинение церковной власти во *всех своих жизненных отношениях* и быть подсудными ей в делах не только духовных, но и гражданских и уголовных. Это именно и выражает церковный устав словами: «митрополит или епископ ведает межю ими или суд, или обида (имущественный ущерб), или котора (драка), или вражда (убийство), или задница; аже будет иному человеку с тем человеком речь, то обчий суд».

Нам остается еще сказать несколько слов о постановлении Владимирова устава, предоставляющем духовной иерархии право наблюдения за верностью торговых мер и весов. Уже давно замечено, что это постановление находится в связи с постановлением того же устава о церковной десятине, источником которой должна была служить, между прочим, «десятая неделя из торга». Поводом к тому и другому постановлению послужило, конечно, то обстоятельство, что в средние века во всех европейских государствах торговля производилась обыкновенно около церквей, на церковных площадях, которые поэтому и получили у нас название *погостов* (от слова гость-купец). При церквах же хранились торговые весы и меры, что само собою гарантировало их верность и давало духовенству право взимать за употребление их известные пошлины деньгами или натурой. В уставе Владимира пошлины эти имеют вид *десятой недели от торга.* Торговля на церковных площадях и хранение торговых мер и весов при церквях, по свидетельству памятников 12 и 13 в., были обычными явлениями и в других русских городах, напр. в Новгороде и Смоленске. Поэтому нельзя с решительностью сказать, когда и где произошло рассматриваемое нами постановление устава св. Владимира. Конечно, и в Киеве во времена св. Владимира торговля производилась тоже при церквях. На это намекают следующие слова Титмара Мерзебургского о Киеве: in magna hac civitate, quae totius regni caput est, plus quam quadringintae habentur ecclesiae et mereatus etc. Не даром, конечно, торговые рынки поставлены тут рядом с церквами.

Итак, все, или почти все постановления, содержащиеся в уставе св. Владимира, могут быть с достаточной, если не с полной вероятностью возведены ко временам этого великого князя, т. е. приписаны ему лично.

Иное дело – вопрос: были ли эти постановления изданы самим Владимиром в форме церковно-уставной грамоты, известной теперь под его именем? На этот вопрос нужно отвечать решительным отрицанием. Св. Владимир в своей подлинной грамоте не мог, конечно, сказать, что он принял первого русского митрополита от цареградского патриарха Фотия: этот патриарх умер почти за сто лет до крещения Владимира. Напрасно некоторые ученые защитники подлинности Владимирова устава думают устранить этот грубый анахронизм таким толкованием: первые иерархи, пришедшие к нам из Греции, могли быть названы принятыми от Фотия -в том смысле, что они были последователями, как бы учениками знаменитого патриарха, известного борца за независимость восточной церкви от папского престола и ревностного обличителя римских заблуждений. Но не говоря уже о том, что подобные иносказания были вовсе неуместны в официальном церковном акте, в самой греческой церкви во времена Владимира не было такой иерархической партии, которая бы носила название фотиевой. Указанный анахронизм объясняется очень просто. Нашим предкам, современникам Владимира, осталось неизвестным имя константинопольского патриарха (Николая Хрисоверга), от которого посланы были в новокрещенную Русь первые духовные иерархи. Но им было известно имя патриарха**,** при котором совершилось крещение Киевских князей Аскольда и Дира с их дружиной: это был знаменитый патриарх Фотий. Древние русские дееписатели смешали это первое, частичное крещение Руси со вторым, общим ее крещением; впервые это смешение встречается в новгородской летописи, в начале которой прямо сказано, что Владимир принял первого митрополита (Леона) от патриарха Фотия. Замечательно, что и старший список Владимирова устава с тем же самым анахронизмом есть также *новгородский:* он находится уже в известной нам софийской Кормчей, писанной около 1280 года при новгородском архиепископе Клименте. Но позднейшие переписчики Владимирова устава заметили нелепость его хронологических показаний и выкинули их из его текста: так произошли списки краткой редакции устава, в которых уже не упоминается о патриархе Фотии. Но и эти списки нельзя признавать, вслед за Неволиным, копиями с подлинной церковно-уставной грамоты св. Владимира. В них все-таки осталась одна несообразность с исторической истиной, свойственная спискам первоначальной обширной редакции. Именно: о десятине, данной Владимиром киевской Богородицкой (Десятинной) церкви, сказано, будто она дана была *по всем городам русской земли.* Другими словами: и в списках краткой редакции осталась

неисправленной *ошибка, состоящая в* смешении общецерковной десятины *с* частной, которая дана была *одной только* киевской Десятинной церкви и состояла в десятой части движимого и недвижимого имущества самого князя-храмоздателя. Что церковные постановления Владимира не были облечены им в форму именной церковно-уставной грамоты, это доказывается и тем, что древняя русская письменность представляет нам *те* же самые постановления и в другой литературной форме -в форме анонимной *исторической* записи о том, что сделано в пользу церкви первыми христианскими русскими князьями *вообще*. В рукописях эта форма нашего памятника имеет такое надписание: «о церковных людях, и о судех, и о десятинах, *и* о мерах городских». В старших списках и редакциях этой статьи имя св. Владимира вовсе не упоминается, но по своему главному, *юридическому* содержанию, она *буквально* сходна с памятником, выдающим себя за церковно-уставную грамоту св. Владимира. Если списки этой грамоты, как мы сейчас видели, восходят к последней четверти 13 века, то и списки того же церковно-юридического памятника в форме исторической записи «о церковных людех, судах» и пр. могут быть возводимы, по крайней мере, к той же самой эпохе. Это видно из следующего обстоятельства. В конце 13 в. Какой-то владимирской епископ, жалуясь местному князю, сыну великого князя Александра (Невского?) на разорение своей епископии, приводил в своем послании или поучении князю дословно почти все содержание устава св. Владимира, но не называл этого князя по имени, а просто выписывал из своего источника свидетельства о том, что сделали в пользу церкви первые христианские князья Руси и их княгини. Это умолчание о св. Владимире нельзя объяснить иначе, как предположением, что владимирский епископ имел перед глазами наш памятник не в форме церковно-уставной грамоты вел. князя Владимира, а именно в форме *исторической* записи о происхождении на Руси церковных судов, церковных людей и церковной десятины.

Какая же из этих двух форм одного и того же памятника должна быть признана старшей, оригинальною? Несомненно, последняя – *историческая.* В ней нет никаких хронологических или исторических несообразностей, и она дает нам возможность самым простым образом объяснить происхождение церковно-юридического памятника, известного теперь под именем церковного устава св. Владимира. Памятник этот, несомненно, составился 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, надо думать, сделаны были еще при самом Владимире или вскоре после него. Это доказывается их языком, который так поразил нашего историографа (Карамзина) своей древностью, что он готов был бы признать церковный устав за подлинное произведение св. Владимира, если бы в нем не находилось известного анахронизма. Таковы в особенности уже известные нам выражения: *смильное заставанье, пошибанье, потвори, зубоежа, вражда* (в смысле убийства и пени за него), *прощеник, задушный человек.* Позднейшие переписчики этих записей делали в них разные дополнения и перемены: один приписывал объяснительную глоссу к какому-нибудь слову, которое казалось ему невразумительным; другой, через несколько времени, вносил эту глоссу в текст; третий, еще более поздний, давал всему старому тексту новую редакцию, именно – сводил в одно целое все разновременные и, может быть, доселе разрозненные записи о разных предметах церковно-законодательной деятельности первых христианских князей Руси. Один из таких редакторов нашего памятника, по всей вероятности – новгородец, прочитав в местной летописи известие о принятии св. Владимиром первого митрополита Руси от патриарха Фотия, о построении в Киеве соборной Богородицкой церкви и о том, что вел. князь дал ей жалованную грамоту на десятину, воспользовался этими известиями, чтобы придать старым историческим записям о церковно-законодательной деятельности Владимира и ближайших его преемников такую же точно форму церковно-уставной грамоты. Но наряду с этой формой оставались в употреблении и старые исторические записи, которые под руками позднейших писцов тоже получали разные редакции, то распространенные, то сокращенные. В первых встречаются уже известия о крещении св. Владимира и о принятии им первого митрополита «от грек» (а не от Фотия патриарха), но как о Владимире, так и о позднейших князьях и княгинях (не называемых по имени) говорится по прежнему в третьем лице. А самая краткая редакция Владимирова устава в этой исторической форме дошла до нас с надписанием: «Сей ряд и суд церковный уставили первые князи». Здесь исчисляются только суды и люди церковные, но не упоминается уже ни о церковной десятине, ни о праве духовенства наблюдать за торговыми мерами и весами и взимать пошлину за их употребление. Ясно, что такая редакция Владимирова устава произошла тогда, когда указанные два постановления этого устава уже потеряли свое практическое значение.

§ 43. Устав, приписываемый великому князю Ярославу

Перейдем теперь к церковному уставу, дошедшему до нас с именем великого князя Ярослава. Говорить о подлинности этого устава в собственном смысле, т. е. о принадлежности его, как *письменного памятника*, самому Ярославу, можно еще менее, чем о подлинности такого же устава, приписываемого св. Владимиру. Подобно этому последнему памятнику, устав Ярослава, несомненно, образовался путем частной кодификации норм церковного права, вызванных исторической, т. е. жизненной необходимостью перенести в сферу церковного суда ту же самую систему вир и продаж, какая принята в Русской Правде. В этом смысле мы вполне разделяем отзыв Неволина об уставе Ярослава, что *основа* его могла быть древняя, принадлежащая временам введения христианства в России, ярославовская (Соч. т. 6, стр. 310). Во всяком случае несомненно, что основа Ярославова устава образовалась еще в период полного действия норм Русской Правды, которые, как выше замечено, определили характер и нашего памятника. К сожалению, ни Неволин, никто другой не сделал опыта восстановления первоначальной основы Ярославова устава, который несомненно носит на себе гораздо больше позднейших наслоений, чем устав Владимира. По нашему мнению, к этой основе относятся, прежде всего, те статьи (точнее нормы) Ярославова устава, которые находятся в прямой связи с уставом Владимира, – в которых, именно, назначаются определенные наказания за преступления, относимые этим последним уставом к ведомству суда церковного. Скажем более: нормы, изложенные во всех таких статьях Ярославова устава, должны были установиться и получить действие еще во времена св. Владимира, в уставе которого содержится один только голый перечень дел и лиц, подсудных церкви, без всякого указания на то, в чем собственно должен состоять суд по этим делам и над этими лицами. Таковы именно статьи Ярославова устава[28] об умычке и пошибании (ст. 1 и 2), о своевольном разводе -односторннем (ст. 3) и по взаимному согласию супругов (ст. 14), о браках в близком родстве (ст. 12), о скотоложстве (ст. 16), о побоях, наносимых детьми родителям (ст. 20), о прижитии девицей ребенка (ст. 4; ср. слова устава св. Владимира: «аще девка детя повержет»). К древней же основе Ярославова устава должны быть отнесены и те статьи его, которые по своему содержанию оказываются *исторически необходимыми* дополнениями разных пробелов в уставе св. Владимира, совершенно естественных в письменных

юридических памятниках, образовавшихся из частных и разновременных записей о том, что творила общественная власть и сама жизнь в области церковного права в первый два столетия после крещения Руси. Таковы, по нашему мнению, статьи: о двоеженстве, т. е. одновременном сожитии с двумя женами (ст. 13), о квалифицированном блуде, именно – о прельщении девицы к любовной связи и о выдаче ее другим «в толоку», т. е. на дальнейшее посрамление ее девической чести (ст. 5), о связи женатого с посторонней женщиной (ст. 6), или мирянина – с монахиней (ст. 15), о вступлении мужа в брак без правильного развода с женой (ст. 7), о разных видах кровосмешения (11, 17–20), о принуждении родителями детей к браку (ст. 21) или о насильственном удержании их от брака, об оскорблении супружеской чести чужой жены ругательным словом (ст. 22). Все это – такие преступления, которые, как видно и из других памятников, были довольно обычными явлениями в жизни наших предков, еще так недавно сделавшихся христианами. Статьи указанных двух категорий, т. е. стоящие в связи с уставом Владимира и служащие исторически-необходимым дополнением к нему, все относятся к предметам *общего* суда церкви, т. е. такого, которому равно подлежали и церковные люди и не церковные. В первоначальной редакции Ярославова устава, конечно, и не могли иметь места статьи, в которых говорится о таких предметах церковного суда, как, например, проступки духовных лиц против правил установленной для них дисциплины (ст. 30–32). Но с другой стороны, мы уже видели, что и в уставе св. Владимира компетенция епископского суда определяется не только *по существу самих дел*, но и по *характеру* лиц, т. е. по их жизненному отношению к церкви: лица, признанные в этом уставе церковными и богадельными, отдаются им в полное и исключительное ведомство церкви по делам даже уголовным. Указание на **этот** *особенный* суд духовной иерархии сделано и в последней статье Ярославова устава: «А что ся деет в домовных людех и в церковных и в монастырех, а не вступаются княжи волостели в то, а то ведают епископии волостели и безатщина (выморочное имущество) их епископу идет». С точки зрения этой статьи должны быть понимаемы и могут быть относимы к первоначальной основе устава и следующие статьи, представляющие развитие сейчас изложенного общего правила о церковных людях: о поджоге (ст. 10), острижении у кого-либо головы или бороды (ст. 23), о краже (24 и 25), убийстве (ст. 26), неприличной драке двух мужчин (27), о побоях, наносимых чужой жене (ст. 28) и др.

Глубокой древностью веет также от некоторых статей Ярославова

устава, находящихся только в списках обширной, точнее – сводной его редакции. Это в особенности должно сказать о следующих трех статьях:

1) «Аще девка засядет: великих бояр – митрополиту 5 гривен злата, а меньших бояр – митрополиту гривна злата, а нарочитых людей -митрополиту 2 рубля или 12 гривен, а простой чаде – митрополиту гривна серебра или рубль». В большинстве старших списков устава статья эта стоит вслед за статьей о прижитии девицей ребенка и о заключении виновной в дом церковный, до выкупа ее родственниками[29]. Из такого положения статьи заключают, что в ней назначается сумма выкупа обесчещенной девицы из церковного дома, если она там, «засядет», т. е. засидится вследствие своей нераскаянности; толкуют статью и так, что в ней предусмотрев случай, когда какая-нибудь девица засидится в доме своих родителей и по их вине не выйдет замуж. По нашему мнению, первое толкование ближе к истине, но требует одной существенной поправки. Глагол *засести* в древне-славянском языке значить insidiari – злоумышлять что-либо, покушаться на преступление. Таким образом, по связи с предыдущей статьей – о прижитии девицей ребенка, надо думать, что в настоящей статье идет речь о девице, забеременевшей в доме своих родителей и *посягнувшей* на жизнь незаконного плода. Этим объясняется высокая пеня, определенная в статье за то, что девица «засела». Но странно думать, что церковь налагала такую пеню на родителей, так или иначе допустивших своей дочери засидеться в девицах. Это могло случиться и без вины родителей, даже против их желания и старания выдать свою дочь за муж. С другой стороны, церковь никогда не считала брак безусловно обязательным для каждой девицы и не могла установить какого-либо срока, по наступлении которого девица признавалась бы «навсегда засидевшейся» в своем девичестве и тем навлекшей на своих родителей тяжкую пеню в пользу духовной власти.

2) «Аще про девку сыр будет краян: за сыр гривна; а што стеря заплатят, а митрополиту 6 гривен, а князь казнит». Статья эта имеет несомненное отношение к «смильному заставанью» Владимирова устава, т. е. к брачному сговору, отнесенному этим уставом к предметам суда церковного. Из нее видно, что при сговоре совершался обряд «краяния», т. е, резанья на куски сыра и хлеба в честь Роду и Рожаницам – языческим божествам наших предков, олицетворявшим собой идею судьбы и счастья[30] . В приведенной статье старого церковного устава, очевидно, предусмотрен тот случай, когда жених после формального сговора, соединенного с краянием сыра и хлеба и с раздачей подарков от невесты, откажется от брака с ней («а не так счинят»), и тем нанесет ей

бесчестье и убытки.

3) «Аще жена будет чародейница, или наузница, и велехва, или зелейница, – и муж, доличив, казнить ю; а не лишиться (не перестанет заниматься волшебством), митрополиту 6 гривен»[31].

Здесь авторитетом церкви утверждается дисциплинарная власть мужа над женой, виновной в волшебстве. Мы знаем, что эта власть принадлежала мужу и в позднейшие времена (припомним наставления Домостроя). Нечто подобное этой статье содержится и в канонических ответах м-та Иоанна II, жившего в конце 11 века. Митрополит предписывал, чтобы занимающиеся чародейством, мужчины и женщины, после безуспешного действия на них мерами духовного увещания, подвергались более строгим наказаниям, но не смертной или членовредительной казни (какая, нужно заметить, назначалась колдунам и волшебникам византийскими законами). Таким образом, не нужно ли разуметь под «более строгими» наказаниями ту же денежную пеню, о которой говорит настоящая статья Ярославова устава?

§ 44. Церковно-уставные грамоты удельных князей 12 века

Кроме рассмотренных нами «уставов», носящих на себе имена древнерусских в. князей, от настоящего периода до нас дошло нисколько церковно-уставных грамот, усвояемых удельным князьям 12 века. Некоторые из этих грамот несомненно подлинны, другие сохранились в более или менее переделанном виде. К числу первых принадлежат: 1) *уставная грамота новгородского князя Святослава Ольговича 1137 года* – о замене десятины в пользу местной епископии определенным годовым княжеским жалованьем. Грамота эта замечательна тем что она начинается свидетельством об *исконном* учреждении на Руси церковной десятины: «Устав, бывший прежде нас в Руси от прадед и от дед наших имати пискупом десятину от *даний* и от *вир* и *продаж*, что входит в княж двор всего». Но плата десятины, особенно от вир и продаж, была неудобна в том отношении, что доходы самого князя от судебных пошлин были не каждый год одинаковы, отчего, говоря словами грамоты, «нужа бяше пискупу, нужа же князю в том, в десятой части Божии». Вследствие этого десятина в Новгороде и была заменена определенным денежным жалованьем епископу. Несомненно подлинна, далее 2) *уставная грамота Смоленского князя Ростислава Мстиславича,* данная в 1150 году новоучрежденной в Смоленске епископии. В этой грамоте определяются главным образом средства содержания столичной епископии («чем епископу быти живу с клиросом своим»). Средства эти частью прежние – *десятина* от даней княжих (но не от вир и продаж) и пошлины с судов *церковных*, частью новые – земли населенные и ненаселенные. К сожалению, в единственном дошедшем до нас позднем списке этой грамоты текст ее крайне испорчен, и притом в самой важной части – там, где исчисляются *предметы* епископского суда. Видно, однако, что здесь смоленская грамота имеет много общего с постановлениями устава св. Владимира о церковных судах.

Наряду с сейчас указанными двумя подлинными церковно-уставными грамотами известны и две если не прямо подложные, то сильно переделанные позднейшими писцами. Обе они усвояются новгородскому князю Всеволоду Мстиславичу (1117–1137). Одна из них имеет вид устава, данного Софийскому новгородскому собору о церковных судах. Это – не что иное, как довольно неискусная переделка церковного устава Владимира. Но в этой грамоте есть такие черты, которые с вероятностью

могут быть приняты за постановления Всеволода. Таковы именно:

1) постановления о торговых пошлинах в пользу Софийского собора, на площади которого существовало торжище;

2) помещенное в конце грамоты постановление Всеволода о передаче дел по спорам о наследстве в ведение епископа. Тому же князю приписывается уставная грамота, данная церкви св. Иоанна Предтечи на Опоках. Церковь эта построена Всеволодом в 1127 году. Тогда же, конечно, дана ей и настоящая уставная грамота. По этой грамоте новопостроенная церковь долженствовала быть приходской церковью особого торгового товарищества, которое по ее имени и называлось «купечеством Иванским». Товарищество это составлялось частью из «пошлых» т. е. старых купцов, торговавших на площади, где построена была церковь, частью -из новых вкладчиков, обязанных внести в товарищеский капитал 50 гривен серебра. Для непосредственного заведывания делами церкви и всего товарищества избирались из среды его пять старост – три от житьих и черних людей и два от купцов. Главный доход церкви составлялся из торговых пошлин, именно – из платы за употребление торговых мер и весов, которые хранились в церковном притворе и находились в заведывании двух старост Иванских. Эти пошлины служили главным источником содержания и самой церкви и служащего при ней духовенства. Купечество Иванское пережило политическую независимость самого Великого Новгорода: об этом торговом товариществе упоминается даже в актах времен Ивана Грозного. Изложенные постановления Всеволодовой грамоты могли находиться уже в первоначальном ее тексте; но, конечно, Всеволод не мог называть себя «великим князем, самодержцем, владычествующим над всей русской землей», как он назван в начале грамоты.

Без сомнения, до нас дошли не все церковно-уставные грамоты удельно-вечевого периода. Ибо можно почти наверное сказать, что, по мере учреждения у нас в удельных княжествах новых епископий, местные князья должны были давать своим епископам и особые уставные грамоты. Так, летопись под 1158 годом говорит о суздальском князе Андрее Боголюбском, что он, поставив во Владимире на Клязьме соборную церковь Успения Пресвятой Богородицы, «дал ее многия имения и слободы и села лучшия с данями, и десятину во всем и в стадах своих и торг десятый во всем своем княжестве». Конечно, все это пожалование документировано было в особой церковно-уставной грамоте, которая не дошла до нашего времени.

§ 45. Ханские ярлыки русским митрополитам

Церковные порядки, установившиеся на Руси в первые три столетия после ее крещения и засвидетельствованные рассмотренными нами памятниками церковного права, оставались неизменными в продолжительный период монгольского владычества, которое, как известно, началось во второй четверти 13 века. Могольские ханы давали нашим митрополитам особые жалованные грамоты, так называемые *ярлыки*, которых дошло до нас семь от 13 и 14 столетий. Но нет сомнения, что их было гораздо больше: ибо каждый митрополит должен был испрашивать у каждого нового хана подтверждения прежнего ярлыка или выдачи нового. Замечательно, что ярлыки не только подтверждают прежние права русской духовной иерархии, но и значительно расширяют их. Общее содержание ханских ярлыков, данных русским митрополитам, может быть представлено в следующем виде: 1) ханы ограждали неприкосновенность веры, богослужения, законов, судов и имуществ церкви, 2) освобождали все духовенство от всякого рода податей и повинностей и 3) предоставляли духовным властям право судить своих людей во всех делах гражданских и уголовных – даже *в разбое* и *душегубстве*.

Давая столь обширные права русским митрополитам и другим духовным иерархам, ханы руководились, конечно, политическими соображениями. Основное правило политики всех варварских завоевателей состоит в том, чтобы, не вмешиваясь во внутренние дела покоренной страны, брать с нее дань, как видимый знак своего господства над ней. Подчиненность русской церкви владычеству ханов в том именно и выражалась, что митрополиты и епископы должны были ездить в орду за милостивыми ярлыками и давать за них дорогие подарки хану, его женам и двору. Ханы тем охотнее наделяли духовных владык русской земли разными правами и льготами, что надеялись этим привязать их к себе, и, значит, косвенным образом, упрочить свое владычество над страной. Ярлыки несомненно были у нас источниками действующего церковного права. Наши летописи свидетельствуют, что каждый раз, когда татарские чиновники (баскаки) перечисляли на Руси народ для обложения его данью ханам, они не включали в общую перепись «архимандритов, игуменов, иноков, попов, дьяконов и всего причта церковного». Само собою понятно, что и русские князья должны были признавать права и привилегии духовной иерархии, предоставленные ей ханами,

верховными повелителями всей русской земли. Впрочем, ханские ярлыки, данные митрополитам, были обязательны для русских князей не столько юридически, сколько нравственно. В случае нарушения князьями прав духовной иерархии, определенных ярлыками, наши митрополиты, не решаясь жаловаться на обидчиков церкви самим неверным ханам, ссылались на их ярлыки только для того, чтобы подействовать на совесть христианских князей. Так именно воспользовался ярлыками московский собор 1503 г. в ответ великому князю Ивану III, пытавшемуся отобрать в казну церковные и монастырские вотчины. Приложив к своему ответу семь ханских ярлыков (конечно, в русском переводе), собор обращался к вел. князю с таким наставлением: «посмотри, благочестивый государь, и неверные цари (т. е. ханы) не дерзали обижать церковь; как же ты решишься отнять у нее ее вековое достояние, полученное ей от твоих благоверных предков»? То же повторял митрополит Макарий царю Ивану IV, хотевшему последовать примеру своего деда, и патриарх Никон – царю Алексею Михайловичу в своих возражениях против учреждения монастырского приказа, в котором сосредоточено было управление церковными и монастырскими вотчинами.

§ 46. Жалованные грамоты монастырям и духовным властям

Период монгольского владычества был периодом необыкновенного увеличения в России числа монастырей. Это были всенародные русские «богомолия», в сооружении и обогащении которых принимали участие все классы тогдашнего общества. Во главе строителей и обогатителей монастырей стояли сами князья великие и удельные, которые большей частью и умирали в монастырском пострижении. Отсюда – громадная масса жалованных грамот монастырям и церквям, принадлежащих настоящему периоду. Вообще это был период развития русского церковного права по преимуществу со стороны частного права церкви или, точнее, отдельных церковных установлений, в особенности монастырей, архиерейских домов и соборов. Все эти церковные установления сделались теперь более или менее богатыми землевладельцами, вотчинниками. В этом качестве они наделены были самыми разнообразными льготами. По общему содержанию жалованных грамот, льготы эти были следующие: 1) право владения недвижимыми имуществами и приобретения их всеми законными способами; 2) право призыва крестьян на свои земли из других княжений; 3) право пользования оброками и вообще повинностями от своих поселян и доходами от своих имений и угодий; 4) право тарханное, освобождавшее архиерейских и монастырских крестьян и села от пошлин и повинностей казенных или княжеских и 5) право землевладельческого суда над своими крестьянами. В частности, о монастырях нужно еще заметить, что некоторые из них, благодаря жалованным княжеским грамотам, становились вполне автономными единицами, т.е. достигали совершенной независимости не только от местных гражданских властей, но и от своих епархиальных архиереев. Вотчинное начало настолько преобладало в юридическом быте монастырей, что независимость их, как вотчинников, сообщалась и самой монастырской общине, т. е. игумену и братии, которые, как лица духовные, должны были бы по каноническим правилам и, но уставам Владимира и Ярослава, подлежать юрисдикции местных архиереев. Теперь же эта зависимость ограничивалась только чисто духовными или религиозными делами, – тем, что архиерей ставил в монастыри игуменов, выбранных самой монастырской братией, рукополагали попов и дьяконов к церквям монастырских сел, освящал эти церкви и т. п. Во всех же прочих делах члены монастырской общины, в силу так называемых *неподсудных* грамот,

подчинены были непосредственному суду самих князей.

§ 47. Подтверждение московскими великими князьями церковных уставов Владимира и Ярослава.

Ханские ярлыки и княжеские жалованные грамоты духовной иерархии и монашеству были собственно историческим развитием начал русского церковного права, положенных в известных нам церковных уставах, носящих на себе имена первых христианских, вел. князей древней Руси. Но сами эти уставы были, так сказать, отодвинуты на задний план новыми, сейчас упомянутыми источниками церковного права. Однако в начале 15 века, когда власть монголов над Русью значительно ослабела, когда московские великие князья, собиратели земли русской, успели более или менее подчинить себе удельных и таким образом явились наследниками той политической власти над русской землей, какая принадлежала великим князьям Киевской Руси – Владимиру и Ярославу, русские митрополиты перенесши свою кафедру в стольный город новых великих князей, нашли нужным напомнить им, для подтверждения своих прав, об уставах названных великих князей. Действительно, в 1408 году великий князь Василий Дмитриевич, по совещанию с м-том Киприаном, выписал из «великого старого номоканона», т. е. из Кормчей книги, на особый свиток оба названные церковные устава и снабдил их своей подтвердительной грамотой, в которой сказано, что он, великий князь, вместе с отцом своим митрополитом Киприаном, установили о церковных судах то же самое, что установили по этому предмету великие князья Владимир и Ярослав со своими митрополитами. Понятно однако же, что это *принципиальное* подтверждение старых церковных уставов не могло быть полным восстановлением их действия. В особенности это нужно оказать об уставе Ярослава, так как принятая в нем система вир и продаж в московской Руси уже с 14 века потеряла практическое значение. Но она продолжала еще действовать, хотя и в сильно измененном виде, в западной Руси, подпавшей теперь под власть сначала литовских, а потом польских (католических) государей. Поэтому церковный устав Ярослава был здесь несколько раз подтверждаем литовскими и польскими государями, по просьбе православных западно-русских митрополитов. Что же касается северо-восточной, Московской Руси, то здесь оставался в практическом употреблении один только устав св. Владимира, да и тот не вполне, а лишь настолько, насколько в нем определялось пространство *общего* суда церкви. В других же отношениях действие его было более или менее ограничено. Так, через несколько месяцев после издания вышеупомянутой

подтвердительной грамоты тот же великий князь Василий Дмитриевич, по совещанию с тем же м-том Киприаном, издает новую уставную грамоту, в которой старые привилегии митрополита, как духовного властителя и вотчинника, были уже значительно ограничены. Именно, вместо полной свободы митрополичьих людей и сел от государственных податей и повинностей, теперь митрополит обязывается: 1) вносить дань по княжьей оброчной грамоте в те годы, когда самому великому князю придется платить «выход», т. е. дань в орду (значит, привилегия, какая давалась митрополитам самими ханами, теперь уничтожалась); 2) нести ямскую повинность в селах, принадлежащих митрополии; 3) выставлять «даточных», т. е. военных людей (когда сам вел. князь – сказано в грамоте – сядет на конь, за ним должны следовать бояре и слуги митрополита под воеводой митрополичьим, а под стягом великого князя). Далее, судные права митрополита над своими людьми ограничены в том отношении, что великий князь выговаривает себе право судить духовенство (конечно, не в духовных делах) в отсутствие митрополита; удерживает за собой исключительное право суда над митрополичьими наместниками, десятинниками и волостелями. Грамота установляет также норму податей, какие шли на митрополита и его чиновников (именно десятинников) с приходских церквей или, что тоже, с тяглого духовенства. Наконец, в последней части грамоты князь говорит: «слуг моих и моих данных (т. е. платящих дань) в диаконы и попы митрополиту не ставить. А если какой попович, *хотя* бы он был записан в мою службу, захочет ставиться в попы или диаконы, ино ему вольно ставиться. Тот попович, который живет у отца и ест отцов хлеб, есть митрополич; а который отделился от отца, живет собою и есть свой хлеб, тот мой, великого князя». Этим определением точнее, чем прежде, решен был вопрос, кто должен считаться человеком церковным и, кто – княжеским.

§ 48. Памятники древнерусского канонического права

Обратимся теперь к обзору важнейших памятников церковного права, происшедших в настоящий период от самой духовной иерархии, т. е. памятников *канонического* русского права. Как мы уже знаем, русская церковь до половины 15 в. находилась в зависимости от Константинопольских патриархов и от них получала своих митрополитов. В это время наши духовные иерархи и князья нередко обращались к патриархам с вопросами по делам церковного управления и дисциплины. Отсюда особым и довольно обильным источником древне-русского канонического права были грамоты константинопольских патриархов по делам русской церкви. Некоторые из этих грамот дошли до нас в современных русских переводах, но большая часть известна только в греческих подлинниках. В переводах сохранились: 1) грамота патриарха Луки Хрисоверга 1160 года к владимиро-суздальскому князю Андрею Боголюбскому о канонической невозможности учредить во Владимире митрополию, независимую от митрополии киевской и всея Руси; 2) грамота патриарха Германа II к киевскому митрополиту Кириллу I (1229 г.) – о недоставлении холопов в попы и диаконы и о невмешательстве князей и вельмож в дела церковного суда; 3) соборные ответы патриарха Иоанна Векка на вопросы сарайского епископа Феогноста, данные в 1276 году; 4) грамота патриарха Нифонта тверскому князю Михаилу Ярославичу по поводу его жалоб на митрополита св. Петра (1312–1315 г.); 5) грамота патриарха Нила, писанная около 1382 года в Пскове по поводу появления там еретической секты *стригольников,* отвергавших духовную иерархию на том основании, что все духовные власти и чины поставляются на свои степени «по мзде», т. е. за денежную плату, некоторые из этих памятников, именно № 2 и 3, входили и в состав русских Кормчих. Весьма характерным явлением в истории русского церковного права настоящего периода представляется то, что в числе источников этого права мы находим и грамоты византийских императоров по делам русской церкви, и притом по делам первостепенной важности, как-то: о разделении русской митрополии на две или о воссоединении их опять в одну. Объясняется это явление тем, что русская церковь, вследствие зависимости от константинопольских патриархов, зависала и от тамошних императоров, которым подчинены были патриархии. За императорами в Византии давно было признано право возводить простые епископии на степень митрополий и таким образом

разделять одну митрополию на две и более. А так как русская митрополия считалась частью константинопольского патриархата, то императоры и считали себя в праве относиться к ней так же, как они относились и к собственно греческим митрополиям, существовавшим на их государственной территории. Таким образом принципы государственного византийского права, в силу подчинения русской церкви константинопольским патриархам, как бы по необходимости простирали свое действие и на нашу церковь.

Местными органами развития русского канонического права были:

1) *Соборы*. Они были или *митрополичьими*, представлявшими всю русскую церковь, или *епархиальными*. Первые всего чаще собирались митрополитами по поводу поставления новых епископов на вакантные кафедры, для чего, по коренным церковным правилам, требуется непременно собор из двух или трех епископов (ап. 1). Епархиальные же соборы были ежегодными. Они обыкновенно составлялись в воскресенье на первой неделе великого поста, почему этот день и до сих пор называется с*борным* (т. е. соборным) воскресеньем. От настоящего периода до нас сохранились в подлиннике постановления только одного митрополичьего собора, именно *Владимирского* на Клязьме, созванного в 1274 году митрополитом Кириллом II. Эти постановления, изданные в форме поучения или окружного послания названного митрополита, вероятно – вскоре после их издания и по непосредственному распоряжению митрополита, внесены были в состав русских Кормчих. В истории русского канонического права постановления Владимирского собора *имеют* весьма важное значение. В них принят ряд мер, направленных к восстановлению церковной дисциплины, расшатанной монгольским погромом, и к искоренению разных народных пороков, отчасти перенятых у тех же иноверных завоевателей. В основание своих постановлений собор положил греческий номоканон, полученный митрополитом из Болгарии в новом славянском переводе. Прежде всего внимание собора обращено было на неправильное замещение церковных должностей: архиереи брали со ставленников в игумены, попы и дьяконы деньги, а неимущих заставляли исполнять для себя разные полевые и домовые работы. Осуждая эти злоупотребления власти, собор не мог, однако, искоренить старый антиканонический обычай взимания пошлин со ставленников, – обычай, существовавший и в Греции. Собор установил только максимальную таксу этих пошлин и при этом предписал епископам обращать внимание на умственные и нравственные качества ставленников, запретил рукополагать лиц, не достигших канонического

возраста, и рабов (§ 1). Далее собор осудил духовенство за разные отступления от церковного устава при совершении крещения и литургии (§ 2, 4) и за пьянство, которому в особенности предавалось новгородское духовенство (§ 5). В жизни народа собор заметил и осудил остатки разных языческих обычаев, именно бесчинные игры накануне праздников (§ 8), народные бои, не обходившееся без смертных случаев (§ 3), обычай водить невест к воде (§ 7) и пр.

Постановления ежегодных епархиальных соборов обыкновенно издавались в виде окружного послания или поучения местного архиерея к своему духовенству. От настоящего периода мы имеем два таких поучения. Одно принадлежит новгородскому архиепископу Илье, жившему во второй половине 12 века. Это -дивный памятник древнерусской канонической литературы, живо рисующий нам быт новгородской церкви и духовенства и разные народные обычаи того времени.[32] Другое поучение – анонимное, но оно скоро сделалось как бы общеепархиальным, так как каждый архиерей читал его от своего лица на своем епархиальном соборе. Это поучение, начинающееся словами: «Слышите, преподобный иерейский соборе», вошло в состав и многих русских Кормчих. Наряду с ним нужно поставить другое поучение – тоже анонимное и тоже принятое во всех русских епархиях. Оно имеет вид инструкции, даваемой архиереем каждому вновь поставленному священнику, с кратким исчислением его служебных обязанностей, и в старину называлось *«свитком хиротонии»*. Мы уже знаем, что оно принято в состав печатной Кормчей (гл. 59) и еще в нынешнем столетии выдавалось каждому вновь поставленному священнику, при отпущении его на приход.

2) Наряду с постановлениями соборов митрополичьих и епархиальных, мы имеем от настоящего периода значительную массу источников канонического права в виде *канонических ответов и посланий отдельных иерархических лиц,* митрополитов и епархиальных епископов. Древнейшие из таких источников приняты были в состав Кормчих русской редакции. Из них особенно важны: 1) Канонические ответы русского м-та Иоанна II (последней четверти 11 века) на вопросы какого-то монаха Иакова. Они даны были на греческом языке, но, вероятно, переведены самим монахом Иаковом на русский язык. К сожалению, перевод сделан весьма неудовлетворительно, а подлинник известен только по нескольким отрывкам. 2) Канонические ответы новгородского епископа Нифонта (в первой половине 12 в.) на вопросы местных священников Кирика,

Саввы и Ильи (впоследствии архиепископа новгородского). 3) Канонические послания митрополитов Максима и Алексея (13 и 14 в.). Особенно много сохранилось весьма важных по своему содержанию грамот и поучений двух русских митрополитов: Киприана (конца 14 в.) и Фотия (первой полов. 15 в.). Все эти памятники представляют драгоценный материал для истории быта, воззрений, нравов и обычаев своего времени. Из них видно, между прочим, как туго прививались к жизни русского народа и самого духовенства законы и правила, содержавшиеся в греческом номоканоне. Русские митрополиты и епископы 15, 16 и 17 столетий продолжали еще бороться, и едва ли с большим успехом, против тех же народных обычаев, против которых боролись и их предшественники в предыдущих столетиях (например, против невенчанных браков, многоженства, браков в запрещенных степенях родства, повторительных браков числом до семи и т. п.).

Все указанные памятники русского кононического права, и греческие и русские, собраны и изданы мной в 6 томе Русс. Истор. Библиотеки (СПБ. 1880).

Период 2

От половины 15 в. до эпохи петровских преобразований

§ 49. Государственное законодательство по делам церкви в этом периоде

С половины 15 века начинается второй период истории особенного русского церковного права. Период этот в нашей истории называется *московским*. В истории церковного права он характеризуется тем, что русская церковь, вследствие завоевания в 1453 г. Константинополя турками, освобождается от власти константинопольских патриархов, делается, выражаясь канонически, *автокефальной*; с тем вместе она естественно становится в большую зависимость от местной государственной власти. Избрание митрополитов, а потом патриархов, становится теперь делом московских государей, собирателей земли русской. Уже великий князь Василий Васильевич Темный писал польскому королю, под властью которого находились юго-западные русские епархии: «кто будет нам люб, тот и будет митрополитом всея Руси». Основания русского церковного права и теперь оставались те же, что и в предыдущем периоде, т. е. греческий номоканон, церковные уставы, носящие на себе имена первых двух христианских князей Руси – Владимира и Ярослава, постановления местных соборов и канонические ответы и послания отдельных иерархов. Мы уже видели, что к концу предыдущего периода оба упомянутые церковные устава подтверждены были особой договорной грамотой вел. князя Василия Дмитриевича и м-та Киприана; но видели также, что это подтверждение имело только, так сказать, принципиальное значение и относилось преимущественно к внутреннему церковному праву, как это последнее определено было в церковном уставе, приписываемом св. Владимиру. Что же касается внешних прав церкви и духовной иерархии, преимущественно прав землевладельческих и судных, то мы уже знаем, что вслед за подтверждением старых церковных уставов, тот же вел. князь Василий Дмитриевич издал новую церковно-уставную грамоту, в которой упомянутые внешние права церкви подверглись некоторым ограничениям. Позднейшие московские государи пошли в этом направлении еще дальше. Не отменяя прямо системы церковного права, утверждавшейся на прежних церковных уставах и ханских ярлыках, они тем не менее постепенно вводили в этой области права разные преобразования. Эти преобразования шли от частных вопросов к общим и таким образом подготовляли путь к решительной церковной реформе Петра В. Главными пунктами в системе церковного права, на которые обращено было особенное внимание

московских государей 16 и 17 вв., были именно разнообразные привилегии, которыми пользовалось высшее духовенство и монастыри в качестве землевладельцев. Уже Иван III и внук его Иван IV созывали соборы с целью секуляризации архиерейских и монастырских вотчин. Хотя попытки эти и не увенчались успехом, однако дело секуляризации совершалось непрерывно во все продолжение настоящего периода. Оно шло, так сказать, косвенными путями. Сюда относятся: 1) ограничение льгот, предоставленных архиереям и монастырям, как вотчинникам. В судебнике 1550 г. высказана даже мысль об отобрании старых тарханных грамот, которых всего больше находилось в руках духовных землевладельцев, и о прекращении выдачи новых. 2) Отнятие у церквей и монастырей способов увеличения своих наличных вотчин. Эта мера проведена уже Иваном IV на особом соборе 1580 года. 3) Подчинение архиереев и монастырей государственному контролю относительно употребления ими доходов со своих поземельных владений. Прямым историческим результатом всех этих мер является в Уложении 1649 года учреждение Монастырского приказа, в котором сосредоточено было верховное, т. е. государственное управление церковными и монастырскими вотчинами и где производился суд по вотчинным и вообще гражданским делам духовенства. Отсюда оставался уже один шаг к церковным преобразованиям Петра I и Екатерины II.

Выше мы заметили, что московские государи 16 и 17 столетий оставили неприкосновенными основания внутреннего церковного права, как оно определено было в уставах Владимира и Ярослава. Первый из этих уставов принят целиком, как действующий закон, и в соборное уложение 1551 г. или в Стоглав; если же мы не находим в Стоглаве и второго устава, то это очень просто объясняется тем, что принятая в Ярославовом уставе система вир и продаж давно уже потеряла свое действие в сфере светского суда, а потому не могла иметь практического значения и для суда церковного. Но если Московские государи прямо не вторгались со своими законами в сферу внутреннего права церкви, то они, бесспорно, приобрели такое влияние на ход всех вообще церковных дел, какого не имели ни великие, ни удельные князья предыдущего периода. От них, как выше замечено, зависело избрание митрополитов (с Ивана III у нас принят был обряд вручения государем пастырского жезла новопоставленному митрополиту, т. е. нечто в роде инвеституры); им же принадлежала инициатива учреждения у нас патриаршества вместо митрополии; по их повелению митрополиты и потом патриархии созывали епархиальных архиереев в Москву на соборы для решения важнейших церковных дел;

они сами указывали предметы соборных рассуждений, и при том также, которые относились не только к сфере внешнего, но и внутреннего права церкви; они же нередко публиковали соборные постановления от своего собственного лица. Таким образом, духовные соборы московского периода являются собственно органом государственного законодательства по делам церкви. Этому периоду принадлежат все важнейшие соборы древней, до -петровской Руси.

§ 50. Церковные соборы 16–17 в.в. и их определения

Из этих соборов, по своему значению в истории русского церковного права, заслуживают особенного внимания следующее: 1) *Московский собор 1608* г., созванный великим князем Иваном III для рассуждения: а) об архиерейских пошлинах, взимаемых со ставленников на священно-служительские места; б) о зазорной жизни вдовых попов и диаконов; в) о монастырях, в которых монахи жили вместе с монахинями; г) о монастырских и церковных вотчинах и наконец д) о мерах против новгородских еретиков – жидовствующих. Замечательно, что постановления собора по первым трем предметам скреплены были великокняжеской печатью и публикованы от лица самого великого князя, который лично присутствовал на соборе. По вопросу о пошлинах со ставленников («о поставлении на мзде») собор, по настоянию вел. князя, постановил: «отныне и впредь митрополиту и прочим архиереям ничего не брать со ставленников»; но нельзя не согласиться, что это строго-каноническое постановление осталось только на бумаге. Затем, принимая во внимание зазорную жизнь вдовых священников и диаконов, особенно молодых, собор постановил – удалить их от служения при церквах приходских, а тех, которые явно держали наложниц, лишить сана; тех же, которые жили незазорно, оставить при церквях в числе клирошан, дозволив им пользоваться частью церковных доходов и причащаться священникам – в епитрахили, диаконам в ораре; а если те и другие пожелают вступить в монастырь и принять монашество, то им дозволялось и священнодействовать в своем сане. Далее – все сводные монастыри постановлено было разделить и впредь таковых не заводить. По решении этих трех вопросов, собору предложено было заняться вопросом об уступке в казну всех архиерейских и монастырских вотчин, конечно, за известное вознаграждение, которое бы доставляло духовным вотчинникам достаточные средства содержания. Но на этот важный вопрос собор, по настоянию волоколамского игумена Иосифа Санина, человека весьма влиятельного не только в церковной, но и в государственной сфере, отвечал отрицательно, и в. князь должен был уступить. Последний вопрос – о мерах против еретиков, на основании относящихся сюда греко-римских законов, которые до сих пор не имели у нас полного действия, решен был в том смысле, что еретиков должно подвергать не только церковным наказаниям, но и градским, т. е. уголовным казням, а нераскаянных умерщвлять (преимущественно сожжением). Еще важнее –

2) *Собор 1661* г., созванный царем Иваном IV и обыкновенно называемый *Стоглавым*, так как книга деяний этого собора, в своей окончательной редакции, разделена на 100 глав, по подражанию царскому Судебнику, изданному в предыдущем году. Собор был созван, как сказано в самом надписании его деяний, для рассуждения «о многоразличных церковных чинех». Он открыт был, под председательством м-та Макария, в присутствии самого царя, который в своей речи указал на необходимость издания такого же уложения для церкви, какое уже было издано для государства. Предметы соборных рассуждений указаны были в царских вопросах, предложенных в двух сериях, сначала – в числе 37, а потом – 32-х. Когда собор дал свои ответы на те и другие вопросы, тогда из всех актов соборных составлен был один сборник, который, по соборному приговору и царскому повелению, послан был в Троицкий Сергиев монастырь к жившим там на покое прежнему м-ту Иоасафу и другим духовным властям, а также и всему монастырскому собору. Это была первая редакция Стоглава, в которой, вероятно, еще не было разделения на главы. Иоасаф, выслушав «царское и святительское уложение», изъявил на оное свое согласие; но вместе нашел нужным сделать от себя замечания против некоторых соборных постановлений, и при этом не ссылался на главы соборной книги (что было бы удобнее, если бы в ней уже было это деление), а указывал прямо на сам текст соборных постановлений. Собор, по прочтении ответов бывшего митрополита, признал большую часть его замечаний правильными и по ним изменил и дополнил свои прежние постановления. В это-то именно время соборная книга и получила свою окончательную редакцию, с разделением на 100 глав.

Перейдем теперь к рассмотрению самого содержания Стоглава. В царских вопросах собору затронуты были более или менее все стороны церковной жизни, которыми она соприкасалась с жизнью государства и общества. Не удивительно поэтому, если соборное уложение 1551 года представляет собой опыт кодификации всего действующего русского церковного права. Самое видное место в этой книге занимают постановления: 1) о церковном суде; 2) об архиерейских пошлинах; 3) об архиерейских и монастырских вотчинах; 4) о церковной и монастырской дисциплине; 5) о народном образовании и 6) о народном призрении. Общее направление соборных постановлений – в высшей степени консервативное. При составлении своих ответов собор руководился наличными источниками церковного права, считая их неприкосновенными. Он ссылался на Кормчую книгу вообще, т. е. как на каноны соборов и св. отцов, так и на законы византийских императоров; с

тем вместе приводил иногда целиком источники русского церковного права, именно, кроме устава св. Владимира, послания м-тов Киприана и Фотия и соборное постановление 1503 г. (о вдовых попах), иногда указывал и на обычай или неписанные законы русской церкви. В некоторых случаях собор, не давая прямого ответа на царские вопросы, предлагал царю издать свою «грозную царскую заповедь» о том, на что указано было в вопросе. Таковы именно соборные ответы на царские вопросы второй серии: о волшебных средствах, употреблявшихся тяжущимися «на поле», т. е. на судебных поединках (вопр. 17), о скоморошеских ватагах, бродивших по деревням (19), об игре зернию и пьянстве, которыми в особенности предавались служилые люди – дети боярские (20), о лживых пророках и пророчицах (21), об употреблении разных волшебных и гадательных книг (22). И действительно, в следующем (1552 г.) издан был царский указ, направленный против всех этих явлений в народной жизни и содержащий в себе подтверждение и некоторых других соборных постановлений. Указ этот составляет одно из старших, именно *второе* дополнение к царскому Судебнику.

Говоря о содержании Стоглава, нельзя не остановиться на тех его постановлениях, которые, благодаря возникшему у нас во второй половине 17 века расколу старообрядства, получили особенное и весьма прискорбное историческое значение. Таковы именно постановления о крестном знамении, аллилуйи и бритья бород и усов. Собор предписывает всем православным христианам совершать крестное знамение не иначе, как *двумя* перстами, и всякое другое перстосложение для крестного знамения объявляет злой ересью (гл. 31), такую же ересь видит в троекратном произношении аллилуйя, заставляя говорить ее дважды (гл. 42), и решительно восстает против бритья бород и усов, как против посягательства на дело рук Божьих (гл. 40). Все эти постановления собора 1551 г. отменены были Большим московским собором 1667 г., который отозвался об отцах Стоглавого собора, что они написали то «простотой своей и невежеством». Действительно, не высока была степень образования духовных иерархов, издавших постановления, в которых безразличному религиозному обряду и естественной особенности мужского лица придано такое догматическое значение, какое доселе придается им нашими раскольниками. В виду этих постановлений и отзыва о них позднейшего, более авторитетного русского собора, на котором присутствовали и восточные патриархи, в нашей исторической литературе, в особенности в духовной, долгое время держался такой

взгляд, что Стоглав не есть подлинная книга собора 1551 года, а только черновые записки соборных деяний, составленные каким-то малограмотным церковным дьяком, который внес сюда свои личные мнения, разделяемые, может быть, и некоторыми из членов собора. В подтверждение такого взгляда на Стоглав ссылались, во-первых, на то, что до нас не сохранилось подлинника этой книги, утвержденного подписями членов собора; во-вторых, что существующее списки Стоглава разнятся между собою по форме и отчасти по самому содержанию; между прочим, есть и такие списки, в которых предписывается совершать крестное знамение не двумя, а тремя перстами, как предписано и Большим моск. собором 1667 г. Но против первого довода достаточно заметить, что до нас не сохранился и подлинник царского Судебника с подписями царя и бояр, принимавших участие в его составлении, однако никто на этом основании не отрицает его подлинности. Что же касается разнообразия списков Стоглава, то это явление можно наблюдать в судьбе любого древнего юридического памятника, употреблявшегося в частных списках, а не в печатных изданиях. Каждый или почти каждый переписчик первоначального *подлинного* текста таких памятников мог быть вместе и его редактором, т. е. мог делать в этом тексте разные перемены, дополнял его, сокращал или излагал отдельные места по своему личному разумению. То же, конечно, было и со соборной книгой 1551 г. Но вопрос о подлинности Стоглава решается не списками его, а сравнительно недавно открытыми официальными документами, имеющими непосредственное отношение к нему, именно – так называемыми *наказными списками или грамотами по соборному уложению 1561 года.* Это такие документы, однообразная форма которых составлена была на самом соборе 1551 г. и которые назначены были для официальной публикации соборных постановлений по епархиям, так как Стоглав в целом своем составе был неудобен для публикации и общего употребления, ибо в нем содержались не одни только постановления собора, но и все соборные акты, не во всех своих частях имеющие юридическое значение. До нас дошли три таких наказных списка, из коих два принадлежат самому председателю собора – м-ту Макарию, и один члену собора – Савве, епископу крутицкому. Митрополичьи списки или грамоты по новому соборному уложению писаны и посланы были во Владимир и Каргополь, которые принадлежали тогда к области митрополита, а грамота Саввы крутицкого – в епархиальные города этого епископа Вязьму и Хлепен. Все три списка содержат в себе одни и те же извлечения из Стоглава, и во всех находятся вышеозначенные соборные

постановления о двуперстном крестном знамении и небритьи бород и усов. Несомненная подлинность первого постановления доказывается и тем, что собор 1667 года признал его только неразумным, но никак не подложным. Что же касается второго постановления, то подлинность его прямо подтверждается выше упомянутым царским указом 1552 года, в котором на основании «нового соборного уложения» предписано, между прочим, «кликать по торгам, чтобы православные христиане... бород не брили и не обсекали, и усов бы не подстригали...; а учнут бороды брити и обсекати и усы подстригати, и тем быти от царя и великого князя в великой опале по градским законам, а от святителей им же быти в духовном запрещений по священным правилам». Вообще нужно заметить, что до собора 1667 года Стоглав признавался у нас канонической книгой. Некоторые из его постановлений неоднократно были подтверждаемы светской и духовной властью в течении 16 и 17 столетий. Так, напр., соборный приговор о поповских старостах подтвержден был в царствование Федора Ивановича и Бориса Годунова. Патриархи: Филарет, Иоасаф и Иосиф руководились Стоглавом, как действующим соборным уложением, помещали обширные извлечения из него в своих грамотах и даже в печатных церковных книгах, именно – в Служебниках и Требниках. Такие же извлечения из Стоглава находим и во многих царских указах 17 века. Да и Большой московский собор 1667 года отменил не все постановления Стоглава, а только те, которые благоприятствовали расколу старообрядства. Поэтому и после названного собора Стоглав употреблялся у нас, как книга законная, как источник действующего церковного права. Так в 1700 г. патриарх Адриан, на вопрос бояр, занимавшихся составлением нового уложения, о том, чем руководятся духовные власти в решении подведомственных им дел, отвечал, что он руководится в церковном суде и управлении, после Кормчей книги, Стоглавом, и привел из него несколько постановлений, относящихся к церковному суду. Таким образом, целые полтора столетия Стоглав признавался у нас источником действующего церковного права.

После соборного уложения 1551 г. в истории русского канонического права имеют важность: 1) Соборная грамота *1572 года* о четвертом браке царя Ивана IV. Брак этот оставлен собором без расторжения, но на царя четвероженца наложена епитимия (не особенно строгая). Затем, на основании уже известного нам синодального постановления патриарха Николая Мистика *(* τόμος ἐνώσεως), подтверждено, что четвертый брак есть ничтожный и недействительный и, как таковой, подлежит расторжению. 2) *Соборный приговор 1580* г., запрещающий

архиереям и монастырям вновь приобретать населенные земли. 3) *Соборное деяние 1590 года* с грамотой константинопольского патриарха Иеремии II об учреждении в России патриаршества, вместо митрополии. Оно, как мы видели, помещено в начале печатной Кормчей. 4) *Определение московского собора 1621* г., при патриархе Филарете, о перекрещивании католиков, лютеран и реформатов, обращающихся в православие. Оно напечатано было при Требнике, изданном, по благословенно того же патриарха, в 1627 г., но отменено Большим московским собором 1667 г. 5) Определения сейчас названного собора. Собор этот созван был царем Алексеем Михайловичем по поводу беспорядков, произведенных в русской церкви расколом старообрядства, и для суда над патриархом Никоном в его распре с государем. На собор приглашены были и все восточные патриархи, но приехали в Москву только двое – александрийский Паисий и антиохийский Макарий. Присутствие патриархов признано было необходимым потому, что Никон не соглашался отдаться на суд подчиненных ему русских иерархов, считая их некомпетентными судьями своего главы. Таким образом, акты собора 1667 г. состоять из судебных протоколов по делу патриарха Никона и из постановлений по делам русской церкви вообще. Для нас имеют важность только последние. Дисциплинарные определения Большого московского собора в некоторых отношениях представляют довольно строгую ревизию русского канонического права в тех пунктах, которыми оно отличалось от греческого. Так, собор отменил все постановления Стоглава, благоприятствующие расколу, отозвавшись об авторах соборного уложения 1551 г., что они многое написали «нерассудно, простотой своей и невежеством, не согласяся (не справившись) с греческими и древними харатейными словенскими книгами» и не посоветовавшись с восточными патриархами. Далее собор осудил, как неканоническое, соборное определение 1621 г., при патриархе Филарете, о перекрещивании западных христиан, обращающихся в православную церковь. Наконец, особым приговором собор отменил древнее русское правило, подтвержденное и в Стоглаве, устранявшее вдовых священников и диаконов от священнослужения в приходских церквях. С тем вместе Большой московский собор издал со своей стороны нисколько новых и чрезвычайно важных определений, например – о заведении при церквях метрических книг для записи случаев крещения, браков и смерти. Постановления Большого москов. собора признаны за источник действующего канонического права русской церкви в Духовном

Регламенте (в правилах причта церков. § 62) и приняты в «Полное собр. зак. росс, империи». 6) *Постановления московского собора, созванного в 1682 году* царем Феодором Алексеевичем. Предметы занятий этого собора указаны были в 16-ти царских предложениях, весьма важных по своему содержанию, именно: о мерах против раскольников, об увеличении числа епископских кафедр в России, о поставлении священников в зарубежных городах, отошедших по Столбовскому миру к Швеции, о монастырском и церковном благочинии, о нищенстве и пр.

§ 51. Другие источники русского канонического права в рассматриваемом периоде

Кроме рассмотренных постановлений соборов русской церкви 16 и 17 в., мы имеем от настоящего периода громадную массу источников русского канонического права в виде *грамот, пастырских посланий* и *поучений отдельных церковно-иерархических лиц* – митрополитов, патриархов и епархиальных архиереев. Указывать хотя бы только важнейшие из этих источников нет особенной надобности. Сделаем о них только одно общее замечание: те из этих источников, которые приняты в «Полное собрание законов росс. империи», до сих пор могут считаться источниками действующего права, если только они прямо не заменены или не отменены позднейшими узаконениями; но большая часть источников этой категории не вошла в состав названного «Собрания», – значит, имеет теперь только историческое значение.

Наконец, русская церковь и в настоящий период продолжала получать источники своего права от церкви греческой. Это в особенности нужно сказать о юго-западной русской церкви, которая с конца 15 в. входила в состав польского королевства и вместе со своими митрополитами (киевскими) оставалась в зависимости от константинопольского патриарха, пока в 1687 г. сам он формально не отказался от власти над этой частью русской церкви в пользу патриарха московского. Само собой, что патриархи, власть которых над киевской митрополией признавалась и польским правительством, должны были принимать действительное участие в делах этой митрополии, особенно с конца 16 века, когда большинство западно-русских епархий приняло унию, т. е. признало над собой власть римского папы. Но и северо-восточная русская митрополия, хотя в самом начале настоящего периода и освободившаяся от власти константинопольского патриарха и потом, в конце 16 в., возведенная на степень патриаршества, продолжала оставаться в тесном союзе с восточными патриархами в делах общецерковных. Так, с согласия восточных патриархов, у нас учреждено было патриаршество; тех же патриархов мы видим на Большом московском соборе 1667 года в качестве не только судей над патриархом Никоном, но и законодателей по делам всей русской церкви; к ним, наконец, не редко обращались наши патриархи и цари с разными вопросами по делам церкви, а ответные патриаршие грамоты по-прежнему принимались у нас с полным уважением и таким образом делались источниками русского

канонического права.

Период 3

От церковных преобразований Петра Великого до настоящего времени

§ 52. Общий характер этого периода

С Петра Великого начинается новый период в истории России вообще и в истории русского права в особенности. В этот период, в отличие от двух предыдущих, государственная власть является уже главным органом и фактором церковного правообразования. Самое управление церковное принимает теперь формы государственного управления и во многих отношениях делается частью этого последнего. Вместо единоличного патриарха, главы русской церкви, в 1721 году учреждается, по образцу государственных коллегий, *коллегия духовная*, вскоре переименованная в *Св. Синод*, составляющий орган высшего центрального управления русской церковью. Отношение Синода к верховной власти в государстве – то же, что и отношение других коллегий. Он получает к исполнению Высочайшие указы и повеления по всем делам русской православной церкви. Посредствующим органом между Синодом и Государем Императором является обер-прокурор Св. Синода, блюститель государственных законов и интересов в сфере церковной жизни. Собственные постановления Синода получают силу законов только по утверждении их Высочайшей Властью. Вообще все дела, предоставленные ведению Св. Синода Духовным Регламентом Петра Великого, вершатся не иначе, как «по указу Его Императорского Величества» такова обычная форма всех синодских постановлений и указов. Настоящему периоду принадлежат все источники действующего *особенного* права русской церкви. Так как эти источники весьма многочисленны и разнообразны, то мы не будем обозревать их исторически, а рассмотрим их совместно со всеми вообще источниками действующего русского церковного права.

§ 53. Обзор источников действующего права русской церкви

По пространству своего действия эти источники разделяются: 1) на *общецерковные*, т. е. такие, которые составляют необходимое основание положительного церковного права всех христианских вероисповеданий; 2) на источники, *общие русской церкви с другими православными церквями* – греческими, славянскими и румынской и 3) на *особенные* источники права русской церкви.

1. Источник *общецерковного* права составляют только книги св. писания. В них содержатся первооснования положительного церковного права, -раскрываются понятия о существе и назначении церкви. В нашей церковной практике книги эти употребляются в славянском переводе, право издания и исправления которого принадлежит Св. Синоду. Другие православные церкви, греческие и славянские, употребляют священное писание на языке своих народов. Только церковь католическая не допускает *публичного* (т. е. при общественном богослужении и в официальных церковных актах) употребления св. писания ни на каком ином языке, кроме латинского, в переводе, который принято называть Вульгатой (translatio vulgata). В немецких протестантских церквях официально употребляется перевод Лютера, а в прочих (англиканской, датской и шведской) -старинные переводы на народные языки. Значение книг св. писания, как источника положительного церковного права, говоря вообще, всеми христианскими церквями признается одинаково. Заключая в себе лишь весьма немногие предписания, имеющие характер юридических норм, св. писание только в редких случаях может служит *прямым* и непосредственным основанием для решения церковно-юридических вопросов. Всего чаще в определениях и указах Св. Синода встречаются ссылки на места из Нового Завета, где говорится о расторжении брака по прелюбодеянии жены (Мф. 19, 9: 5, 32), о дозволении второго брака вдовцам (1Кор. 7:39), о продолжении или прекращении брака, когда один из супругов обращается в христианство, а другой остается в неверии (там же, ст. 12–16). Встречаются примеры обоснования законодательных актов и судебных решений Св. Синода и на Моисеевом законодательстве. Так, знаменитый указ Св. Синода 19 Января 1810 г. о браках, запрещенных по родству и свойству, утверждается главным образом на запрещениях, изложенных в 18 главе Моисеевой книги «Левит». Но вообще *Библия* не есть законодательный кодекс,

обоснование на ней судебных и законодательных постановлений довольно затруднительно, и примеров такого обоснования мы встречаем не много.

2. Источники церковного права, *общие русской церкви с другими православными церквами*, содержатся главным образом в известном уже нам каноническом кодексе, унаследованном этими церквами от древней Вселенской церкви в эпоху разделения ее на восточную и западную. В русской церкви этот кодекс, историческое образование которого нам уже известно, существует в двух редакциях; в виде впервые напечатанной еще в патриарший период, а потом неоднократно переизданный от имени Св. Синода Кормчей книги и в виде им же с 1839 г. издаваемой «Книги Правил». Последняя была только новым русским изданием канонического кодекса православной церкви, но никак не формальной отменой прежней Кормчей. Само собой, что с изданием Книги Правил замененная ей, в строгом смысле каноническая часть Кормчей уже не может иметь практического употребления. Мы знаем, что в старой Кормчей содержится древнеславянский, не всегда правильный перевод не полного текста общепризнанных канонов, а так называемого *синопсиса*, т. е. сокращенного изложения их смысла. Между тем в новой Книге Правил те же самые каноны издаются в полном и несравненно лучшем переводе. Таким образом, церковной практике нет нужды употреблять теперь первую или каноническую часть старой Кормчей. Но это не значить, что и все другие источники, содержащиеся в Кормчей, именно – во второй ее части, потеряли теперь всякое практическое значение. Нужно, впрочем, сказать, что значение это они сохраняют за собою далеко не в одинаковой мере. Здесь нужно различать, прежде всего, источники или статьи чисто-церковного содержания, касающиеся внутренних дел и отношений церкви, хотя и не имеющие, по своему происхождению такой важности, как источники, содержащиеся в Книге Правил. Оставаясь и после издания этой последней единственным основанием для решения многих церковно-юридических вопросов, такие статьи служат для практики необходимым дополнением к основным нормам церковной жизни, содержащимся в названном новом официальном издании канонического кодекса православных церквей. Сюда относятся, напр., правила Василия В. о монахах, до сих пор составляющие общее основание монашеской жизни на всем православном востоке (Кормч. гл. 61 и 62), правила патриарха Никифора Исповедника о разных предметах церковной дисциплины (гл. 57), синодальный акт патриарха Николая Мистика *(* τόμος ἑνώσεως) о недействительности 4-го брака (гл. 52) и др. Гораздо сложнее вопрос о практическом значении греко-римских законов, находящихся во второй

части печатной Кормчей. Одни из них, по своему содержанию, вовсе не касаются церкви, а относятся исключительно к сфере мирского, светского права (государственного, гражданского и уголовного). Таков, например, закон о разделе военной добычи (Градск. зак. грань 40), который никогда не действовал на Руси, а только по традиции переписывался в общем составе. Кормчей и по той же традиции перенесен и в печатную Кормчую. Другие греко-римские законы Кормчей суть смешанного содержания (так сказать, церковно-гражданские). Сюда относятся все законы, касающиеся браков: условий брака, формы его совершения, оснований его прекращения и т. д. Многие из них перешли потом в действующий Свод наших гражданских законов. Таковы определения Свода о пятилетнем безвестном отсутствии одного из супругов, как основании или поводе искать развода для другого, о разводе по причине физической неспособности к браку, о брачном совершеннолетии. Все эти дела теперь обыкновенно и решаются на основании Свода Законов, а не Кормчей книги. Но отсюда было бы поспешно заключить, что и все другие законы такого же, т. е. смешанного содержания, но не принятые в Свод, eo ipso потеряли практическую силу. Наш законодатель, при издании Свода, не задавался мыслью исчерпать все законы, содержащееся в Кормчей, которые до того времени были нормами *действующего* права, предоставляя оценку и приложение этих норм к жизни духовному правительству. Даже такие статьи Свода, в которых изменено содержание греко-римских законов, не всегда означают полную отмену этих последних в первоначальном их виде. Например, по ст. 3 первой части 10 тома запрещается вступать в брак лицам мужского пола ранее 18-ти, а женского – ранее 16 лет от рождения. Но что этот закон не есть полная отмена византийского закона, содержащегося в 48 главе Кормчей (в Эклоге), которым дозволяется вступать в брак: мужчинам 15, а женщинам 13 лет, видно из статей 37 и 39 того же Свода гражданских законов, где установляется различие церковного и гражданского брачного совершеннолетия, то есть того, которое определено в Кормчей, и того, которое указано в 3 статье Свода гражд. законов. И это различие имеет весьма важное юридическое значение. Если брак заключен по достижении брачующимися церковного совершеннолетия (15 и 13 лет), но до совершеннолетия гражданского (18 и 16), то он остается в силе; напротив, брак, заключенный до исполнения жениху или невесте церковного совершеннолетия, подлежит отмене, если только он не имел последствием беременности жены (Устав Духов. Кон. ст. 209; т. 10 ч. 2 ст. 623). Наконец, во второй части Кормчей содержатся такие правовые нормы, которые хотя

по своему происхождению суть греко-римские законы, но по своему содержанию имеют чисто канонический характер, и представляют, как бы «канонизованные законы» (leges canonisatae). Понятно, что такие законы не могут считаться отмененными вследствие того, что мы их не находим ни в нашем Своде Законов, ни в новой Книге Правил. Гражданскому законодателю не было до подобных норм, как чисто церковных, никакого дела; церковная же власть тем менее может смотреть на эти законы, как на потерявшие силу, что они во многих случаях являются дополнением и разъяснением канонических источников. В доказательство того, что действительно подобные нормы, не принятые ни в Свод Законов, ни в другие русские церковные уставы, не потеряли своей силы, представим следующий пример. Одна консистория по делу о причетнике, вступившем во второй брак, постановила лишить его стихаря и права входить в алтарь, но Св. Синод отменил это постановление, утверждаясь на одной статье известного нам, усвояемого Иоанну Схоластику, извлечения из новелл Юстиниана, по которой причетник, вступивший во второй брак, лишается права промоции на высшие церковно-иерархические степени, но не несет никакого правоумаления в своем прежнем звании (Корм. гл. 42, статья 48). На основании всего сказанного мы в праве сделать следующий общий вывод по занимающему нас вопросу о практическом значении старой Кормчей наряду с новой Книгой Правил: первая часть Кормчей, содержащая в себе канонические источники (перевод синопсиса с толкованиями Аристина), после издания Книги Правил уже не может иметь значения в практике; 2) все остальные законы и правила, содержащееся во второй части Кормчей книги и прямо не отмененные позднейшими русскими законами, не теряют своей практической важности вследствие того, что они не приняты ни в Книгу Правил, ни в Свод Законов, ни в другие специально-церковные узаконения. Вопрос о том, остаются ли такие законы Кормчей действительно в силе, решается *самим их характером*: если они прямо относятся к существу какого-либо церковного института и являются поэтому необходимыми дополнениями к Книге Правил, Своду Законов или прочим уставам церковным, то они должны быть признаваемы действующими. Так относится к ним и современная церковная практика.

Кроме указанных, источников церковного права, общим русской церкви с другими православными церквами, служат некоторые богослужебные (ритуальные) книги, преимущественно Устав (иначе Типик), Служебник и Требник. В частности, в конце так называемого Большого Требника находится довольно обширный уже известный нам

канонический сборник – *Номоканон* или *Законоправильник,* содержаний в себе правила, относящиеся преимущественно к дисциплине церковных покаяний. По своему происхождению этот сборник принадлежит греческой церкви, но там он никогда не был издаваем от лица высшей духовной власти, хотя часть содержащихся в нем правил несомненно соблюдалась на практике. Вскоре после своего появления номоканон был переведен на славянский (сербский) язык и в этом переводе занесен в Россию. Первые печатные издания его здесь были неофициальные: они принадлежали киевским ученым монахам 17 в.: Памве Берынде (изд. 1620 г.), Захарию Копыстенскому (1624) и архимандриту Печерской Лавры, впоследствии м-ту киевскому Петру Могиле (1629). В 1639 г. второе из этих изданий, с некоторыми изменениями, было перепечатано в Москве с благословения тогдашнего московского и всея Руси патриарха Иоасафа, но не отдельно, а в виде приложения к Требнику. Таким же приложением, но в значительно сокращенном виде, является этот номоканон и при Требнике, изданном п. Никоном в 1658 г., и с тех пор неизменно издается при этой книге до настоящего времени. Несомненно, что первоначально он действовал у нас во всем своем составе. Но так как в нем есть несколько правил апокрифического происхождения и странного содержания (напр. 211 правило, запрещающее мужу и жене быть восприемниками одного и того же младенца, под страхом быть разлученными от супружеского сожития): то Св. Синод уже в первые годы своего существования стал относиться к таким правилам с большим сомнением и нередко делал постановления, прямо им противоположные особенно – по делам брачным. За всем тем в этом номоканоне остается не мало правил, которые до сих пор сохраняют свою силу. Так правила о монахах признаются действующими в Уставе Духовных Консисторий (см. § 196, изд. 1883 г.). Далее, в этом только номоканоне содержится правило, запрещающее родителям быть восприемниками своих собственных детей (ст. 209). Наконец, обращаясь к церковной практике, мы находим, что на правилах номоканона Синод утверждает свои определения об эпитимиях (т. е. публичных покаяниях) за некоторые виды кровосмешения, о недозволительности браков между сводными братьями и сестрами, о невенчании браков монахами, о наказании священников, венчающих незаконные браки, и др. Общий отзыв об этом номоканоне, с практической точки зрения, должен быть такой же, как и о второй части печатной Кормчей, именно: его правила имеют силу лишь настолько, насколько они представляются обязательными или пригодными для церковной практики сами по себе или по своим источникам.

3. К источникам *особенного* права русской церкви относятся:

а) *Духовный Регламент* Петра Великого. Это – законодательный акт первостепенной важности не только в церковном, но и в государственном отношении. С исторической точки зрения, издание Духовного Регламента составляет резкую раздельную черту между древним и новым правом русской церкви. По отношению к прошедшему, он является актом, вполне отменяющим действие древних русских церковных уставов во всех тех пунктах, в которых церковная юрисдикция распространялась на дела и отношения, по существу своему нецерковные. По отношению же к дальнейшему развитию церковного права, Духовный Регламент есть корень и основание, на котором посредственно или непосредственно держится вся система действующего особенного права русской церкви. Автором Регламента в литературном смысле был известный Феофан Прокопович, архиепископ псковский, служивший главным орудием Петра во всех его церковных преобразованиях. Феофан написал проект Регламента еще в 1719 г., т. е. за два года до открытия Синода. Государь сначала сам рассматривал его, исправлял и дополнял, затем отдал на рассмотрение Сенату в конференции с духовенством. Здесь проект был дважды прочитан и в некоторых местах дополнен новыми замечаниями; наконец – подписан епископами, архимандритами, сенаторами и после всех – самим государем. С этими подписями он послан был в Москву и другие места для подписания не присутствовавшими при чтении его духовными властями и, наконец, публикован при манифесте 25 января 1721 г.

По своей форме и отчасти по содержанию Дух. Регламент не есть только чисто законодательный акт, но вместе и литературный памятник. Он наполнен, подобно знаменитому Наказу Екатерины II, общими теоретическими рассуждениями, например – о превосходстве коллегиального управления перед единоличным, содержит в себе разные проекты, например – об учреждении в России Академий, а не редко впадает в тон сатиры. Таковы, например, места о власти и чести епископской, об архиерейских визитациях, т. е. объезде архиереями своих епархий, о церковных проповедниках, о народных суевериях, разделяемых и духовенством, и пр. (См. синод. изд. стр. 19, 31, 41, 57, 68–69). Вообще Духовный Регламент излагает в строго-законодательной форме только общие начала и порядок синодального управления и только в этой части своего содержания он до сих пор сохраняет свою обязательную силу; учреждение Синода вместо патриаршества, круг деятельности центрального церковного управления, отношение Синода к

Высочайшей Власти и к областной церковной (епархиальной) администраций – все это в существе дела остается в том же виде, как определено Петром в его Духовном Регламенте[33]. Но этот же самый законодательный акт предоставляет Синоду право пополнять свой Регламент новыми правилами, представляя их на Высочайшее утверждение. Старшие из таких дополнений, изданным в 1722 году, обыкновенно и печатаются в конце Духовного Регламента, в виде прибавления к нему. Эти дополнения составляют целый Устав о духовенстве, в котором определяются качества и обязанности приходского духовенства (в особенности духовников), запрещается определение церковных должностных лиц свыше потребы, вводятся метрические книги; в отделе о монахах и монастырях определяется, кого и как постригать в монахи, регулируется порядок монастырской жизни и проч.

б) *Устав Духовных Консисторий.* Он издан в 1841 г. Как Дух. Регламент есть основание центрального управления русской церковью, так Устав Дух. Консистории служит основанием областного или епархиального церковного управления. Содержание его заимствовано частью из Духовного Регламента, а всего более – из позднейших синодальных и Высочайших указов по епархиальному управлению. В 1883 году устав Дух. Консистории, вследствие отмены многих статей его позднейшими узаконениями, издан был вновь и остается в этом виде до настоящего времени.

в) *Книга о должностях пресвитеров приходских.* Как видно из самого заглавия, она содержит в себе наставления приходским священникам относительно исполнения ими своих служебных обязанностей. Составлена эта книга, во второй половине прошлого столетия, смоленским епископом Парфением Сопковским и, одобренная Св. Синодом как полезное и даже необходимое руководство для приходского духовенства, уже с 1776 года издается от лица самого Синода, без имени автора. Наряду с наставлениями, в большинстве своем заимствованными из Кормчей, сочинений св. отцов, Духовного Регламента и синодских указов, вышедших до ее составления, Книга о должностях содержит в себе правила, которые мы напрасно стали бы искать в других источниках нашего действующего канонического права, – напр. правило, дозволяющее допускать не православных христиан к воспринятию от купели крещения детей православных родителей, с тем только условием, чтобы такие восприемники при совершении таинства читали символ веры так, как он содержится православной церковью, т. е. без прибавки: «*и от Сына"*. Этой же книгою Синод неоднократно предписывал руководствоваться при

наложении духовниками и церковными судами епитимии за разные церковные преступления. В 1822 г. последовало даже формальное и общее предписание от Синода – в случаях, когда предюбодеяние открывается при исследовании дел в гражданских судах, но, когда просьбы о расторжении брака по этой причине нет, и когда поэтому публичной епитимии налагать не должно, руководствоваться правилами, изображенными в 3 главе Книги о должностях пресвитеров.

г) Разные *постановления по ведомству православного исповедания*, изданные в виде Высочайших повелений и указов, высочайше утвержденных указов Св. Синода и докладов Обер-Прокурора, мнений Государственного Совета и пр. Большая часть этих источников русского церковного права рассеяна по многотомному «Полному собранию законов», а некоторые не вошли даже и в это Собрание, и лишь весьма немногие из них, относящиеся к особым отраслям церковного управления, издаются, подобно Духов. Регламенту и Уставу Духов. Консистории, отдельными книжками и брошюрами. Таковы: уставы духовно-учебных заведений, инструкции церковным старостам, благочинным приходских церквей и монастырей, положения о церковных попечительствах, братствах, миссионерских обществах и т. и. Только в недавнее время, именно в 1868 г. при Св. Синоде учреждена особая редакционная комиссия для издания полного собрания постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания в хронологическом порядке, начиная с Духовного Регламента Петра В., или, что тоже, с эпохи учреждения Св. Синода. К сожалению, эта комиссия работает так медленно, что до сих пор ей издано только *семь* томов, обнимающих узаконения и распоряжения за первые 11-т лет существования Св. Синода, т. е. с 1721-го по 1732 год[34]. В виду такого положения дела трудно надеяться, чтобы у нас скоро мог быть издан *систематический* свод всех законов, относящихся к русской православной церкви, хотя мысль об издании такого свода высказана была еще при первом издании свода гражданских (т. е. вообще не церковных) законов. А до осуществления этой мысли, в Своде предписано было, чтобы гражданские суды и другие государственные установления в случаях возникновения в их ведомстве каких-нибудь вопросов, касающихся цели православной церкви, для решения которых нет оснований в Своде законов, руководствовались не Сводом, а Полным собранием законов. Это предписание остается в полной силе и до настоящего времени и, конечно, будет оставаться таковым до тех пор, пока не появится официальное издание свода законов по Ведомству православного исповедания[35]. Наконец,

д) *Свод законов российской империи.* Он служит источником права русской православной церкви во всех тех случаях, которые не определены специальными узаконениями по Ведомству православного исповедания.

Описанное состояние источников действующего русского церковного права, т. е. их разбросанность по многочисленным законодательным сборниками, конечно, весьма неблагоприятно отзывается на самой церковной практике, препятствует ей содействовать развитию церковного права и с тем вместе значительно затрудняет научную разработку его, которая, как мы видели, началась у нас очень недавно. За то, именно в виду такого хаотического состояния источников нашего церковного права, ни одна из юридических наук не может иметь у нас такого высокого значения для жизни и практики, как наука этого предмета. Здесь ей открывается обширное и мало разработанное поле деятельности. Правда, овладеть всем этим полем дело не легкое; но за то каждый клочок его, научно и добросовестно обработанный, воздаст своему деятелю плоды сторицею – в виде высокого духовного наслаждения, какое доставляет всякий самостоятельный научный труд, имеющий в виду общее благо. В каком бы хаотическом состоянии ни находился положительный материал, с которым должен иметь дело русский канонист, но у него имеются два могущественных и верных средства ввести в этот хаос порядок и свет. Одно из этих средств – объективное: оно состоит в общих началах и основаниях церковного права, раскрываемых в каноническом кодексе Вселенской церкви, познание и разумение которого не представляет особенных трудностей. Эти начала и основания составляют высший критерий для положительного церковного права во все времена и у всех народов, следовательно – и для русского церковного права. Другое средство субъективное: оно состоит в юридической технике, при помощи которой каждый научно образованный юрист может разобраться в каком угодно хаосе, представляемом источниками того или другого положительного права. Он сумеет отличить в этом хаосе существенное от несущественного, постоянное от подлежащего переменам, устарелое от действующего, и такими образом установить по каждому данному вопросу действительную догму права. Только юрист, владеющий этими двумя средствами и притом воодушевленный беззаветной любовью к своему делу, может создать строго научную догматическую систему русского церковного права, как особую ветвь права единой Вселенской церкви Христовой, питающуюся из источников этого последнего. Некоторые отдельные части этой системы уже достаточно разработаны в наличной литературе нашего предмета.

Соединить их в одно целое будет задачей настоящего нашего курса.

Система церковного права. Часть 1. Церковное устройство

Отделение первое: Личный состав церковного общества

§ 54. Способы вступления в церковь

В состав церкви, по общему понятию о ней, входят все верующие во Христа, как Искупителя Мира и Основателя царства Божия на земле. Но так как церковь есть видимый, внешне-организованный союз людей, то для принадлежности к ней недостаточно одной только веры, одних только внутренних убеждений, согласных с учением Христа и церкви. Для того, чтобы между отдельными верующими установлялась внешняя связь, как между членами одного религиозного союза, необходимо внешнее выражение общей веры, необходим такой формальный акт, который видимым образом устанавливал бы принадлежность отдельных лиц к церковному обществу и служил бы способом вступления в него. В канонических источниках указываются два таких способа. Первый, составляющей коренное и первоначальное основание всех прав и всех обязанностей внутри церковного общества, есть *крещение;* через него приобретается звание члена церковного общества, или, что тоже самое, *общая церковная правоспособность*. Таким образом, в области церковного права 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* может только однажды. Это последнее догматическое положение и послужило основанием к установлению другого производного способа приобретения активной церковной правоспособности – для лиц, получивших правильное крещение в каком-либо христианском обществе, исторически отделившимся от единства Вселенской церкви. Такие лица принимаются в православную церковь не через крещение, а через *формальное отречение* от прежнего вероисповедания, сопровождаемое особенными религиозными обрядами (1 Всел. пр. 8, 11: трул. 95; карф. 68; Вас. Вел. 1).

Тот и другой способ вступления в церковь, очевидно, предполагают свободную и сознательную волю субъекта на вступление в церковное общество. Поэтому касательно всех возрастных, способных к самоопределению в своих действиях, церковные каноны ставят вопрос о вступлении в церковь в зависимость от личной воли и сознательного расположения, и это условие предполагается наличным в каждом отдельном случае; лица с умом поврежденным, с подавленной волей не допускаются к крещению (Тимоф. алекс. прав. 2 и 4). Даже больные, которые за себя не могут давать ответов при крещении, допускаются к

нему только тогда, когда с их согласия дадут свидетельство о них другие лица под собственным поручительством (карф. пр. 54). Требованию свободы и личного убеждения, как необходимых условий принятия в церковь, не противоречит то, что теперь для христианских родителей обязательно крестить своих детей вскоре после их рождения, а равно – и тот утверждаемый положительным правом факт, что с обращением в церковь нехристианских родителей следуют за ними и все их несовершеннолетние дети. Личность таких детей в сфере права вообще представляется их родителями, а личность детей, юридически не имеющих родителей, другими лицами с правами родительской власти. На родителях, естественно, лежит обязанность, возлагаемая на них и церковными канонами, а во всех конфессиональных государствах – и государственными законами, воспитывать своих детей в том вероисповедании, к какому принадлежат сами родители. В особенности наши государственные законы строго настаивают на выполнении этой обязанности: родители, пренебрегающие ею по отношению к детям, лишаются прав родительской власти, и над их детьми учреждается опека (Улож. о нак. ст. 190).

§ 55. Различные классы (состояния) в церковном обществе

Для того, чтобы верующие во Христа и крещенные составляли один организованный союз с постоянным и точно определенным порядком религиозно-общественной жизни, необходимо, конечно, разделение всех членов церкви на два класса: на правящих и управляемых, руководителей и руководимых в религиозно-христианской жизни. И действительно, в основании церковного устройства положено jure divino разделение членов церкви на *клириков*, или *иерархию*, и на *мирян*, или простых членов церкви. Между этими двумя классами церковного общества исторически образовалось в православной и католической церкви еще третье состояние: *монашество*. Итак, в личном составе церковного общества различаются: во 1-х, клир, или иерархия; во 2-х, монашество и в 3-х, простые верующие, или миряне. Рассмотрим каждое из этих состояний в отдельности.

1. Клир, или иерархия

§ 56. Способ приобретения иерархического звания в церкви

Как общая церковная правоспособность, или права состояния мирян, приобретается через крещение, так для получения иерархического звания в церкви установлен, тоже jure divino, особый акт: *рукоположение*, или *хиротония (* χειροτονία, ordinatio). Так как через хиротонию совершается принятие в иерархию и потому условия, необходимые для получения хиротонии, суть вместе и условия для вступления в иерархию, и так как рукоположение с разными его степенями служит основанием для разных иерархических прав, то в системе права те и другие условия могут быть рассмотрены в одной общей связи, и учение о хиротонии, как способе вступления в иерархию, должно служить введением в учение об устройстве церковной иерархии, или церковного правительства.

Для *права* (а не для догматики) рукоположение есть внешний акт установленной церковной власти, через который простой член церковного общества получает особенный иерархический характер, или уже поставленный на известную иерархическую степень возводится на другую, высшую. По мере духовных правомочий, сообщаемых в рукоположении, таких степеней иерархии в православной и католической церкви существует три: епископская, пресвитерская и диаконская. Епископы суть носители той же духовной власти, какой облечены были Апостолы Самим Иисусом Христом. В полномочиях епископского сана заключается и само право рукоположения. Пресвитеры отличаются от епископов тем, что не имеют права рукоположения, а получают через рукоположение только право религиозного учительства и освящения верующих таинствами и другими священнодействиями. Диаконы, наконец, суть только служебные органы при епископах и пресвитерах в той или другой сфере проявления их духовной власти. Это разделение степеней иерархии относится собственно к чисто религиозным или богослужебным функциям церковной власти. На этих трех степенях проявляется собственно *духовная*, т. е. нравственно-руководящая и таинственно-освящающая власть церкви. Что-же касается внешней, чисто правительственной власти, то она существенно связана только с одной из этих степеней – с епископской, из которой могут развиваться и высшие церковно-административные органы (как-то: митрополиты, патриархи и пр.), уже не имеющие специфически священного характера и для получения своих административных прав не требующие особого рукоположения. Со

степенью пресвитера и диакона не соединено определенных функций в сфере церковного управления. Они могут являться здесь только делегатами или служебными органами епископской власти с разными полномочиями. Таким образом, в науке церковного права установляется различие церковной иерархии, во 1-х, в порядке степеней рукоположения (так назыв. hierarchia ordinis): епископы, пресвитеры и диаконы, и во 2-х, в порядке управления (hierarchia jurisdictionis): епархиальные архиереи, митрополиты, патриархи, а также священники с особыми правами административной власти (у нас, например, главный священник армии и флотов в среде военного духовенства, а по епархиям – благочинные). В состав правительственной иерархии могут входить даже диаконы. Таковы, например, у восточных патриархов хартофилаксы, то есть правители патриаршей канцелярии. Низшие звания клира, с которыми не соединяется священство и которые не имеют поэтому специфического отличия от мирян (псаломщики, чтецы), являются с чисто служебным значением при том или другом разряде церковной иерархии. Итак, рукоположение, как способ поступления на иерархические степени, относится только к иерархии первого рода (h. ordinis), облеченной чисто духовными полномочиями, которой исключительно и принадлежит характер божественного учреждения, и которая в епископской степени составляет корень и основание для иерархии церковно-административной.

§ 57. Общие условия получения и сообщения хиротонии

Допущение к такому важному в церковной организации акту, каково рукоположение, вводящее в круг лиц священных и освящающих, естественно должно было привлечь к себе особенное внимание церковных законодателей. В каноническом праве установляются различные условия, определяющие принятие и сообщение хиротонии. Главная цель всей законодательной регламентации этого предмета заключается в том, чтобы сосредоточить в клире, для служения церкви, лучшие духовные силы христианского общества, обладающие такими качествами, которые признаются необходимыми для надлежащего исполнения обязанностей иерархического звания. Высокий уровень канонических требований от кандидатов на иерархическое положение в церкви основывается на представлении важности целей, для осуществления которых предназначено церковно-общественное служение, и этот уровень поднимается с каждой высшей степенью иерархии.

Прежде изложения этих требований необходимо сделать следующие предварительные замечания:

1) Вступление в клир и сообщение хиротонии не находится в какой-либо зависимости от сословного происхождения лица. Клир, с канонической точки зрения, не есть привилегированное сословие в церкви, которому только и доступны церковно-иерархические степени. Принятие в клир исключительно обусловлено личными качествами данного члена церковного общества, а не происхождением его. Этим отличается иерархия нового завета от ветхозаветной, составлявшей особую касту *левитов*, т. е. потомков Левия. Ясное выражение такого характера церковной иерархии находится в 33 правиле трулльского собора.

2) В учении об условиях, необходимых для вступления в иерархию, очевидно, речь может идти только о *действительных членах* церковного общества, получивших чрез правильно совершенное крещение общую церковную правоспособность. Посему все некрещенные, или же получившие крещение в таких отделившихся от церкви обществах, где совершение этого таинства не признается церковью действительным, не входят в круг лиц подлежащих нашему рассмотрению.

3) Лица женского пола, по прямому предписанию, выраженному не один раз в посланиях Апостола Павла, безусловно устраняются от принятия рукоположения на церковно-иерархические степени (1Кор. 14:34; 1Тим. 2:12). Но древняя церковь понимала это

апостольское предписание в том смысле, что женщины не могут быть поставлены на степени *священства*, т. е. иерархии в церковно-богослужебном порядке. Что же касается до различных церковно-служебных должностей, то древние каноны допускают на них и женщин в звании диаконис, катихизаторш и т. п. Так и в настоящее время в женских монастырях правительственная власть предоставляется лицам женского пола в звании игумений, настоятельниц, строительниц и пр.

После этих предварительных замечаний обратимся к специальному рассмотрению условий, необходимых для хиротонии и вступления через нее в иерархию. Эти условия относятся: 1) к лицу, принимающему рукоположение; 2) к лицу, совершающему этот акт и 3) к самому акту рукоположения.

§ 58. Условия со стороны лица рукополагаемого

Церковное право требует от лица, приступающего к хиротонии, известных духовных и физических качеств, отсутствие которых (irregularitas) составляет *препятствие* к получению этого акта. По источникам, из которых возникают эти препятствия, они разделяются на два разряда: 1) на препятствия, происходящие от такого недостатка в данном лице качеств, указанных в церковных правилах, который не зависит от воли этого лица и, следовательно, не может быть поставлен ему в вину (irregularitas ex defectu), и 2) на препятствия, имеющие свой источник в порочной воле субъекта (irregularitas ex delicto). К препятствиям первого рода относятся:

1) *Недостаток возраста* (defectus aetatis). Само собой, что поставляемый на ту или другую церковно-иерархическую степень должен быть в таких летах, чтобы в нем можно было предполагать зрелость ума, твердость убеждений, основательность в суждениях и поступках и понимание принимаемых на себя обязанностей. Понятно также, что возраст рукополагаемого сообразуется с самой степенью, на которую он посвящается. Так, для поставления в пресвитеры соборные правила определяют 80-летний возраст, для поставления в диаконы –25-летний (неокес. 11, карф. 22, трул. 14). Что касается возраста лиц, поставляемых в епископы, то он в первый раз точно определен в 123-й новелле Юстиниана, в которой, сообразно каноническим правилам относительно низших иерархических степеней (диаконской и пресвитерской), постановлено, чтобы рукополагаемый епископ был не моложе 35 лет и лишь в исключительных случаях не моложе 25. Это определение, принятое в Фотиев номоканон (тит. 1, гл. 23), получило значение церковного закона. Последствием поставления на ту или другую церковно-иерархическую степень до определенного в канонах возраста должно быть, согласно с 15 правилом трулльского собора, извержение из сана. Но как это, так и все другие выше процитированные правила имеют в виду постоянный, обыкновенный порядок поставления иерархических лиц; а могут быть допущены и исключения по особым обстоятельствам, не подходящим под правила, и след. не в противность им: например, по уважению к чрезвычайным духовным дарованиям лица, по необходимости поставления на церковно-иерархическую степень лиц, хотя и не достигших канонического возраста, но достойных этого по своему

образованию и личным качествам. В этом отношении сами Апостолы не придавали возрасту рукополагаемых ими лиц безусловного значения: так, Апостол Павел поставил епископом в Ефесе Тимофея, которого он сам называет *юным* (1Тимоф. 4:12), а в церковной истории были примеры поставления в епископы даже в 20-летнем возрасте *(Niceph. Gall*. Hist. Eccl. 3: 29).

2) *Недостаток некоторых телесных свойств* (defectus corporis). В этом отношении каноны требуют, чтобы рукополагаемый не имел таких физических недостатков, которые препятствовали бы совершению самих функций церковно-иерархической власти. Так 78 апостольское правило устраняет от епископства *глухих и слепых*, «да не будет препятствия в делах церковных». По смыслу этого общего правила должны быть разрешаемы вопросы о безруких, безногих, одержимых падучей или неизлечимой душевною болезнью, хотя специальных постановлений об этом мы и не находим в наших канонических источниках. Впрочем, 79 апостольское правило устраняет от принятия в клир так называемых бесноватых, то есть душевно-больных. Но другие телесные недостатки, не могущие препятствовать священнослужению, напр. кривизна глаз, хромота, скопчество (насильственное или от природы) не признаются несовместными с иерархическим званием (апост. пр. 78; 1 всел. пр. 1).

3) *Недостаток общих и специальных знаний*, потребных для церковного служения (defectus scientiae). Так как одна из главных целей этого служения есть религиозное учительство, то само собой, что люди, не получившие никакого образования, не могут быть поставляемы на церковно-иерархические степени. Minimum богословского образования, требуемого церковными канонами от кандидатов на высшую церковную степень (епископскую), состоит в том, чтобы эти лица могли с пониманием читать книги св. писания и знали церковные правила, касающиеся их служения (лаод. 12; 7 всел. 2). У нас теперь принято за правило ставить в епископы лиц, окончивших курс в духовных академиях с ученой степенью или окончивших курс в семинариях, но дополнивших свое образование собственным личным трудом, а в священники, диаконы и псаломщики лиц, получивших образование в семинариях.

4) *Недостаток веры* (defectus fidei). Такой недостаток церковные правила предполагают: а) во всех новообращенных (*неофитах:* см. 1 посл. к Тимоф. 3: 6; ап. пр. 80; 1 всел. 2); б) в таких лицах, которые обратились в христианство при каких-либо исключительных обстоятельствах, возбуждающих сомнение в искренности их обращения,

например, если кто крещен в опасной болезни из страха близкой смерти (так наз. *клиники*, от греческого слова κλίνη, одр; см. неокес. 12); в) в недавно обращенных от ереси (1 всел. 19: о «бывших павлианами» постановлено, что они, «явясь непорочными и не укоризненными, да будут рукополагаемы»).

5) *Недостаток доброй славы или доброго имени* (defectus famae). Уже ап. Павел предписывал, чтобы поставляемые в епископы и пресвитеры пользовались доброй славой не только у *своих* (христиан), но и у *внешних* (1Тим. 3: 7). Тоже повторяют и каноны (лаод. 12; апост. 80). Недостойными духовного сана по своей общественной репутации церковные правила признают всех тех, образ жизни или занятия которых, с точки зрения современной общественной морали, признаются бесчестными; а так как все наши каноны произошли в греко-римской империи, то само собой, что по этим канонам устраняются из клира все те лица, которые признавались бесчестными по римскому или греко-римскому (византийскому) праву, например, актеры (карф. 55, апост. 18), ростовщики (Григ. нисс. 6), содержатели игорных домов и т. п.

6) *Недостаток гуманности* (defectus perfectae lenitatis). Церковь, имея в виду заповедь Христа и Апостолов, которые требуют от служителей веры смирения, миролюбия, тихости и кротости нрава (Матф. 11: 29; 1Тим. 3: 3; Тит. 1: 7), предполагает недостаток этих качеств во всех тех лицах, которые или по обязанности своего звания, или по другим каким-либо обстоятельствам причиняли смерть людям. Так, церковные правила не допускают в клире солдат, бывших на войне (Вас. Вел. 13), невольных убийц (Вас. Вел. 43 и Григ. нисс. 5). Вальсамон в комментарии на эти правила приводит несколько примеров извержения из клира лиц за убийство невольное или в состоянии необходимой обороны.

7) *Недостаток свободы* (defectus libertatis). Служение церкви должно быть исключительным, так чтобы духовное лицо не связано было никакими посторонними обязанностями, которые делали бы для него затруднительным или даже невозможным исполнение своего долга перед церковью. Поэтому древние правила совершенно устраняют от принятия в клир рабов без согласия и увольнения от господ (ап. 82); далее – людей, состоящих на государственной или общественной службе (ап. 81: 83; халк. 7). Согласно с этими канонами и наши государственные законы дозволяют начальствам духовным принимать в клир лиц из податных состояний только по увольнению их от обществ, к которым они принадлежат, а лиц, состоящих на государственной службе, – по увольнению от своих начальств (Уст. Дух. Консист. ст. 76; Свод. Зак. изд. 1876 года т. 9, о сост.

кн. 1, ст. 365 и 366).

8) *Недостаток или порок брачного союза* (delectus matrimonii). Так, церковные законы не допускают в клир: а) второбрачных (апост. 17; халкид. 3; Вас. В. 12); б) женатых на вдове или отверженной своим мужем, на блуднице или актрисе (апост. 18; ср. халк. 3; последние два вида браков, по римским законам, не дозволялись и членам сенаторских фамилий); в) продолжающих брачное сожитие с женой, уличенной в прелюбодеянии (неокес. 8); г) вступивших в брак с близкой родственницей (ап. пр. 19); д) состоящих в *смешанном* браке, т. е. с не христианкой или с не православной (карф. 45; ср. 30). Все указанные требования относятся собственно к кандидатам на низшие степени клира – до пресвитерской включительно, на которые дозволяется возводить лиц женатых. А для епископов, со времен трулльского собора, обязательно безбрачие (правило 13). Так в церкви восточной; а в католической уже со времени папы Григория VII все клирики обязаны безбрачием.

Другой разряд канонических препятствий к получению рукоположения имеет своим источником преступления или такая 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 (ап. 62, 1 всел. 10; анк. 3); 2) *ересь*, т. е. уклонение от принятых церковью догматов, соединенное с упорным отвержением учительского авторитета церкви (1 всел. 19; кан. посл. Афанас. к Руфиниану); 3) *оскопление себя или других*, как посягательство на целость творения Божия, которое все «добро зело», по выражению книги Бытия (ап. 22: 24; 1 всел. 1; двукр. 8); 4) все так называемые *плотские грехи*, состоящие в нарушении седьмой заповеди Закона Божия: блуд, прелюбодеяние, скотоложество и т. п. (ап. 61; неокес. 9 и 10). Виновные и уличенные во всех этих преступлениях, по древним церковным правилам, подверглись *публичному покаянию*. Отсюда общее каноническое положение: кто раз подвергся публичному церковному покаянию, тот *навсегда* устраняется от рукоположения в церковно-иерархические степени.

Так как не все исчисленные нами препятствия к получению священного сана могут быть открыты и гласны, то церковные правила предписывают подвергать кандидатов на церковно-иерархические степени предварительному испытанию, не только открытому (1 всел. 2; Феоф. алек. 7), но и тайному, через исповедь, которая совершается перед рукоположением (неок. 9; 1 всел. 9) по особой форме и особыми, на то установленными духовниками. На этих духовниках лежит обязанность

свидетельствовать перед архиереем о том, что по исповеди не оказалось никакого канонического препятствия к поставлению данного лица на искомую степень. В прежние времена требовалось еще поручительство о ставленнике семи священников (Русск. Ист. Библ. т. 6, № 132, ст. 909). Если бы, однако, впоследствии дознано было, что рукоположенный имел какие-либо пороки, препятствующее рукоположение, то, смотря по свойству этих пороков, церковные правила предписывают или извергать его из сана, или навсегда запрещать ему священнодействие (1 всел. 2: 9 и 10; неокесар. 9). Испытание ставленников в знаниях, необходимых для их служения в церкви, производится или самим архиереем, или через особого экзаменатора. От этого испытания освобождаются только лица, окончившие курс наук в средних или высших духовно-учебных заведениях. В первые века христианства испытание кандидатов на церковно-иерархические степени происходило публично, в присутствии всей церковной общины (Феоф. алекс. 7), при чем удовлетворительный результат испытания выражался общим возгласом: ἄξιος; (достоин). Ныне памятником этой древней практики остается обряд торжественного исповедания догматов веры лицом, поставляемым в *епископы*, и троекратное возглашение при рукоположениях на церковно-иерархические степени того же слова ἄξιος (в первый раз – от лица всех мирян, во второй – от лица местного клира, в третий – от лица иерарха, совершающего рукоположение).

§59. Условия со стороны сообщающего рукоположение

Внутреннее полномочие совершать рукоположение принадлежит только епископам, как преемникам той духовной власти, какую Апостолы получили от Христа в качестве продолжателей Его дела. Но в действительном внешнем проявлении этого полномочия каждый епископ обусловлен следующими требованиями положительного права:

1) Он должен быть *действительным членом* высшей иерархии или епископата той церкви, в которой совершает рукоположения. Если же он сам получил епископское рукоположение от иерархии, отделившейся от единства Вселенской церкви, то вопрос о действительности его хиротонии разрешается в положительном смысле только при наличности следующих двух условий. Необходимо, во 1-х чтобы иерархия данной не православной церкви действительно вела свое начало от Апостолов и с момента своего отделения от единства Вселенской церкви не прекращалась вследствие перерыва в цепи преемственных рукоположений. На этом основании рукоположения, совершаемые в католической церкви, признаются действительными и в церкви православной, и наоборот, так что клирики всех степеней католической церкви, при обращении их в православие, могут удерживать свой духовный сан; но духовные лица протестантских церквей, где нет иерархии, ведущей свое начало от Апостолов, принимаются в православную (и католическую) церковь, как миряне. При соблюдении этого первого условия действительность хиротонии, полученной вне православной церкви, может быть признана, во 2-х, лишь в том случае, если иерархия данной не православной религиозной общины есть только схизматическая, раскольническая, а не еретическая, т. е. если она не уклонилась от Вселенской церкви в самой вере. Так уже 1 вселенский собор иначе судил о клириках раскольнической секты, так наз. *чистых* (пр. 8; ср. карф. соб. пр. 57, 66, 76, 112), и иначе о клириках, обращающихся из ереси *павлиан* (пр. 19). Первых собор разрешил принимать как клириков, а над последними предписывал вновь совершать рукоположение. Так решается вопрос о рукоположениях, совершаемых вне православной церкви[36].

2) Рукополагающий должен быть действительным епископом не только по своему рукоположению или сану, но и по *власти*, – другими словами, он должен быть *правящим* архиереем, так как рукоположение есть сообщение известных прав церковной власти. Поэтому в древние времена так называемые хорепископы, т. е. *сельские* епископы могли

рукополагать священнослужителей только с согласия или по поручению городского или епархиального архиерея (анк. 13; антох. 10; 7 всел. 14). В настоящее время правила об этих хорепископах прилагаются к архиереям викарным и уволенным на покой.

3) Епархиальный архиерей может преподавать хиротонию только лицам действительно находящимися под его духовно-правительственной властью, и прежде всего – клирикам этой епархии (сард. 15; карф. 91 и 101) и др.

4) Епископ обязан совершать рукоположение только в пределах своей епархии и только для церквей этой епархии (апост. пр. 35; 2 всел. 2; антиох. 13 и 22).

§ 60. Условия, относящиеся к самому акту рукоположения

Относительно самого акта рукоположения церковные правила требуют:

1) Чтобы акт этот совершался публично, в церкви, в присутствии народа, который, по древним канонам, приглашался свидетельствовать о рукополагаемом при самом его поставлении, как о достойном принятии в клир (Феоф. алек. 7).

2) Чтобы рукоположения совершались в порядке степеней, от низших к высшим, так чтобы никто не был поставляем прямо на высшую степень, минуя низшую (так назыв. ordinatio per saltum). Наименьший срок пребывания на низших степенях клира точно не определен в канонах; требуется только такое время, в продолжение которого клирик той или другой низшей степени успел бы доказать свое достоинство и способность к занятию высшей (сард. 10; двукр. 17). Но позднейшая церковная практика не придавала этому требованию безусловного значения; а Вальсамон, в толковании на 17 правило «двукратного» собора, на основании «неписанного церковного обычая» высказывает положение, что «рукоположение на каждую степень *по необходимости* (т. е. в случаях нужды) должно совершаться через 7 дней».

3) Рукоположения должны быть совершаемы не иначе, как с назначением рукополагаемого на *определенное место* (titulus ordinationis), т. е. к определенной церкви, при которой он и должен служит в своем духовном сане. Так называемые *абсолютные* рукоположения, то есть дающие только один духовный сан без определенного места служения в этом сане, в нашей православной церкви не допускаются и, согласно с точным смыслом 6-го правила халкидонского собора, признаются недействительными. Это запрещение основывается на том воззрении древней церкви, что духовная власть, получаемая через рукоположение, должна постоянно пребывать в состоянии энергии и проявляться в активном служении рукоположенного в той церкви, в которую он назначен. Напротив, в католической церкви эти ordinationes absolutae сделались общим правилом по отношению к степеням священнослужительским (пресвитерской и диаконской), а по отношению к епископам допускаются с фикцией, что рукополагаемые ставятся в епископы in partibus infidelium, – в епархии, имеющие со временем образоваться в странах не христианских.

4) Рукоположение на ту или другую иерархическую степень, раз правильно совершенное, не повторяется (ап. пр. 68, карф. 36 и 59). Акт церковно-правительственной власти, запечатлевший избрание и назначение служителя церкви, признается вполне довлеющим для своей цели, так что повторение его означало бы или отрицание действительности совершенного перед этим акта, или сомнение в компетентности того иерарха, который этот акт совершил.

§ 61. Общие права и обязанности членов клира, как особого состояния в церкви и государстве

Рукоположение сообщает принявшим этот акт некоторые отличия от мирян, состоящие в особенных правах и обязанностях, общих всем членам клира, как особого состояния в церкви. Признание этих особенных прав церковного состояния со стороны государства зависит, конечно, от того положения, какое занимает церковь в данном государстве. Само собой, что если данное гражданское общество есть христианское, то государственная власть в таком обществе не может рассматривать членов клира, как прочих граждан; напротив, она должна принимать во внимание их церковное положение, их церковные права и обязанности, – в какой мере и в каких отношениях, это уже вопрос положительного государственного права. Главные преимущества клира в порядке церковном и гражданском суть следующие:

Во 1-х, *личная неприкосновенность*, ограждаемая особенно строгими наказаниями каноническим и уголовным (так наз. privilegium canonis). По церковным правилам, мирянин, кто-бы он ни был, наложившей руку на епископа, хотя бы и вне церкви, подвергается крайнему церковному наказанию – анафеме (конст. соб. в храме св. Софии пр. 3; ср. *Pitra* t. 1, p. 105). Сообразно с этим греко-римские законы и наше Уложение о наказ. (ет. 210–218) рассматривают личное оскорбление, нанесенное священнослужителю во время отправления им своей должности, как преступление квалифицированное, то есть наказуемое в высшей степени сравнительно с таким же оскорблением, нанесенным светскому чиновнику при отправлении им своих служебных обязанностей.

Во 2-х, к преимуществам клира относится особенная *привилегированная подсудность* (privilegium fori). Эта привилегия в продолжение средних веков во всех государствах Европы (и у нас в России) достигла такого развития, которое, с одной стороны, не вытекало из самого существа церкви, а с другой нарушало естественные и неотъемлемые права государства. Духовенство только потому, что оно духовенство, признавалось подсудным исключительно церковной власти во всех делах гражданских и уголовных. Только в случае особенно тяжкого преступления, за которое в светских законах определялось уголовное наказание, преступник предварительно лишался духовного сана и затем отдавался для совершения над ним уголовного наказания в руки светской власти. Но в настоящее время повсюду принято за правило оставлять

духовных лиц суду своей иерархии только по проступкам и преступлениям *против обязанностей их звания, определяемых церковными* (а не государственными) *законами*. Например, если клирик неправильно совершил акт крещения и т. п., то он подлежит за это суду своей духовной власти, потому что у светского суда нет и критерия, чтобы судить, как глубоко тут нарушен церковный порядок и как тяжко данное преступление.

В 3-х, свобода от личных и некоторых имущественных повинностей (privilegium immunitatis). В основании этой привилегии лежит то воззрение, что служение церкви требует полного пожертвования личными силами, и что поэтому было бы несправедливо со стороны христианского правительства и общества предъявлять к клирикам такие требования, какие несовместимы с их церковным назначением. В силу этого воззрения уже первый христианский государь Константин Великий освободил весь клир не только от обременительных личных повинностей (попечительства, воинской повинности и т. п.), но и от всех чрезвычайных налогов и повинностей, вытекающих частью из личного положения подданных, частью из нрава поземельной собственности. Например, духовенство освобождалось от обязанности продовольствовать войска во время войны и нести, так называемый, munera sordida, куда относилось, например, исправление дорог, мостов, очищение клоаки и др. С подобными личными и имущественными привилегиями духовенство является во всех средневековых христианских государствах и у нас в России до Петра Великого. В настоящее время та и другая привилегия (личная и имущественная) сведена к принципиальному минимуму. Духовенство *лично* освобождается только от таких общественных и государственных повинностей, которые действительно оказываются несовместимыми с обязанностями церковного звания, какова, напр., воинская повинность[37]; кроме того, духовные лица православного вероисповедания не вносятся в списки присяжных заседателей (Суд. Уст. ч. 3, ст. 85, п. 1). В *имущественном* отношении лица духовного звания пользуются: а) свободой от всех личных податей и б) той привилегией, что дома их, в которых они, сами живут, освобождаются от квартирной повинности (постоя).

Наконец, в 4-х, privilegium honoris. В церковной сфере эта привилегия выражается в высшем внешнем положении духовенства, в том, что оно во всяких церковных собраниях занимает перед мирянами первое место, имеет первое право голоса и т. д. В обыкновенной же жизни обычай предписывает мирянам оказывать своим духовным пастырям особые

внешние знаки почтения, состоящие в принятии от них благословения и в целовании благословляющей руки. Во взаимных отношениях членов клира privilegium honoris определяется степенью в иерархии, а между равными старшинством рукоположения (карф. 97) Унизительные для личного достоинства знаки почтения от низших клириков к высшим противны духу церковно-иерархических отношений и резко осуждаются в Духовном Регламенте Петра Великого. Здесь мы читаем следующее постановление: «Ведал бы всяк епископ меру чести своей и не высоко бы о ней мыслил; дело убо великое, но честь никаковая почитай в писании знатная определена. Апостол, разрушая мнение коринфянов, о своих пастырях кичащихся, сказует, что дело пастырское имеет весь поспех и плод от самого Бога, в сердцах человеческих действующего», а пастырей нарицает только служителями Божьими. «Се же того ради предлагается, чтобы укротити оную вельми жестокую епископов славу, чтобы оных под руки, донеле же здравы суть, не вожено, и в землю бы оным подручная братия на кланялась». Честь, справедливо подобающая духовным пастырям, «умеренная есть, а лишняя и почитай равно царская да не будет; и умеренной не самим пастырям искать и от подручных истязовать, но свободно подаваемою довольствоватися» (Регл. о «делах еписк.», п. 14 и 15). Государственные законы (там, конечно, где общество и правительство христианские) предоставляют также духовным лицам различные преимущества чести в сфере государственного права. Сюда принадлежит признание за духовными иерархами характера государственных сановников и вообще уравнение церковно-иерархических степеней со светскими чинами. У нас духовные иерархи приравниваются к высшим государственным чинам по табели о рангах, священнослужители и их дети пользуются правами личных дворян, а церковнослужители с детьми – правами почетных граждан. Наконец, духовным лицам всех степеней у нас жалуются, со времен императора Павла I, государственные ордена, за исключением тех, которые приняты от бывшего Польского королевства (именно – Станислава и Белого Орла).

Особенным правам и преимуществам церковно-иерархического служения соответствуют также и особые обязанности клира. Мы будем говорить здесь не о служебных обязанностях, определяемых положением каждого духовного лица в церковной иерархии, а только об общих обязанностях всех клириков, то есть о тех обязанностях, которые вытекают из самого понятия о клире, как *особом состоянии в церкви и гражданском обществе*. Каноническое законодательство, естественно, окружает жизнь, занятия, поведение, даже внешнюю домашнюю обстановку клириков

строгой дисциплиной, которая имеет целью охранить внешнее достоинство клира и устранить все несовместное с прямыми обязанностями служителей церкви и все, что подает повод к соблазну или роняет в глазах общества нравственный авторитет духовной иерархии. Указанная цель выражается в следующих предписаниях канонического законодательства:

1) *Относительно одежды и наружности клириков.* Духовные лица обязаны носить особого покроя и темного цвета длинную одежду, издревле им усвоенную (трул. 27). Как пышность, так и неряшливость в этой одежде одинаково запрещается церковными правилами (7 всел. 16). В этом отношении наш Духовный Регламент предписывает архиереям наблюдать, чтобы подчиненное им духовенство хранило на себе благообразие, именно – чтобы одеяние их верхнее хотя и убогое, но чистое было и одного темного цвета, и не ходили бы они простоволосые, т. е. с непокрытой головой (Правила причта церковн. п. 28; сн. Инстр. благоч. § 38).

2) *Относительно внешнего поведения и занятий клириков.* Церковные правила запрещают клирикам не только пьянство и азартные игры (ап. 42, 43; сн. Инстр. Благоч. § 29; ср. § 7), но и участие во всех шумных общественных удовольствиях: танцах, спектаклях, публичных играх и т. д. (лаод. 54; трул. 24, 51, 62). Охота, особенно соединенная с пролитием крови животных, тоже признается делом, несвойственным лицам священного сана, так как с этим саном соединяется право приношения бескровной жертвы (Номок. при Требнике, ст. 135). По тому же соображению запрещается священнослужителям врачебная практика, и в особенности совершение хирургических операций (там же, ст. 102). Духовное лицо, причинившее своими неумелыми лечением смерть пациенту, подлежит извержение из сана, как виновное в невольном убийстве. Запрещаются, далее, духовными лицам все занятия и промыслы, несовместные с их прямыми служебными обязанностями или роняющие достоинство их сана. Сюда относятся, по церковным правилам и по нашими государственными законами, а) все государственные и общественные должности и особенно военная служба (ап. 6 и 81; двукр. 11); б) обязательства по частным делам, именно – поручительство за кого-нибудь в делах гражданских и уголовных (ап. 20), опека, разве только, по призванию закона, над членами своего семейства и ближайшими родственниками, или же, по поручению епископа, над сиротами и вдовами, состоящими в церковном призрении (4 вс. 3; карф. 19), ходатайство по чужим делам в судах, исключая дела своей

церкви (4 всел. 3; 7 всел. 10; лаод. 4), наконец, в) ростовщичество (лаод. 4) и торговля, особенно винная (апост. 6; карф. 19; труд. 9). Наши государственные законы во всех этих отношениях вполне следуют церковным канонам (см. Св. Зак. т. 9, ст. 379–381).

3) *Относительно обращения клириков с лицами другого пола.* Церковные правила запрещают клирикам вдовым или неженатым иметь у себя в доме вообще женщин, за исключением матери, родной сестры, тетки или таких лиц другого пола, которые по своим летам представляются совершенно незазорными (1 всел. 3; 6 всел. 5; 7 всел. 18; Вас. Вел. кан. посл. пресвитеру Григорию). Даже сожитие с законными женами, обличенными в прелюбодеянии, запрещается священнослужителям: они обязаны или развестись с такими женами, или, если не желают развода, оставить священнослужение, так как порок жены сообщается и мужу, который составляет с ней «плоть едину» (неокес. 8). Овдовевшим священникам и диаконам безусловно воспрещается второй брак, а неженатым не дозволяется и первый; вообще духовный сан служит абсолютным препятствием к браку (апост. 26, неокес. 1, трул. 3 и 6).

4) *Относительно ответственности духовных лиц*, виновных в нанесении кому-либо личного оскорбления словом или действием. Виновный в этом клирик, по церковным правилам, во всяком случае подлежит наказанию, хотя бы он примирился с обиженным или потерпел от него равную и даже большую обиду (апост. пр. 27; двукрат. 9). Вот почему дела этого рода и изъяты у нас из ведомства общих судов (мировых учреждений), ибо здесь они могли бы оканчиваться примирением сторон (сравн. Уст. Кон. §. 201 и 202).

§ 62. Потеря духовного сана и ее последствия

Духовный сан, раз возложенный на члена церкви посредством священного акта рукоположения, признаваемого в православной и католической церкви таинством, по принципу должен быть неразрывно связан с лицом, которое им облечено (character indelibilis). Но на этом принципе строго настаивает одна католическая церковь. Правда, и она признает наказания духовным лицам, состоящие в их depositio и degradatio, но это не значит, что низложенный и лишенный своей степени клирик делается мирянином: потенциально он все-таки остается клириком, только навсегда лишается права совершать функции, свойственные этому сану. Напротив, наше положительное церковное право допускает и сложение духовного сана по прошению, и лишение его по суду за такие преступления, которые оскорбляют святость и достоинство духовного сана. То и другое обращает клирика в простого мирянина, делает его светским лицом. Рассмотрим тот и другой способ потери духовного сана в отдельности.

а) *Сложение духовного сана*. Канонические правила не знают первого способа потери духовного сана, т. е. добровольного его сложения; напротив, они угрожают крайним церковным наказанием – *анафемой* тем духовным лицам, которые свергают с себя свой сан по произволу или по каким-либо мирским расчетам (халк. пр. 7). Так строго судится это дело потому, что свергать с себя священный сан, раз добровольно принятый на пожизненное служение церкви, значит оскорблять церковную святыню и Самого Бога, насильственно расторгать союз, соединявший клирика с церковью, и сверх того – производить великий соблазн в христианском обществе, унижая в его глазах сам священный сан. И замечательно: церковные правила не только не указывают, но как будто вовсе не предполагают каких-либо уважительных причин или поводов к оставлению духовного сана. Каноны допускают только отречение от внешних, связанных с саном, церковных должностей (удаление на покой от службы), но никак не от самого сана. Согласно с этим определяли и греко-римские законы, принятые в номоканоне. Так, по законам Юстиниана, лица, сложившие с себя духовный сан, лишались и в гражданском обществе прав, принадлежавших им по рождению, обращаясь в податное состояние, император Лев Философ пошел еще далее: строго держась канонической точки зрения на нерасторжимость духовного союза клирика с церковью, он предписал, чтобы слагавшие с

себя духовный сан снова возвращались в духовное звание, но уже с низложением с церковных степеней и с подчинением строжайшему надзору духовного начальства. Эти греко-римские законы действовали и у нас до нынешнего столетия. Но в 1831 году состоялся Высочайше утвержденный синодский указ, по которому, хотя и запрещается священнослужителям, т. е. священниками и диаконам, самовольно свергать с себя духовный сан и делаться светскими лицами, но дозволяется просить духовное начальство о снятии духовного сана в особых случаях и по уважительным причинам, особенно по вдовству в молодых летах, для вступления во второй брак, запрещенный клирикам этих степеней. Производство по такими просьбами в епархиальных установлениях начинается тем, что проситель в течение трех месяцев увещевается через своего духовника оставить свое намерение; если эти увещания, повторенные потоми в присутствии той Духовной Консистории, в которой началось дело, останутся (как обыкновенно бывает) безуспешными, епархиальное начальство представляет все дело в Св. Синод, откуда, по окончательному решению, оно снова возвращается в Консисторию для приведения синодального постановления в исполнение; о последнем дается знать местному Губернскому Правлению для наблюдения за тем, чтобы лицо, вышедшее из духовного звания, не выдавало себя за священнослужителя. Главный обряд снятия духовного сана состоит в том, что так называемая ставленная грамота разрывается на глазах того лица, которое слагает с себя духовный сан; затем снимается с него священническая одежда. Уволенный по собственному прошению из духовного ведомства возвращается в первобытное свое состояние, то есть пользуется только теми правами, которые принадлежат ему по рождению. На государственную службу лица, бывшие прежде диаконами, принимаются не раньше шести, а бывшие священники не раньше десяти лет по увольнении из духовного звания (т. 9 ст. 370). Впрочем, в настоящее время правило это не соблюдается во всей строгости: обыкновенно такие лица, по особому ходатайству Св. Синода перед Высочайшей Властью, немедленно по сложении духовного сана принимаются на гражданскую службу.

б) *Лишение духовного сана по суду*. Как непосредственный акт церковно-судебной власти, лишение сана есть одно из канонических наказаний, которому подвергаются духовные лица за пороки, проступки и преступления, противные существу и обязанностям их звания. Так, лишение духовного сана (καθαίρεσις, depositio) положительно определено церковными правилами в следующих случаях: 1) за неправильное

получение этого сана, особенно – посредством так называемой «симонии», то есть подкупа (апост. 29, 30; канон. посл. Геннадия и Тарасия патр. константинопольских); 2) за нарушение церковных уставов при совершении священнодействий, в особенности – таинств, напр. за совершение крещения над лицом, заведомо крещенным (апост. 47), за совершение литургии в пьяном виде (Уст. Дух. Конс. ст. 181), произведение соблазна или замешательства неприличными словами и действиями в церкви во время богослужения (там же, ст. 180); 3) за уклонение в ересь и отпадение от христианской веры (Вас. Вел. 73); 4) за всякое нарушение седьмой заповеди: «не прелюбы сотвори», будет ли это прелюбодеяние, блуд или другой плотский грех (апост. 25; Вас. Вел. 3, 32, 51, 70; неокес. 1); 5) не только за убийство, хотя бы и невольное или в состоянии необходимой обороны, но и за биение других своими руками (ап. 66; Вас. Вел. 55); 6) за вступление в брак после рукоположения (трул. 3 и 6); 7) вообще, с точки зрения канонического права, за те преступления, за которые миряне подвергаются временному отлучению от церкви и публичному покаянию (Вас. Вел. 51), а с точки зрения нашего уголовного права, за те преступления, за который в Уложении о наказаниях светским лицам определяется лишение всех прав состояния или некоторых личных прав и преимуществ с заключением в крепость (Улож. о наказ, ст. 22).

Лишение сана в смысле *канонического наказания*, правильно совершенное компетентной властью, имеет следующее действие: 1) оно определяется однажды навсегда, так что священный сан, раз снятый, не может быть возвращен снова (Вас. Вел. пр. 3); 2) при лишении сана высшей степени виновный лишается вместе с тем и низших степеней, так как всякая высшая степень заключает в себе все предыдущие низшие; 3) если бы кто, правильно изверженный из духовного сана, дерзнул впоследствии совершить какой-нибудь акт, на который уполномочено духовное лицо, то он за это подвергается анафеме (апост. 28). Но само по себе лишение священного сана не сопровождается отлучением от церкви: это было бы противно апостольскому правилу, которое гласит: «не *отмстити дважды за едино*" (апост. 25).

По нашим законам священнослужители, лишенные сана за канонические (а не уголовные) преступления или оставляются в духовном ведомстве, только на низших должностях: дьячков, пономарей, церковных сторожей, или вовсе исключаются из духовного ведомства и передаются в распоряжение Губернских Правлений, с подробным объяснением вины, за которую они лишены сана (Уст. Дух. Консист. ст. 176, пункт. 2 прим. 1;

Св. Зак. т. 14, Уст. о пред. и пресеч. прест. ст. 213). В последнем случае, если они не из дворян и не пользуются правами личного гражданства, они записываются Казенной Палатой в мещане или крестьяне: а тем, которые в духовном звании были из дворян, почетных граждан или получили дворянское достоинство по орденам, оставляются принадлежащие им права состояния, но ордена снимаются с Высочайшего соизволения, а равно не возвращаются и чины, полученные такими лицами до вступления в духовное звание. Им воспрещается как въезд в обе столицы и жительство в них, так и вступление в государственную или общественную службу по выборам дворянским и городским. Первое из этих запрещений остается в силе в течение 7 лет, а последнее для бывших диаконов – в течении 12 лет, для бывших священников -в течении 20-ти. Но и за сим свободный выбор службы предоставляется только тем, которые имеют на то право по своему состоянию или ученым степеням, полученным в Духовной Академии (Уст. о пресеч. и предупрежд. преступл. ст. 213).

2. Монашество

§ 63. Понятие о монашестве и отношение его к духовной иерархии

Между клиром и мирянами, или простыми членами церковного общества, в нашей и католической церкви стоит особое церковное сословие – монашество. Оно есть продукт нравственного духа христианской религии возбуждающего в некоторых случаях и в отдельных личностях стремление к высшему, идеально-нравственному совершенству, состоящему, по учению Христа, в полном отречении от благ мира и в самоотверженной преданности Богу (Матф. 19: 10–12, 21; 16: 24 и др.). Первые монахи были *анахоретами*, то есть отшельниками, которые проводили созерцательно-аскетическую жизнь в лесах и пещерах. Но в 4 в. египетский аскет св. Пахомий соединил всех таких отшельников в одном общем обиталище, которое он устроил, под именем *киновии* (т. е. общежития), в одной фиваидской деревне. Потом такие киновии, с именем уже *монастырей*, стали возникать и в других странах христианского мира, – сначала на востоке, потом и на западе. На востоке монастырская жизнь впервые была регламентирована св. Василием Великим, епископом Кесарии Каппадокийской, правила которого, данные монастырям, до сих пор составляют канон для православного монашества. На западе же древнейшим и наиболее авторитетным законодателем монашеской жизни был св. Бенедикт Нурсийский († 543 г.); затем в продолжение средних веков здесь возникло множество других монашеских общин или орденов с более или менее своеобразными статутами, в основу которых полагалась какая-либо особая церковно-социальная цель: проповедование слова Божия (praedicatores), воспитание юношества (бенедиктинцы), борьба с ересями (Иезуиты) и т. п. Такого различия монахов по орденам нет в нашей церкви, так как все восточные монахи держатся одного устава, данного св. Василием Великим.

Сущность монашеской жизни, по этому уставу, состоит в соблюдении трех религиозных обетов, произносимых при поступлении в монашество: а) обета *послушания* старшим с отречением от собственной воли, б) обета *целомудрия* и в) обета *нестяжательности* или отречения от всякой собственности. По степени осуществления этих обетов наши монахи разделяются на так называемых *рясофорных*, т. е. получивших только черную монашескую рясу, как «залог будущих обетов действительного монашества» (указ Св. Синода 21 июня 1804 года), на *действительных монахов*, т. е. произнесших уже три установленных обета и получивших

при пострижении особенную одежду – длинную черную мантию, почему такие монахи и называются еще *манатейными*, и на *схимников* или *схимонахов*, обязанных более строгими обетами, именно – обетом совершенного уже отречения от мира и человеческого общества, и отличающихся некоторыми особыми одеждами, которым в своей совокупности называются *великой схимой*.

Отличаясь от мирян своими обетами и образом жизни, основанным на этих обетах, монашество само по себе не причисляется к клиру; напротив, церковные каноны прямо отличают монахов от клириков и во многих отношениях ставят на одну линию с мирянами (напр. 4 всел. 2; труд. 81; 7 всел. 5, 9, 13 и др.). Только те монахи в строго каноническом смысле должны быть причислены к клиру, которые получили рукоположение на ту или другую церковно-иерархическую степень. Для служения в монастырских церквях обыкновенно и рукополагаются в священники и диаконы монахи, которые в отличие от мирских или белых священнослужителей называются: священники – *иеромонахами*, а диаконы *иеродиаконами*. Таким образом, монашество не составляет препятствия к получению священного сана во всех его степенях; напротив, со времени трулльского собора, впервые узаконившего на востоке безбрачие епископов (пр. 12), монахи так же часто возводились на эту высшую церковно-иерархическую степень, как и лица из белого духовенства и мирян, не связанные браком. В русской церкви, путем обычая, образовалось даже правило, чтобы в епископы были рукополагаемы исключительно монахи. Греческая церковь до сих пор не знает этого правила. Там большей частью в архиереи посвящаются только так называемые рясофорные монахи, т. е. не принявшие полного монашества. Но если кто рукоположен в епископы, не будучи монахом, то он уже не может принять монашества и при этом сохранить сан и власть епископа, ибо – говоря словами 2 канона константинопольского собора в храме св. Софии – «обеты монашествующих содержат в себе долг повиновения и ученичества, а не учительства или начальствования», каково епископство; монахи «обещаются не иных пасти, но пасомыми быти». Отсюда собор совершенно логически выводит то заключение, что епископ, принявший монашество, подлежит удалению со своей кафедры в монастырь на монашеские подвиги. Само собой, что он при этом не лишается своего сана, а теряет только права власти епископской. Но если в данном случае монашеские обеты признаются несовместимыми с епископством, то почему они не препятствуют *получению* епископского сана и соединенной с ним иерархической власти? Почему лицо, давшее

обет послушания и отречения от мира, делается начальствующим и в этом качестве необходимо становится в самое близкое отношение к миру и мирским делам? В ответ должно сказать, что в этом последнем случае архиерейство или епископство не есть нарушение обетов монашества; напротив, монашество является как бы приготовлением к архиерейству, которое дается высшей церковной властью и принимается рукополагаемым именно по долгу повиновения установленной духовной власти. Притом же лицо, уже утвердившееся в монашеской жизни и испытанное в соблюдении своих обетов, легче и удобнее может оставаться монахом и в архиерействе, чем архиерей, принявший монашество, не смотря на свой сан.

Если, как мы видели, обеты монашеские сами по себе не сообщают монахам звания лиц священных или духовных, т. е. не дают им никаких церковно-иерархических прав, получаемых через рукоположение, то с другой стороны нельзя не признать полной аналогии между клиром и монашеством в формальном отношении: как духовенство назначено на исключительное служение церкви на разных иерархических ступенях, так и монашество имеет целью исключительное служение нравственно религиозной идее. Поэтому, те же самые каноны, которые, как мы видели, ясно отличают *простых* монахов (т. е. не получивших рукоположения) от клириков, ставят их и на ряду с этими последними в том отношении, что подчиняют их власти местных архиереев в такой же мере, как и клириков, и карают за отречение от монашеских обетов точно так же, как и за своевольное свержение с себя духовного сана (халк. 7). Сообразно с этим и наши государственные законы всех вообще монахов, принявших полное пострижение, причисляют к духовенству, отличая только эпитетом: черное или *монашествующее* духовенство (т. 9, зак. о сост., ст. 339). Как лица духовные, монахи пользуются, по нашим государственным законам, теми же самыми преимуществами, которые принадлежать и всем вообще клирикам, т. е. свободой от податей и личных повинностей, а также подсудностью своему духовному начальству в случаях, определенных церковными законами.

§ 64. Условия вступления в монашество

Для вступления в монашество не требуется каких-либо особенных умственных или нравственных качеств, подобных тем, какие признаются необходимыми в кандидатах на церковно-иерархические степени. Никакой прежний образ жизни, даже самый порочный, не может служить препятствием к поступлению в монашество (трул. 43), и это потому, что монашество в сущности есть подвиг непрестанного покаяния, а доступ к покаянию, конечно, должен быть открыт каждому грешнику. От ищущих монашества требуется только:

1) Определенный возраст. Церковные правила дозволяют принимать в монастырь для постепенного приготовления к монашеству даже десятилетних (трул. 40), а для произнесения самых обетов назначают 17-летний возраст (Вас. Вел. 18). Но по нашим государственным законам, желающие постричься в монашество должны быть: мужчины не моложе 30, а женщины – 40 лет от рождения (т. 9 о сост. ст. 344).

2) *Предварительный искус*, или испытание, которое обыкновенно продолжается 3 года, но может быть и сокращено в случае тяжкой болезни или для лиц, заведомо расположенных к монашеской жизни (Двук. соб. пр. 5). На этом последнем основании у нас освобождаются от искуса лица, окончившие курс богословия в духовно-учебных заведениях и вдовые священники, и диаконы, которым поэтому и возраст, требуемый для принятия в монахи, понижается до 25 лет (указ Св. Синода 1832 года мая 29).

3) Свободное и непринужденное желание вступить в мона шество. Принуждение к монашеским обетам рассматривается в наших уголовных законах, как преступление sui generis (Улож. о наказ, ст. 1586 и 1599). Не уважаются также и обеты родителей, обрекающих своих малолетних детей на монашество, если последние, по достижении ими надлежащего возраста, сами того не пожелают (Дух. Реглам. прав, о монахах пунк. 9; т. 9 о сост. ст. 347, п. 2).

4) *Свобода от других обязанностей и отношении несовместимых с монашеством.* Поэтому запрещается: а) постригать мужа от живой жены и наоборот, разве только по взаимному их согласию вступить обоим в монашество, и притом под условием бездетности, или, когда дети уже не нуждаются в родительском попечении; но и в таком случае супруги допускаются к пострижению не прежде, как по достижении законных для того лет (т. 9 ст. 347, п. 1). Приложимо

ли и здесь правило, устанавливающее вышеуказанное различие возраста мужчины и женщины, ищущих пострижения, – на этот вопрос не находится ответа в наших законах. Нужно думать, что точное соблюдение его в этом случае не обязательно, и что вместе с пострижением мужа, достигшего 30-летнего возраста, постригается и жена, хотя бы ей и не было 40 лет. В самом деле, если муж по достижении 30 лет вступить в монашество, странно было бы требовать, чтобы жена оставалась в миру, пока ей не исполнится 40 лет; с другой стороны, требовать, чтобы муж дожидался, когда жена достигнет этого возраста, было бы несправедливо тем более, что обыкновенно жена бывает моложе своего мужа. Впрочем, это вопрос церковной практики, примеры которой мне не известны. Запрещается, далее, принимать в монашество б) лиц, обремененных долгами и состоящих под судом (т. 9 ст. 347 п. 3) и в) состоящих на службе – без увольнения от начальства, податных – без увольнения от обществ и подлежащих ведомств (ст. 345). Наконец,

5) Наши государственные законы предписывают, чтобы лица, вступающие в монашество, предварительно делали распоряжение о своем имуществе, именно – родовое имущество отдавали бы своим законным наследникам, а благоприобретенном распоряжались бы в чью-либо пользу по своему усмотрению; в противном случае и это имение обращается к законным наследникам безвозмездно, по распоряжению правительства (т. 9, ст. 354).

§ 65. Порядок принятия в монашество

До времени Петра Великого право пострижения в монахи у нас имел каждый игумен или настоятель монастыря. Но по требованию Петра Великого, синодским указом 3 марта 1825 года право это отнято не только от настоятелей монастырей, но и от епархиальных архиереев и предоставлено исключительно самому Св. Синоду, куда и должны были направляться из епархий все просьбы о принятии в монашество. Так было до 1865 года, когда синодским указом 29-го сентября принятие в монашество предоставлено власти каждого епархиального архиерея (т. 9 Свод. Зак. ст. 343). Таким образом, желающий постричься в монахи, по действующим законам, подает об этом прошение местному архиерею с указанием монастыря, в который желает поступить, и с приложением документов, удостоверяющих в том, что нет никаких препятствий к поступлению просителя в монахи (ст. 345). Если архиерей со своей стороны не находит причин к отказу, то определяет ищущего монашество на послушнический 3-годовой искус и в то же время о всем деле уведомляет через консисторию то присутственное место, из коего выданы новоопределенному в монашество представленные им документы (ст. 346). После 3-летнего искуса само пострижение в монахи совершается уже настоятелем монастыря. О числе постриженных в монахи епархиальные архиереи обязаны ежегодно доносить Синоду в виде приложения к отчету о состоянии епархии (Уст. Дух. Консист. ст. 77).

§ 66. Положение монахов в области церковного и гражданского права.

Из содержания монашеских обетов, состоящих собственно в полном отречении от мира и обыкновенного человеческого общежития, необходимо вытекают разные *ограничения личных, имущественных и отчасти церковных прав* (capitis deminutio) лиц, принимающих монашество. Эти ограничения состоят в следующем 1) монахи, пока они находятся в этом состоянии, не могут вступать в брак (Номок. при Требн. 77; т. 10 ч. 1, ст. 2 и 37). 2) Им навсегда, по их уставам, запрещается употребление мясной пищи. 3) Монахи не могут быть восприемниками детей от купели крещения, так как это налагало бы на них обязательства, несовместимые с обетом удаления от мира и мирских отношений (Номокан. при Треб. 84). 4) Монахам, имеющим священный сан, то есть иеромонахам и иеродиаконам, запрещается служение в приходских церквях и исправление приходских треб, в особенности – венчание браков (там же). 5) Монахи, по уставу Василия Великого и соборным правилам, не могут иметь никакой личной собственности, так что все, внесенное ими в монастырь или в нем приобретенное, принадлежит не им, а монастырю (Корм. гл. 61, пр. 31; Двукр. 6). Сообразно с этим каноническим требованием, наши государственные законы (о состояниях) предписывают, чтобы вступающий в монашество из какого-бы то ни было звания распоряжался всяким своим имуществом до пострижения, отдавая родовое имение законным наследникам, а благоприобретенное – по своему усмотрению; в противном случае то и другое имение обращается к законным наследникам безвозмездно, но распоряжению местного гражданского начальства (т. 9 ст. 254). На основании тех же самых канонов наши государственные законы не признают за монахами ни завещательные права, ни права приобретать какие бы то ни было имущества по договору, по наследству или по завещанию (т. 9, 354 и 363). Впрочем, по нашим законам не все монахи лишаются права иметь личную собственность. В этом отношении устанавливается в законах различие: а) между так называемыми монашествующими властями и простой монашеской братией и б) между монахами монастырей *не общежительных* и *общежительных*. Монашествующие власти (архиереи, архимандриты, настоятели, и настоятельницы монастырей и ризничий московского синодального дома) не только могут иметь всякого рода *движимую* собственность и законных

наследников на нее, но и право, впервые предоставленное им указом 21 февраля 1766 года (за № 12377), делать завещание о своем движимом имуществе, кроме только вещей, принадлежащих к ризнице и употребляемых при богослужении (митр, крестов, панагий и т. и.), хотя бы эти вещи устроены были на их собственное иждивение: все такие вещи должны переходить в собственность той церкви, в которой служил умерший (т. 10 ч. 1, ст. 1025; указ 30 июля 1806 г.). Канонический принцип монашеской нестяжательности не выдерживается во всей строгости и по отношению к простым монахам монастырей *не общежительных.* К таким монастырям принадлежат все те, которые до 1764 года владели у нас населенными землями и которым, вместо этих земель или вотчин, отобранных в указанном году в казну, назначено особое штатное жалование. Монахи этих монастырей имеют от монастыря только общий стол, или трапезу, а все прочее приобретают каждый для себя собственным трудом, с помощью доходов от монастырской службы и жалования от казны, отпускаемого по штатам (Инстр. благоч. монастырей, § 15). Этим монахам дозволяется строить собственным иждивением или покупать кельи и другие строения внутри монастырей там, где это допускается местным монастырским уставом, не иначе, как с условием оставлять эти кельи и строения, после своей смерти или выхода из монастыря, в монастырскую пользу (т. 9, ст. 857). Далее, простым монахам не общежительных монастырей не запрещается вносить свои денежные капиталы в кредитные установления (но не под частные долговые обязательства) на условиях по их воле, с тем, однако, чтобы в случае смерти вкладчиков капиталы эти непременно обращались в монастырскую собственность (т. 9 о сост. 361 и 362). Наконец, монахи не общежительных монастырей не вполне лишены и права приобретать по завещанию, именно: они могут приобретать по завещанию *от архиереев и других монашествующих властей, имеющих завещательное право,* иконы, панагии, наперсные кресты и книги духовного или ученого содержания (прим. к 1025 ст. т. 10 ч. 1 по продолж. 1868 г.). Такова, по действующим у нас законами, имущественная правоспособность монашествующих властей и монахов монастырей не общежительных. Что же касается *общежительных* монастырей, то здесь во всей строгости выдерживается принцип монашеской нестяжательности: здесь никто не имеет ничего собственного; все у всех общее и все принадлежит монастырю (т. 9, ст. 894). Поэтому и настоятели общежительных монастырей не имеют завещательные права (т. 10 ч. 1 ст. 1187). 6) Духовным лицам, с пострижением их в монашество, прекращается

производство пенсии, заслуженной ими в военном или гражданском ведомстве (например, в качестве законоучителей или полковых священников, – т. 9, ст. 355). 7) Монахам запрещается торговля всякими товарами, кроме продажи собственных рукоделий, и то не иначе, как с дозволения своего начальства и посредством избранных престарелых братий (т. 9, ст. 358). 8) Монахи не могут принимать на сбережение ни чужих денег, ни каких-либо вещей, кроме книг религиозного содержания; в противном случае все принятое ими на хранение отбирается в монастырскую казну (ibid. ст. 360). 9) Монахи не могут вмешиваться ни в какие дела гражданские общественные или церковные, – например, не могут быть попечителями, опекунами, поверенными в делах, не касающихся их монастыря (халк. 3 и 4; т. 9, 359)[38] .

§ 67. Внутреннее устройство монастырей

Внутреннее административное устройство монашеских общин основано на принципе безусловного послушания младших старшим. Во главе монашеской общины стоят начальники или настоятели со званием строителей, игуменов и архимандритов. Власть их над простыми монахами имеет характер свободной отеческой власти (Инстр. монаст. благоч. § 12). Без согласия или, говоря языком монастырских уставов, без благословения настоятеля никто из братии не может ни начать какого бы то ни было дела, ни отлучиться из монастыря. Особенной строгостью отличается дисциплина монастырей общежительных. Здесь власть настоятеля над братией гораздо сосредоточеннее и крепче, нежели в не общежительных монастырях. Поэтому и принято за правило, чтобы в общежительных монастырях игумены избирались братией из своей среды и только утверждались Св. Синодом, по представлению епархиального архиерея (ук. Св. Синода 20 марта 1862 г.), тогда как настоятели не общежительных монастырей прямо назначаются духовным начальством: или архиереем, если монастырь епархиальный, или Св. Синодом, если монастырь ставропигиальный. В знатнейших монастырях, именно – в лаврах, которых у нас четыре (Троице-Сергиева, Александро-Невская, Киево-Печерская и Почаевская, последняя в Волынской губернии), подле настоятеля стоит, с правом совещательного голоса по всем монастырским делам, так называемый *учрежденный собор*, члены которого избираются из старшей монастырской братии. Как церковные установления, монастыри с их настоятелями находятся под властью местного епархиального архиерея, который назначает сюда настоятелей и наблюдает за монастырями через особых благочинных (халк. 4). Исключение из этого правила составляют только так называемые *ставропигиальные* монастыри, т. е. такие, которые состоят в непосредственном заведывании не местных архиереев, а центральной духовной власти (у нас – Св. Синода). Таких монастырей в России семь: четыре из них находятся в Москве (Ново-Спасский, Симонов, Донской и Заиконоспасский) и по одному в трех епархиях: в Московской – Ново-Иерусалимский, в Архангельской -Соловецкий и в Ярославской – Спасо-Яковлевский. Монастыри по их историческому значению и по штатам 1764 г. разделяются на три класса. К первому принадлежат четыре лавры и все ставропигиальные монастыри; ко второму классу – важнейшие из епархиальных монастырей; к третьему – все монастыри

общежительные и те из не общежительных, которые в 1761 г. получили низший оклад государственного жалованья. При единстве начал монашеской жизни, основанной на известных трех обетах, монастыри значительно разнятся между собой в частностях своих уставов, полученных ими от своих основателей. Эти разности относятся или к богослужению, или к трапезе и одежде и вообще к образу жизни и поведению монахов. Отсюда старая пословица: «в чужой монастырь со своим уставом не ходи».

§ 68. Церковное и социальное значение монашества

До Петра Великого русское правительство и общество видело в монашестве необходимый элемент церковной жизни, а в монастырях – места убежища от жизненных невзгод для отдельных лиц и божественную охрану всей Русской земли. Не таков был взгляд великого Преобразователя. Ценя главным образом одно материальное служение обществу и раздраженный упорной оппозицией, какую встречали все его преобразования в монашестве, он смотрел на монахов, как на людей, которые «поядают чужие труды» и от которых кроме того являются «забобоны, ереси и суеверия». Припоминая из истории, как Византия в последнее время своего существования имела около себя до 300 монастырей и не могла набрать 6000 солдат для своей обороны от турков, Петр в своем знаменитом «Объявлении» о монашестве 1724 г. замечает, что «Господь еще не лишил так благодати своей русских царей, как греческих, в не рассмотрении сего излишества». В силу такого взгляда, первой заботой Петра было сокращение числа монастырей и монахов. Дух. Регламент определил не строить новых монастырей без разрешения Св. Синода и Верховной Власти, малые монастыри сводить в один, а их церкви обращать в приходские; Св. Синоду вменено в обязанность искоренять старинное верование, будто без пострижения в монашество нельзя спастись и что по крайней мере перед смертью нужно непременно принять монашеское пострижение. Монастырскому приказу, в котором сосредоточено было управление вотчинными делами монастырей, поручено было для определения числа монашествующих составить монастырские штаты. При пострижении в монашество принято было за общее правило – наличного числа монахов и монахинь не увеличивать, постригать желающих только на убылые места. Но и то число монашествующих, какое найдено по переписи монастырей, признано слишком великим, и указом 1723 года предписано было вместо убылых монахов не постригать новых, а помещать на открывшиеся в монастырях вакансии инвалидов. Но так как эта мера клонилась уже, так сказать, к совершенному уничтожению монашества, то она вскоре была отменена или, точнее, заменена предписанием, чтобы пострижение в монашество совершалось по епархиям не иначе, как с разрешения Св. Синода. Чтобы монастыри «не поядали чужих трудов», как выражался Петр, он старался привлечь их к какому-нибудь роду общественного служения. Останавливаясь на этой мысли, «Объявление» о монашестве рассуждает,

что монашество существует: 1) для удовлетворения наклонности некоторых людей к религиозному уединению и 2) для приготовления избранных монахов к архиерейским и другим важным церковным должностям. Для последней цели предполагалось устроить при монастырях ученые братства и школы. Неученые монахи предназначались в монастырях на разные работы: столярную, иконописную и др., а монахини – для пряжи, вышивания и др. женских рукоделий. Кроме того, монастыри назначались к благотворительному служению обществу, обращались в богадельни, больницы и воспитательные дома. Законы Петра о сокращении числа монахов никогда не практиковались с такой настойчивостью, как при Анне Ивановне, в период бироновщины. Издан был новый указ – не постригать никого, кроме вдовых священнослужителей и отставных солдат, и велено переписать всех наличных монахов. Перепись открыла, что после Петра настоятели некоторых монастырей постригали в монахи не достигших законных лет, установленных Духов. Регламентом, мужей от живых жен, крестьян без увольнения от помещиков, даже беглых солдат. Всех таких монахов велено расстригать и отдавать в солдаты. Благодаря строгому разбору монахов и розыскам Тайной Канцелярии, дело дошло до того, что в 1740 г. Синод докладывал о совершенном оскудении монашества; в монастырях остались только старики, неспособные ни к церковному служению, ни к монастырским послушаниям, а в иных обителях и таких не оставалось; между тем монашество все еще продолжало умаляться «чрез разные случаи», так что Синод изъявлял опасение, как бы оно даже вовсе не исчезло в России. Все описанные строгости относительно монашества прекратились в правление набожной императрицы Елизаветы: в 1760 г. позволено постригать желающих из всех сословий, но с тем вместе по-прежнему продолжалась посылка в монастыри солдат, сумасшедших и малолетних преступников. Окончательно прекратилось все это только вместе с полной секуляризацией монастырских вотчин, что, как известно, совершилось в 1764 году. Назначив на содержание монастырей и определенного в них числа братии *штатное* жалование, равняющееся лишь *одной трети* всех доходов с отобранных у них вотчин, и удержав за собой $^{2}/_{3}$, правительство тем самым освобождало монастыри от лежавшей на них повинности перед государством и обществом. Можно было бы ожидать, что секулярицзация монастырских земель положит конец дальнейшему экономическому росту старых монастырей и возникновению новых; но на самом деле не вышло ни того ни другого. Старые монастыри продолжали жить славой своих

основателей и своей историей, как процентами с неотъемлемого духовного капитала, а новые стали возникать вслед за эпохой секуляризации. При самой Екатерине II учреждено 3 монастыря, в царствование Александра I-го – 4, при Николае I – 15, при Александре II с 1855 до 1869 г. – 81 монастырь, – словом, в продолжении менее чем ста лет 52 монастыря. Цифры эти, идущие все *crescendo,* весьма красноречивы. Они доказывают, что монастыри до *сих* пор составляют у нас общественную потребность. Заметим при этом, что из числа 52 монастырей новой России большая часть основана, как и прежде, частными лицами, которые не редко жертвовали на это дело все свое достояние. Были и такие случаи, что новые монастыри возникали по инициативе людей, которые, подобно Некрасовскому «дяде Власу», ничего не могли принести на пользу задуманного ими «святого дела», кроме своего личного труда и усердия, и, однако сбором доброхотных подаяний находили средства к устройству и достаточному обеспечению монастырей. Нередко то и другое дело принимают на себя целые городские и сельские общества. Правительство не только не препятствует теперь возникновению новых монастырей, но, где представляется нужным, само принимает участие и даже инициативу в этом деле. По Высочайшему утвержденному 9 мая 1881 г. определению Св. Синода, учреждение новых монастырей и общин в тех случаях, где на их содержание не испрашивается пособия от казны, предоставлено самому Св. Синоду. В Синоде же с 1865 года принято за общее правило разрешать сооружение новых монастырей на следующих условиях: 1) чтобы при этом с целями монашеской жизни соединялась и цель благотворительная или воспитательная и 2) чтобы монастыри устраивались не иначе, как *на началах общежития* (ук. св. Синода 25 Апр. 1865 г. и 22 Янв. 1870 г.). Такой тип нового русского православного монастыря уже сам собой обрисовался в большинстве монастырей, возникших в последней четверти прошлого столетия по инициативе отдельных лиц и целых обществ.

Какой же общий вывод мы должны сделать из всех этих фактов? Прежде всего, конечно, тот, что духовная сила, созидавшая древние наши монастыри, и теперь еще продолжает действовать. Само собой, что с изменившимися условиями народной жизни должны были измениться и способы исполнения монашеством своей жизненной социальной задачи. Но сама эта задача в сущности остается одна и та же. Она состоит в служении высшим нравственным идеалам христианства, которые указаны в Евангелии, конечно, не для того, чтобы они сделались когда-нибудь мертвой буквой. Если для отдельных личностей стремление к этим

идеалам составляет духовную необходимость, то для целого христианского общества появление таких личностей может служить только залогом непрерывного нравственного прогресса. Монашество, по своей идее, есть самоотверженный подвиг, совершаемый не только для удовлетворения личной нравственной потребности, но и на служение общему благу, ибо нравственный христианский закон обязывает каждого любить своего ближнего, как самого себя. С социальной точки зрения, монашество есть труд, организованный на началах и во имя христианской религии. Если обыкновенный человеческий труд, общим источником которого служит эгоизм, в конце концов ведет к увеличению суммы общего блага, то каких плодов для общества можно ожидать от самоотверженного труда, совершаемого во имя религии любви? Можно только желать, чтобы монашество стояло на высоте своего религиозно-социального призвания, но принципиально отрицать его значение, как необходимого и благодетельного жизненного фактора, было бы большим грехом и перед историей, и перед современной нам жизни христианского общества, по крайней мере русского, православного.

§ 69. Потеря монашеского состояния и ее последствия

Обеты монашеские даются однажды и навсегда; поэтому самовольное сложение с себя монашества и возвращение в мирское состояние составляет, с канонической точки зрения, столь же тяжкое преступление, как и свержение духовного сана (халк. 7). По византийским государственным законам, принятым в состав нашей Кормчей, монах, свергавший с себя свои обеты и одежды, был возвращаем в монастырь насильственно, а за повторение того же преступления обращался прямо в податное состояние (от нов. заповед. Иуст. 2-й грани гл. 1, -Кормч. ч. 2, л. 59 об.). По действующим у нас законам (9, 349) дозволяется, однако, просить о сложении монашеского сана, как и о сложении сана духовного. Но эта просьба исполняется только после безуспешного шестимесячного увещания просителя о сохранении обетов; увещание производится сначала через монастырского настоятеля и старшую братию, потом через особых духовных лиц по назначению местного архиерея и, наконец, в полном присутствии местной духовной консистории. Если увещания останутся безуспешными, то консистория постановляет о снятии монашества, и это постановление приводится в исполнение только с разрешения Св. Синода (Уст. Дух. Консист. 86). Уволенный таким образом из монашества возвращается в то состояние, к которому принадлежал по рождению, без возврата преимуществ чинов и отличий, какие могли быть приобретены им прежней службой до пострижения в монашество (9, 348). Равным образом, ему не возвращается и то имущество, которое он внес в монастырь или которое оставил в миру при своем пострижении (9, 356). Кроме того, он лишается навсегда права быть определенным на гражданскую службу и не может иметь жительства или приписаться к какому-либо обществу в той губернии, где был монахом, равно как и в обеих столицах, *во все то время*, в продолжении которого, по церковным правилам состоит под епитимией за свой поступок, т. е. в течение семи лет (9, 349, п. 3 и 4). Если монах лишается своего сана по приговору духовного суда за проступки и преступления, оскорбляющие монашеское звание, то ему уже навсегда запрещается въезд в столицы и приписка к городским или сельским обществам в той губернии, где был монахом, в исполнении чего с него берется подписка под опасением за нарушение оной быть сосланным в Сибирь на всегдашнее пребывание, без разрешения и там поступать на службу. С означенной подпиской он получает место жительства без прав состояния, принадлежащих ему по

рождению, по указанию гражданского начальства (9 ст. 349 п, 5 и б и ст. 350).

3. Миряне

§ 70. Права и обязанности мирян в церкви

Миряне образуют третье и самое многочисленное состояние в церкви. Мы уже видели, что это состояние установляется актами *крещения* для некрещенных и *присоединения к церкви* для правильно крещенных в другом христианском вероисповедании[39]. Тот и другой акт, то есть крещение и присоединение к церкви, сообщают субъекту общую церковную правоспособность или, так сказать, общее право гражданства в церковном союзе. Но в чем же именно состоит эта общая церковная правоспособность мирян? Какие *положительные* права дает человеку и какие обязанности налагает на него принадлежность к христианской церкви? Мы не будем говорить о тех правах, которые даются в сфере гражданского или морского права на основании религии, а только о чисто церковных правах и обязанностях, соединенных с званием члена церкви. Прежде всего нужно заметить, что по отношению к чисто религиозным благам, данным церкви для внутреннего освящения и усовершения человека, нет никакого преимущества лиц духовных перед мирянами: эти блага в равной мере открыты всем верующим во Христа, всем действительным членам церкви. Все различие между иерархией и мирянами в этой чисто религиозной сфере состоит только в том, что последние суть только *причастники* духовных благ, тогда как первая, по Божественному установлению является вместе с *тем* и *раздаятельницей* их. Впрочем, и здесь допускается одно важное исключение, именно: безусловная необходимость крещения для спасения всех и каждого вызвала в церкви правило, по которому, в случаях крайней нужды, когда на лицо нет священника, всякий мирянин, даже лицо женского пола (например, повивальная бабка) может совершать *действительным образом* крещение, если только этот акт будет совершен, как он совершается в самой церкви, то есть через троекратное погружение с произнесением известной формулы при каждом погружении. Акт крещения, таким образом совершенный, уже не повторяется (Номок. при Требн. ст. 202). Вообще, различие между священными и не священными лицами с безусловной необходимостью выступает только в сфере публичного богослужения (крещение же имеет значение акта частного): здесь мирянам запрещается не только совершать какие-либо священнодействия (трул. пр. 58, лаод. 26) но и входить внутрь алтаря, по крайней мере – главными (царскими) дверями (трул. 69), или прикасаться к престолу и к священным вещам и сосудам, находящимся на нем (лаод.

21). В других же сферах церковной жизни, в сфере церковного учения и управления, отношения между иерархией и мирянами, по началам православного церковного права, определяются в следующих положениях:

1) право *официального* учительства в церкви принадлежит, конечно, только иерархическим лицам (трул. 64). Но это не значит, что миряне не имеют никакого голоса в делах веры, как учит католическая церковь; напротив, так как религиозная вера есть достояние всех верующих, а не одной только иерархии, то отсюда следует, что миряне не только в праве, но и обязаны отвергать учение, несогласное с догматами церкви, хотя бы оно проповедовалось кем-либо из духовно-иерархических лиц. Эта мысль ясно выражена, во 1-х, в 15-м правиле константинопольского «двукратного» собора (861 г.) и, во 2-х, в послании восточных патриархов, писанном в 1848 году в ответ папе Пию IX на его предложение об унии. Вот что сказано в этом послании: «у нас ни патриархи, ни соборы никогда не могли ввести чего-нибудь нового в вере, потому что хранителем богопочитания у нас является все тело церкви, то есть весь народ, который всегда желает сохранить свою веру неизменной и согласной с верой отцов, как это испытали многие из пап и из латинствующих патриархов, попытки которых навязать унию всему народу оставались безуспешными». Вообще православная церковь не соединяет права религиозного учения с священным саном так, чтобы мирянин не мог ни в каком случае иметь этого права: светские лица с богословским образованием не только имеют право преподавать Закон Божий в народных училищах, но даже и произносить проповеди в церквях, с разрешения епархиального начальства.

2) в делах церковного управления участие мирян может правомерно обнаруживаться: а) в праве избрания кандидатов на все церковно-иерархические должности. В первые века христианства избрание на епископство и прочие церковные степени обыкновенно было делом *всей местной церковной общины* (то есть мирян и клира). Правда, уже в 4 столетии со стороны церковной иерархии началась оппозиция против народных выборов духовенства, которые, конечно, не обходились без злоупотреблений и беспорядков. Так, лаодикийский собор в 13 своем правиле запретил толпе *(* τούς ὄχλους, в латин. перев. turbos) совершать избрания лиц, поставляемых на священство. Тем не менее и после требовалось, чтобы избираемые на церковно-иерархические степени получали одобрительное свидетельство от местной церковной общины (Феоф. пр. 7), и чтобы никто не был поставляем в духовные пастыри без

воли народа. Выборное начало действовало и в древней русской церкви до эпохи утверждения московского единодержавия, когда избрание в архиереи стало делом высшей церковной иерархии и государей; но право избрания или, по крайней мере, рекомендации на священнослужительские места в приходских церквах и теперь не отнято у прихожан (в единоверческих церквах иначе и не бывает). б) миряне бесспорно имеют правомерное участие в управлении церковным имуществом. Представителем мирян в этом отношении, по нашим церковным законам, является *церковный староста,* избираемый прихожанами из своей среды на три года, в) для содействия церковным целям вообще (каковы: благотворительность, религиозное образование, попечение о храмах, о бедных прихожанах и т. д.) могут составляться из мирян разные общества под именем *братств, приходских попечительств* и т. п., действующих с большей или меньшей автономией. Вообще участие мирского элемента в церковных делах бывает тем шире и энергичнее, чем более общество имеет инициативы в осуществлении своих собственных чисто социальных интересов.

Показав, в чем состоят или, по крайней мере, могут и должны состоять права мирян в церковном союзе, мы определим теперь *непременные* обязанности лиц этого состояния, имеющие церковно-юридический характер и необходимые *для внешнего заявления* принадлежности к церковному обществу. Сюда относятся: 1) обязанность каждого члена церкви содержать веру христианскую так, как она содержится церковью. Обязательство к этому дается каждым при крещении или при переходе в церковь из другого христианского вероисповедания: в первом случае крещаемый сам или его восприемник обязан прочитать *символ веры;* то же требуется и от обращающегося в православие. Отсюда можно сказать, что знание символа веры составляет необходимый минимум обязанностей простого члена церкви по отношению к своему вероисповеданию. Сознательное уклонение от этого вероисповедания, соединенное при том с упорным отвержением авторитета церкви, как непогрешимой учительницы веры, составляет преступление *ереси.* 2) Обязанность каждого члена православной церкви по крайней мере один раз в год приступать к исповеди и причащению, налагаемая у нас не только церковными законами, но и государственными по отношению к православным подданным. 3) обязанность христианских родителей крестить детей в церкви своего вероисповедания и воспитывать их в этом же вероисповедании, а по достижении ими определенного в церковных законах возраста (семилетнего) приводить их на

исповедь и причащение (Номок. при Требн. ст. 68, 191); эта обязанность налагается и государственными законами (т. 14 о пред. и прес. прест. ст. 23–26). Все эти обязанности имеют не только нравственный, но и юридический характер; выполнение их необходимо, как внешнее доказательство принадлежности к церковному обществу.

§ 71. Потеря церковной правоспособности

Прекращается общая церковная правоспособность, во 1-х, *смертью,* во 2-х, *отпадением от церкви* в другое христианское или нехристианское вероисповедание и, в 3-х, церковной *анафемой.* Нужно заметить, что два последние вида потери церковной правоспособности не имеют безусловного значения: как добровольно отпадший от церкви, так и отверженный или преданный анафеме самой церковью за какие-либо тяжк*ие* преступления против закона Божия, в случае раскаяния, снова принимаются в церковь, и притом без повторения над ними крещения, а только после исполнения наложенной на них церковной епитимьи. Само собой, что перемена вероисповедания с церковной точки зрения есть тяжкое преступление; поэтому в церковном праве не может быть и речи о каком-либо формальном акте, который служил бы способом для действительного выхода из церкви и перехода в другое вероисповедание. Такой акт может быть установлен только государством, безразлично относящимся к церкви. Но в государствах конфессиональных, каково русское, перемена вероисповедания запрещается и государственными законами. Наш уголовный закон смотрит на перемену православного вероисповедания совершенно с канонической точки зрения, видя в этом одно из самых тяжких преступлений против веры. Впрочем, уголовному наказанию подвергаются только совратители православных в другое вероисповедание, а не сами совращенные: последние рассматриваются только как заблуждающиеся. Поэтому относительно таких лиц принимаются только такие меры, которые направлены к тому, чтобы привести их в раскаяние, то есть воссоединить с церковью, и чтобы, с другой стороны, устранить от их влияния лиц, которые находятся под их властью. Таким образом, все отпадшие от православия отдаются в распоряжение духовного начальства для увещания и в случае упорства подвергаются заключению в монастырь (в особенности – в знаменитый Спасо-Евфимиев), где могут оставаться и на всю жизнь, если не обратятся в православие снова.

Отделение второе: Церковное правительство (hierarchia jurisdictionis)

§ 72. Общие положения

Правительственная власть в церкви связана с высшей степенью иерархии в порядке рукоположения – с епископской. Епископы суть преемники той духовной власти, какою Христос облек своих Апостолов, и которая состоит в трояком полномочии в праве религиозного учения, в праве совершения религиозных актов или священнодействий, необходимых для сообщения верующим даров божественной благодати, и – наконец – в праве управления обществом верующих. Но так как Апостолы получили это троякое полномочие от Христа не порознь; а все вместе и в равной мере, так и полнота церковной власти заключается только во всем епископате, от которого власть эта и переходит к отдельным его членам. Отсюда само собой следует, что все епископы в равной мере управомочены к управлению *всей* церковью и в этом отношении составляют одну высшую степень вселенской церковной иерархии, над которой возвышается только Невидимый Глава церкви – ее Божественный Основатель. Но это равенство епископов и их право на равномерное участие в управлении всей церковью проявляется только на вселенских соборах – *чрезвычайных* представительствах всей церковной иерархии, о которых у нас будет речь дальше. Обыкновенная же форма церковного управления состоит в том, что вся территория церкви разделяется на несколько отдельных или поместных церквей, управляемых известной частью вселенского епископата, а эти поместные или частные церкви, в свою очередь, подразделяются на известное число епархий, поручаемых уже отдельным епископам. Такое расчленение единой вселенской церкви Христовой на несколько отдельных поместных церквей есть необходимый результат различия народов, составляющих ее тело и отличающихся один от другого языком, национальным характером и складом своей социальной жизни. Уже в сам день рождения церкви, в день первой Пятидесятницы свыше была указана необходимость разделения духовного царства Христова на несколько органически связанных частей. Апостолы получили чудесный дар говорить на разных языках и каждый из них понес проповедь Евангелия к тому народу, язык которого стал для него своим. Образование поместных, или национальных церквей завершилось уже к концу апостольского периода церковной истории, то есть к концу первого столетия христианской эры. Каждая такая церковь получила от своего основателя – Апостола свою национальную иерархию в лице епископов, обязанных управлять своей

церковью сообща. Для этого, конечно, необходимо было установление одного высшего административного органа, которому бы подчинялись отдельные епископы в делах по управлению всей поместной церковью. Уже 34 ап. правило предписывает, чтобы епископы каждого народа *(* ἐκάστον ἔθνους) знали *первого* между ними (а первыми обыкновенно признавались епископы *тех* городов, которые служили для апостолов станциями их миссионерской деятельности), признавали его своим главой и ничего превышающего их власть не делали бы без его ведома; но – продолжает правило – и этот первенствующей не должен ничего делать без ведома всех остальных. Если данная национальная и вообще поместная церковь постоянно получала всю свою иерархию от самой себя, а не от другой церкви, то она делалась и признавалась *автокефальной,* то есть самостоятельной, независимой ни от какой другой церкви. Таким образом, высшая правительственная власть в каждой поместной автокефальной церкви принадлежит старшему из ее епископов, действующему постоянно в союзе с остальными епископами, другими словами – *собору*, или всей иерархии данной церкви с первенствующим епископом во главе, который может называться митрополитом, экзархом, патриархом и т. д. Минимум епископов, необходимый для образования и продолжения иерархии поместной церкви, должен быть три, то есть ровно столько, сколько требуют каноны для рукоположения епископа в случае открывшейся вакансии на епископскую кафедру (ап. пр. 1). Из всего сказанного о составе церковного правительства в каждой поместной автокефальной церкви открывается, что в этот состав необходимо входит два элемента: *общецерковный* и *местный*. Первый заключается в *епископах,* как преемниках и продолжателях власти апостольской; а местный может состоят из *разных органов центрального управления* – единоличных (епископов с высшей административной властью, не составляющей, впрочем, особой степени священства и не требующей особого рукоположения) или коллегиальных (таковы повременные или постоянные соборы епископов данной автокефальной церкви). Перейдем к рассмотрению того и другого элемента в составе правительственной церковной иерархии вообще, и в пределах русской империи – в особенности.

1. Епархиальные епископы или архиереи

§ 73. Порядок избрания и поставления епископов

Епархиальный архиерей есть такой член церковной иерархии, управлению которого вверяется определенная часть данной автокефальной церкви, называемая *епархией* или, по Западной терминологии, *диоцезом.* В пределах епархии архиерей действует той властью, какая принадлежит ему, как преемнику власти апостольской. Власть эту он получает от всего епископата данной поместной церкви или от того высшего церковно-правительственного органа, который правомерно представляет всю местную церковную иерархию. Порядок избрания и постановления на вакантные епископские кафедры по древним канонам, изображающим собственно церковные порядки византийской империи, был следующий. В город, куда нужно было поставить епископа, собирались все епископы данного церковного округа, по приглашению главного из них -митрополита. Те, которые не могли явиться на выборы, должны были прислать митрополиту особые грамоты (повольные) с изъявлением своего согласия на решение собравшихся (1 всел. 4; антиох. 19, 7 всел. 3). Само избрание происходило в присутствии местного клира и народа, которым предоставлялось право выставлять своих кандидатов и свидетельствовать об их достоинстве. Собор испытывал этих кандидатов и, хотя мог не утвердить народного выбора, но ни в каком случае не должен был поставлять епископа, неугодного местной церковной общине: nullis invitis detur episcopus – вот то правило, которого неизменно держалась древняя церковь на западе и на востоке. Впрочем, с 4 столетия (с эпохи признания церкви государством) указанное участие народа в избрании епископов ограничено было в пользу высшего церковного и гражданского правительства. Так, уже лаодикийский собор подтвердив в одном из своих правил (12), чтобы епископы избирались по суду митрополитов с окрестными епископами, вслед затем прямо устранял от участия в этом деле народную толпу *(* ὄχλους, пр. 13). Но устранение толпы от участия в этом деле не означало еще устранения мирского элемента вообще от участия в выборе епископов. В важнейших городах византийской империи, особенно в столицах, избрание епископов совершалось с согласия и нередко по прямому указанию императора. Однако, церковные соборы в своих постановлениях не раз повторяли, что избрание епископа, совершенное исключительно и непосредственно светской властью, помимо или с принуждением духовной, недействительно (ап. пр. 30; 7 всел. 3). В провинциальных городах в избрании епископов участвовали,

вместо всего народа, только знатнейшие граждане и местные городские власти. Так было постановлено в 137 новелле императора Юстиниана, которая принята в греческий церковный номоканон (см. толк. Вальсамона на 23 гл. 1-го титула номоканона) и действовала в византийской империи до самого ее падения. Утверждение избранных епископов принадлежало митрополитам, которые вместе со своим собором совершали и их рукоположение. Избранный в митрополиты получал утверждение и рукоположение от патриарха, патриархов избирал их синод, а утверждение синодального избрания было делом самих императоров. У нас, по Духовному Регламенту Петра Великого (ч. 3, ст. 7), кандидаты на епископство, в числе трех, набираются Св. Синодом, и список их представляется на усмотрение Государя, который обыкновенно утверждает того, кто стоит на первом месте.

От избранного на епископство наши церковные правила требуют, во 1-х, *исповедания веры* и, во 2-х, *клятвенного обещания* соблюдать церковные предания, каноны соборов и отцов церкви, охранять мир церкви, управлять своей паствой в духе евангельской кротости и оказывать послушание высшей духовной власти в церкви (у нас в настоящее время Св. Синоду). Форма клятвенного обещания, произносимого русскими архиереями перед их рукоположением, издана была, при Петре Великом в 1716 году. Она составлена, говоря вообще, по образцу греческой епископской присяги, но с разными отступлениями от этого образца и с дополнениями в духе церковных преобразований Петра Великого, состоящими в обещании: 1) никого не предавать анафеме и не отлучать от церкви по каким-либо личным побуждениям; 2) с отпадшими от церкви поступать кротко, миролюбиво и благоразумно; 3) монахов держать во всей строгости положенных для них законов; 4) церквей не строить по епархии сверх нужды, а равно не ставить и церковнослужителей сверх потребы; 5) ежегодно или, до крайней мере, через год обозревать свою епархию; 6) мертвых тел, формально не освидетельствованных, не выдавать за святые мощи; 7) притворно беснующихся (кликуш) не только наказывать духовными мерами, но и предавать гражданской власти; 8) не допускать вымышленных чудес от икон, колодцев и т. п. и 9) ни в какие мирские дела не вмешиваться. Кроме этих пунктов, к тому же клятвенному обещанию присоединена еще общая государственная присяга на верноподданническое служение Самодержавной Власти и повиновение всем исходящим от нее законам.

Касательно самого рукоположения в епископы соблюдается то основное апостольское правило, чтобы это рукоположение совершалось

собором епископов, по крайней мере – трех и уже ни в каком случае не меньше двух (ан. 1). Рукоположение в епископы, совершенное одним епископом, хотя бы и с высшей правительственной властью (например, патриархом) признается ничтожным, недействительным. Основание этого правила заключается в том, что так как все епископы по правам духовной власти равны между собой, то один епископ, конечно, не может рукоположить другого, равный – равного; а так как рукоположение есть акт высшей власти, то оно и может быть действительным образом совершено только собором, составляющим по отношению к отдельному епископу высший церковно-правительственный орган. Далее, лицо, рукоположенное в епископы, уже не может быть низведено на низшую церковно-иерархическую степень (например, в священники) даже и за какую-либо каноническую вину, ибо в последнем случае он должен быть лишен и священства, а низведение епископа в ряд пресвитеров без вины 4 вселенский собор в 29-м своем правиле называет «святотатством» *(* ἱεροσυλία). Прекрасно объясняет это выражение Зонара: «несправедливое лишение архиерейства есть похищение его; и виновный в этом похищает не какую-либо священную *вещь*, а нечто большее и важнейшее – самого *освящающего*».

§ 74. Содержание епископской власти

Епископ в пределах своей епархии действует той троякой властью, которая принадлежит ему, как преемнику Апостолов. Таким образом, он есть: 1) главный *учитель веры* в пределах своей епархии. В первые времена христианства, когда пределы епархии обыкновенно ограничивались одним городом и принадлежащими к нему селениями, право публичного проповедования в церковных собраниях принадлежало исключительно епископам. Теперь же, особенно в русской земле, где пределы епархии весьма обширны, епископ обязан только, по церковным правилам, лично проповедовать в церкви как можно чаще и заботиться о том, чтобы евангельская проповедь в церквях его епархии не умолкала (ап. 58; трул. 19). Вообще, он обязан наблюдать за религиозным просвещением народа в своей епархии. Поэтому ему подчинены все специально-богословские и духовно-учебные заведения в епархии (духовные училища, семинарии и академии); ему же принадлежит высший контроль за преподаванием Закона Божья во всех светских учебных заведениях; наконец, епархиальному архиерею подчинены и все церковно-приходские школы: от архиерея зависит открытие и закрытие этих школ, утверждение в должности и увольнение законоучителей, учителей и учительниц и т. д.; для обсуждения вопросов по церковно-приходским школам в епархии архиерей имеет под своим начальством епархиальный училищный совет из духовных и светских лиц, преданных делу народного образования и близко знакомых с бытом и духовными потребностями населения. Наконец, на архиерее лежит обязанность принимать все зависящие от него меры против возникающих в епархии религиозных заблуждений, призывая, в случаях нужды, на помощь и светскую власть. 2) Епископ есть *первосвященник* в своей епархии. Он имеет власть совершать все религиозно-богослужебные акты, и только обычай запрещает ему, как монаху, венчать браки. Некоторые же священнодействия исключительно только и могут быть совершаемы архиереями, а не простыми священниками, почему и называются pontificalia. Сюда принадлежат: а) рукоположение на священно и церковно-служительские степени, б) освящение новосозданных церквей или, по крайней мере, антиминсов для них с мощами (7 всел. 7 в конце), в) освящение св. мира для совершения таинства миропомазания (карф. 6) и г) разрешение публично кающихся (там же). Наконец 3) епископ есть главный *правитель* церковных дел в своей епархии. От него зависит назначение на все церковно-епархиальные

должности и увольнение от этих должностей; ему же подсудно все православное население епархии в делах брачных и других, относящихся к духовному ведомству. Эта общая зависимость населения епархии в духовных и брачных делах от архиерея весьма энергично выражена в Духовном Регламенте, где мы читаем: «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» (Дух. Реглам. ч. 2, п. 10). Но все важнейшие церковные дела по епархии (открытие новых приходов и упразднение старых, учреждение новых монастырей, некоторые случаи развода и т. д.) епископ решает не своей только властью, а обязан, по действующими законам, представлять на решение высшей власти в данной автокефальной церкви (у нас Св. Синоду).

§ 75. Отличия епископского сана

Сообразно высокому значению своего сана и служения в церкви, епископы имеют и в самой церкви, и в государстве разные отличия и преимущества. К церковным отличиям (insignia) епископского сана относятся: 1) пастырский жезл, или *посох* – символ духовной власти над пасомыми; 2) *митра*, или венец, носимый ими по образцу первосвященников ветхого завета; 3) так называемый *омофор*, нечто в виде шарфа, носимого на плечах и всегда сделанного из овечьей волны, хотя и покрытой золотой или серебряной парчой, – символ той заблудшей овцы, которую Добрый Пастырь, отыскав в горах, возложил на свои рамена (плечи) и принес в свое стадо; 4) особое священное изображение, носимое на груди и называемое *панагией;* 5) *кафедра*, или трон, стоящий в алтаре на так называемом *горнем* месте, то есть у восточной стены; 6) *изображение орла*, парящего над городом, полагаемое под ноги архиерею в знак высоты его сана; 7) *возношение* его *имени* во всех церквях епархии при богослужении. Кроме того, наши епархиальные архиереи, имеющие титул митрополитов, отличаются от прочих белым клобуком с нашитым на нем брильянтовым крестом. Последний дается из Кабинета Его Величества и другим архиереям – на черный клобук.

Канонический титул епископов, употребляемый посторонними лицами в обращении к ним: «преосвященный», «архипастырь», «владыка» (митрополиты и архиепископы титулуются: «высокопреосвященный»), а сами они подписываются: «Божией милостью имярек, смиренный епископ (архиепископ, митрополит) такой-то (называются по главному епархиальному городу и одному из уездных, например, митрополит Московский и Коломенский).

Христианские правительства предоставляют также архиереям, как высшим духовным сановникам, разные отличая и в сфере государственной. Так, у нас к церковной иерархии применена государственная табель о рангах, и архиереи все поставлены в первых трех классах. Они награждаются также, со времени императора Павла I, высшими орденами, за исключением только тех, которые приняты от царства Польского (св. Станислава и Великого Орла). Но эти ордена, по позднейшему Высочайшему повелению, архиереи могут носить только вне церкви на рясах, а не в церкви во время богослужения и на священных облачениях.

§ 76. Ограничения епископской власти

Так как все епископы по правам рукоположения равны между собою, отличаясь во взаимных отношениях лишь некоторыми *преимуществами чести* одних перед другими, то отсюда следует, что каждый епископ в пределах своей епархии действует своей духовной властью исключительно. Это, конечно, есть необходимое требование церковного порядка. Отсюда вытекают канонические запрещения епископам: проповедовать в чужой епархии (6 всел. 20), совершать там рукоположения клириков без согласия местного епископа, или в своей епархии рукополагать чужого клирика без увольнения от его епископа (анк. 13; сард. 15), присваивать себе приходы, принадлежащее другой епархии (халк. 17), вообще делать какие бы то ни было распоряжения вне пределов своей епархии (ефес. 8, антиох. 9, карф. 64, 67 и др.). С другой стороны, так как отдельные епархии, с епископами во главе, суть только органические части одной автокефальной церкви, то, по требованию порядка в целом церковном организме, необходимо вытекают следующие ограничения епископской власти по епархиальному управлению: 1) каждый епископ обязан признавать в своей епархии действительность правомерных актов и распоряжений, совершенных другим епископом в своей епархии; таким образом, напр., ни один епархиальный архиерей не может принимать в церковное общение отлученных или разрешать запрещенных своим архиереем (апос. 16, 32 антиох. 6); 2) без дозволения высшей церковной власти он не может ни перейти в другую епархию (ап. 14, 35; 1 всел. 15; 2 всел. 4 и др.), ни даже перенести кафедру из одного города своей епархии в другой (каре. 82), ни отлучаться из епархии на продолжительное время (каре. 32), ни самовольно отказаться от управления и удалиться на покой (апост. 81, Двукр. 14; кан. посл. 3 всел. соб., помещ. в конце его прав.). В знак своей зависимости от органов высшей церковной власти, епископы обязаны возносить имя этой церковной власти, у нас Св. Синода, при всех богослужениях, ими совершаемых, как прежде возносилось, а в греческой церкви и теперь возносится имя митрополитов и патриархов. Вообще, в видах предупреждения разных неправильностей или злоупотреблений в епархиальном управлении, у нас принято за правило, чтобы епархиальные архиереи даже в пределах своего канонического полномочия не совершали ничего важного, не испросив предварительного разрешения или утверждения Св. Синода. Без этого, напр., ни один архиерей не может у

нас никого публично отлучить от церкви.

§ 77. Вспомогательные лица и учреждения по епархиальному управ- лению

Власть епархиального архиерея по своему содержанию (а у нас и по пространству своего действия) так обширна, что по необходимости нуждается в разных вспомогательных органах и учреждениях по управлению епархий.

Помощниками епархиального епископа, как *учителя* и *первосвященника*, являются *приходские священники*. Они стоят во главе церковной общины, называемой *приходом* (по-гречески παροικία). Так называются основные церковные единицы, из которых слагается епархия и которые имеют центром местный храм, или церковь, точно так же, как средоточием епархии служит кафедральный собор архиерея. Приходские священники суть делегаты духовной власти епископа, которым поручаются приходы с их храмами и населением для совершения здесь богослужебных актов и вообще для религиозно-христианского назидания прихожан (cura animarum). Видимым знаком и формальным актом этой делегации служит так называемая *ставленая грамота*, выдаваемая архиереем, за его подписью, каждому вновь рукоположенному священнику с точным обозначением порученной ему приходской церкви и с кратким указанием обязанностей его служения при этой церкви. Эту грамоту местный благочинный должен прочитать в той приходской церкви, куда определен новопоставленный священник и, таким образом, ввести его в должность (Инстр. благоч. § 36). Затем эта грамота полагается на хранение в церковном архиве или в ризнице, а по смерти священника отсылается в духовную консисторию надорванная (чтобы не попала к раскольникам поповщинского толка).

Духовная власть священника в приходе точно так же есть власть исключительная, как и архиерея в епархии, так что помимо его ни посторонний священник не имеет права совершать здесь какие-либо требы и богослужебные акты, ни прихожане не должны обращаться за этими требами к постороннему причту. Только в случае нужды (например, если бы представилась необходимость напутствовать больного, близкого к смерти, или безотлагательно крестить младенца в опасности за его жизнь, а местного священника нет на лицо) соседние приходские священники не в праве отказаться от совершения требы (Уст. Дух. Конс. ст. 97; Инстр. благ. ст. 32, 41). Но и в этом случае священник, совершивший, напр., крещение младенца другого прихода, записав эту требу в метрику своей

церкви, обязан выдать лицу, для которого треба совершена, письменное свидетельство о том, под каким числом и номером записана треба в метрике, и это свидетельство доставляется прихожанами своему причту для хранения при церковных актах (Уст. Дух. Консист. ст. 98.).

Пределы приходов у нас установились большей частью историческим путем, а не административными распорядками; изменять эти пределы не дозволяется не только прихожанам, но и самим епархиальным архиереям, так как это повело бы к расстройству приходов и замешательству в церковных актах. На учреждение новых приходов и упразднение прежних епархиальные начальства должны испрашивать разрешение Св. Синода (Уст. Дух. Кон. ст. 92).

Труд священника, как приходского пастыря, разделяют низшие клирики, составляющие вместе с ним церковный причт. Низшие члены причта имеют участие не только в совершении общественного церковного богослужения, но и во всех частных требах, в особенности тех, которые записываются в метрические книги. Поэтому верное и исправное ведение метрик лежит на общей и нераздельной ответственности всех членов причта, а не одного священника (т. 9 ст. 1571). Равным образом, в распоряжении церковным имуществом и другими делами церкви, лежащими на обязанности всего причта, диаконы и причетники имеют право подавать свой голос и за неправильные распоряжения подвергаются ответственности наравне со священником (Инстр. Благоч. ст. 40 и 43).

Священник, как настоятель церкви, есть ближайший начальник над прочими членами причта. Последние обязаны ему повиноваться и не могут без его ведома никуда отлучаться от своей церкви далее 25-ти верст (Инстр. Благ. 31). Священник может даже делать им выговор наедине или при свидетелях, а причетников штрафовать земными поклонами в церкви, записывать все случаи их ослушания и неисправности по службе в особую тетрадь, выдаваемую от благочинного, и показывать ее последнему при визитациях (там же, ст. 25 и 27).

Число членов приходского причта, существующее издавна или определенное особым постановлением, называется у нас *штатом*. Сверхштатные назначения священно- и церковно-служителей к приходским церквям запрещаются церковными законами (Уст. Дух. Конс. ст. 71). Обычный комплект причта состоит из одного священника, диакона и двух причетников (в звании псаломщика и пономаря). Так было в большинстве приходских церквей по епархиям до 1869 года. Но в указанном году, в видах улучшения материального быта нашего приходского духовенства, введены были в большинстве епархий штаты

приходских церквей с назначением жалованья из казны только двум членам причта: священнику и псаломщику. Так как штатное жалованье по состоянию средств государственного казначейства не могло быть назначено причтам всех церквей даже на двух членов причта, то оказалось необходимым для проведения этой меры с указанной целью значительно сократить число приходских церквей и самых приходов, разделив церкви на самостоятельные и приписные. Понятно, что эта мера была встречена весьма не сочувственно не только духовенством, но и народом. Поэтому в 1885 году Высочайше утвержденным 16 февраля определением Св. Синода описанная мера была отменена, и епархиальным архиереям предоставлено, по просьбе прихожан, восстанавливать упраздненные приходы так, чтобы причт восстановленных приходов, имеющих менее 700 душ мужского пола, состоял из священника и псаломщика, как положено было в штатах 1869 года, а в приходах, имеющих более 700 душ, из священника, диакона и псаломщика.

В помощь епископу, как епархиальному *правителю*, существуют у нас следующие должностные лица и учреждения:

а) *благочинные* – органы церковно-полицейской власти архиерея. В старину они назывались *поповскими старостами* обязанности, которых определены были в Соборном Уложении 1551 года (в Стоглаве), потом в особой инструкции 1699 года, изданной патриархом Адрианом. Адриановская инструкция в 1775 году исправлена Московским митрополитом Платоном и в этой редакции издается от лица Св. Синода до настоящего времени. По общему правилу, благочинный избирается непосредственно епархиальным архиереем (Уст. Дух. Конс. 63). Правда, в царствование Александра II была попытка предоставить выбор благочинных самому духовенству, но теперь обратились к старому порядку (Уст. Дух. Конс. 67). Наблюдению благочинного поручается от 10 до 15 церквей с их причтами, что и составляет благочиннический округ – в настоящее время первое *административное* деление епархии. Если в ведении благочинного находится более 15 церквей, и притом на большом расстоянии одна от другой, то ему даются помощники. Благочинный обязан объезжать свой округ дважды в год и за каждое полугодие рапортовать архиерею о состоянии вверенных ему церквей (Инстр.Благ. 45, 47). Власть благочинного простирается не только на причты церквей его округа, но и на прихожан этих церквей. Относительно членов причта Инструкция предписывает благочинным наблюдать, чтобы духовенство вело себя сообразно с достоинством своего звания, непопустительно исполняло свои обязанности, в особенности по совершенно

богослужения и треб, по распоряжению церковными имуществом и по ведению церковных актов, в особенности метрических книг. О всех неисправностях в том или другом отношении благочинный должен немедленно доносить архиерею (Инстр. Бл. ст. 7, 11 и 12). За маловажные проступки по должности благочинный имеет власть сам делать внушения священникам, а диаконов и причетников штрафовать поклонами в церкви (там же, ст. 49). По окончании года благочинный представляет архиерею так называемые клировые ведомости о церквах, причтах и приходах своего округа с отметкой о поведении и исправности каждого члена причта (Уст. Дух. Конс. ст. 87). Относительно прихожан церквей своего округа благочинный имеет не только церковно-полицейскую власть, но и прокурорскую. Так, в случае появления в каком-либо приходе лжеучителей, ханжей, кликуш, зачинщиков суеверных действий у часовен и колодцев, благочинный обязан сначала принять меры увещевания заблуждающихся, а в случае безуспешности этих мер дать знать об указанных явлениях в народной жизни прокурорскому надзору.

Для наблюдения за монашествующим духовенством в епархиях назначаются особые *благочинные монастырей*. Они избираются из монастырских настоятелей самими архиереями. Смотря по числу и расстоянию монастырей, в епархии может быть один, два или более монастырских благочинных. Главные предметы надзора этих благочинных – монастырское богослужение, нравственность и хозяйство. Надзор за женскими монастырями или поручается благочинному монастырей мужских, или, если есть удобность, избирается для этого смотрительница благочиния из игумений. Инструкция благочинным монастырей составлена применительно к инструкции благочинным церквей приходских.

б) По управлению всей епархией наши архиереи имеют вспомогательные учреждения, известные под именем *Духовных Консисторий*. Древние канонические правила требуют от всякого епископа, чтобы он без предварительного совещания со своим *пресвитерием*, т. е. коллегией пресвитеров, не поставлял клириков, не распоряжался церковным имуществом (карф. 42, халк. 26) и не решал судебных дел (халк. 9). В различных формах и под разными названиями этот пресвитерий постоянно существовал как во всей восточной, так в частности и в русской церкви. Нынешнее название Духовной Консистории дано всеми коллегиальным учреждениям по епархиальному управлению при Елизавете Петровне (указ 9 июня 1744 года), а действующий ныне Устав Духовной Консистории издан 27 марта 1841 года и пересмотрен в

1883 году. По этому уставу Консистория есть присутственное место, через которое, под непосредственным начальством епархиального архиерея, производится управление и духовный суд в каждой епархии; функции ее, таким образом, и судебные и административные. Вместе с епархиальным архиереем Консистория состоит в ведении Св. Синода и от него получает указы по текущими делами (Уст. Дух. Конс. ст. 2). Присутствие консистории составляется из 5, 6, 7 и более членов, смотря по числу духовенства и православного населения в данной епархии. Члены консистории избираются из архимандритов, игуменов, монахов, протоиереев и священников, заслуживающих особого доверия по своей образованности, опытности и добросовестности, и утверждаются в своей должности, по представлению архиерея, Св. Синодом таким же порядком и увольняются (Уст. Дух. Конс. ст. 278, 280). Впрочем, епархиальному архиерею предоставляется право устранять членов Консистории от присутствия по делу, к которому сам член прикосновен или от которого законно отводится подсудимым; равными образом, епархиальный архиерей может удалить члена консистории, подвергшегося ответственности по какому-либо важному обвинению, до окончания дела о нем (Уст. Дух. Конс. ст. 281, п. 1 и 2). Для производства дел консистория имеет определенную особыми штатом канцелярию, под начальством секретаря, который определяется Синодом, по предложению синодального обер-прокурора, и увольняется таким же, порядком (ст. 283 и 284). Этот секретарь, находясь под ближайшим начальством епархиального архиерея, состоит вместе с тем в непосредственном ведении синодального обер-прокурора, как блюстителя за исполнением законов по духовному ведомству, и обязан исполнять все его предписания (285).

По внешнему устройству присутствие консистории сходно с губернскими присутственными местами (ст. 288). Только относительно времени присутствия она имеет некоторые особенности, а именно: а) консисторские члены, сообразно своим священнослужительским обязанностям, собираются в присутствие только в первые *пять* дней недели, а в субботы лишь по особенной надобности; б) они вовсе не присутствуют в первую и последнюю неделю и каждую пятницу великого поста, потом от 24 до 29-го декабря и от 4 до 9 января включительно; по средам великого поста собрание бывает только после обедни. Но время занятий консисторской канцелярии определяется общими узаконениями и требованиями самих дел (ст. 288–293). Деятельность Консистории, как присутственного места, простирается на все дела епархиального управления и суда. Она составляет по этим делам

предварительные решения и представляет свои протоколы на утверждение епархиального архиерея, который сам присутствовать в консистории не обязан. В случае несогласия архиерея с мнением консистории, члены, просмотрев снова все обстоятельства дела, могут остаться при своем мнении, но это мнение само по себе не изменяет архиерейской резолюции, которая и приводится в исполнение (Уст. Дух. Кон. 329, 330)[40].

С 1823 г. при всех епархиях существуют особые благотворительные учреждения, называемые *Попечительствами о бедных духовного звания.* Цель этих учреждений, как видно из самого названия, состоит в оказании вспомоществований священно- и церковно-служителям, оставляющим должность за старостью или по болезни (Полож. § 1), а также вдовам и сиротам духовного звания. Попечительство составляют от 3 до 6 попечителей, избираемых из белого духовенства, в числе которых один должен быть из членов Консистории (§§ 10 и 11). Кроме действительных членов попечительства, оно имеет еще от 1 до 3 сотрудников в каждом уезде, избираемых из городского и сельского духовенства (§ 14). Предметы занятий Попечительства состоят – а) в заведывании суммами, поступающими в пользу бедных духовного звания из источников, указанных в Положении, именно: от сбора по книге благотворительных приношений, от кружечного сбора в церквях, от доходов кладбищенских и из штрафных денег, взыскиваемых по духовному ведомству; б) в собирании и поверке сведений о требующих пособия и в) в выдаче пособий тем, которые имеют действительную в нем нужду. Эти выдачи производятся не иначе, как по журналам попечительства, с утверждения епархиального архиерея (§ 40). По окончании года Попечительство составляет подробный отчет о всех доходах и расходах, которые вместе с приходо-расходной книгой представляется епархиальному архиерею и, по его поручению, ревизуется особым временным комитетом; затем препровождается в Св. Синод и публикуется в известность между благотворителями (§ 57).

Наконец, в помощь епархиальным архиереям по всем видам, принадлежащей им власти даются еще лица с архиерейским же саном, так называемые *епископы-викарии.* Уже в древней церкви мы встречаем, наряду с городскими или епархиальными епископами, епископов сельских, которые назывались «хорепископы» *(* ἐπίσκοποι τῆς χώρας). Они находились под властью городского епископа и с его согласия могли посвящать священников и других клириков к сельским церквам (ант. 10; Вас. Вел. 89). Но когда лаодикийский собор в своем 57 правиле запретил

поставлять епископов в незначительных селах или городах, звание хорепископов начало теряться и, наконец, совершенно исчезло. Следуя древним примерам и вместе сохраняя соборное правило, запрещающее поставлять епископов в малых городах и селах, русская церковь дает старейшим епархиальным архиереям (митрополитам и архиепископам), а также тем, епархии которых слишком обширны, епископов-викариев. Звание викарного архиерея стало употребляться у нас только со времени Петра Великого, но предположение об их учреждении высказано еще на Большом московском соборе 1667 года. Первый викарий дан был в 1708 году новгородскому архиепископу с титулом епископа карельского и ладожского. Затем, по учреждении Св. Синода, предположено было дать викариев всем присутствующим в нем архиереям (указ 12 июля 1726 г.), но этот проект вскоре был оставлен (ук. 26 сент. 1729 г.). Только в царствование Александра II сознана необходимость учреждения викариатств в большинстве наших епархий, из которых многие по своему пространству гораздо обширнее, чем губернии. Викарии обыкновенно титулуются по одному из уездных городов епархии. Они имеют право производить причетников в своем уезде, а по поручению епархиального архиерея поставлять и священнослужителей. Им не положено иметь ни особенных кафедральных соборов, ни штатов, ни консисторий (ук. 13 апреля 1793 года). В отсутствии епархиального архиерея или в случае его смерти, до назначения нового, викарий вступает в полное отправление его должности.

§ 78. Управление духовенства военного, придворного и служащего при посольствах

У нас существуют особые классы духовенства, которые стоят вне епархий, т. е. не принадлежат к духовенству епархиальному; таково именно духовенство *военное и придворное*. Военное духовенство появляется у нас со времени Петра Великого. При Петре оно выделялось в особый класс только во время войны, когда для надзора за духовенством, служившим в действующей армии, учреждена была должность *полевого обер-священника*. Обязанности и права его изложены были в 29 гл. Воинск. Устава (30 марта 1716 года), а потом в особой инструкции (28-го августа 1797 года). Что же касается мирного времени, то до конца прошлого столетия военное духовенство находилось в ведении епархиальных архиереев тех епархий, в которых стояли войска. Епархиальные архиереи, по представлению полковых командиров, определяли и увольняли полковых священников, судили их за проступки и преступления против должности и благочиния и пр. Но при Павле I учреждается при обер-священнике особое управление военным духовенством. Потом в 1816 году, при Александре I, из ведомства обер-священника армии и флота отчислено было духовенство гвардейских полков и подчинено ведомству особого, вновь учрежденного *обер-священника Главного Штаба и гвардии*, который соединял в своем лице и звание царского духовника. В 1858 году обер-священники переименованы *в главных священников*. До 1886 г. оба главные священника были непременными членами присутствия Св. Синода; но в настоящее время они в Синоде не присутствуют, и во главе всего военного духовенства стоит теперь духовный сановник, носящий титул *протопресвитера армии и флота*. Звание же царского духовника оставлено только за священником, управляющим придворным духовенством; он носит титул *протопресвитера Московского Благовещенского собора*, бывшего в московский период нашей истории главной дворцовой церковью. Оба эти протопресвитера, по своим административным правам, поставлены наряду с епархиальными архиереями (Указ 6 февраля 1853 года), другими словами: в отношении к подчиненному духовенству они являются высшей инстанцией во всех церковных делах и, зависят прямо от Синода, имеют с ним непосредственные сношения. Они избирают, перемещают и увольняют священников и вообще все духовенство военных и придворных церквей, наблюдают за ним через особых благочинных; но само собой, что эти два

священника, как носящие только пресвитерский сан, не могут рукополагать на священнослужительские степени к церквям, находящимся в их ведении, а обязаны представлять избранных ими лиц для рукоположения епархиальным архиереям. Военные и придворные священники могут совершать духовные требы только для лиц, состоящих в одном с ними ведомстве, но никак не могут совершать этих треб в приходах церквей епархиальных. Поэтому и метрические книги церквей военного и придворного ведомства представляются причтами церквей этого ведомства главным священникам, из канцелярии которых выдаются и метрические свидетельства лицам означенных ведомств.

Вне епархиального управления находятся также церкви заграничные и служащее при них духовенство, – впрочем, только церкви и духовенство тех мест, где существуют так называемые миссии заграничные, именно в Иерусалиме, Китае и Японии. Эти церкви и служащее при них духовенство прямо зависят от Синода. Что же касается духовенства, служащего при посольских церквах в Европе, то оно находится в ведении С.-Петербургского епархиального начальства. Священники, назначаемые к заграничным церквям, обыкновенно получают при их отправлении к этим церквям золотые наперсные кресты из Императорского Кабинета, которые обращаются им в награду, если они прослужат в своей должности не менее семи лет; в противном случае эти кресты возвращаются опять в Императорский Кабинет (Высочайше утвержд. опред. Св. Синода 1 мая 1820 г. – в Пол. собр. законов). Во время службы за границей нашему белому духовенству дозволяется постригать на голове волосы и при неофициальном появлении в публичных местах носить светское платье, но не надевать при этом наперсных крестов. Оклады заграничного духовенства, Высочайше утвержденные 22 ноября 1875 г., вносятся в смету Министерства Иностранных Дел.

2. Органы высшего управления в поместных автокефальных церквях

§ 79. Общее замечание о них

Каждая поместная автокефальная церковь, как особое целое, представляющее совокупность нескольких епископий, должна иметь внешние органы своего единства, через которые бы она 1) имела постоянные сношения с другими автокефальными церквами и 2) проявляла единство административная начала в своих собственных пределах. История церковного права представляет нам такие органы в двух видах: в виде епископов с высшей административной властью, действующих, впрочем, не единолично, а в общении с остальными епископами, и в виде епископских соборов – повременных или постоянных.

А. Епископы с высшей административной властью

§ 80. Митрополиты

Епископы с высшей административной властью являются в истории и в действующем праве с различными названиями, которым соответствуют и различные степени административной власти. Самое древнее и общее из таких названий – *митрополит.* Оно первоначально усвояемо было епископам важнейших городов греко-римской империи, откуда обыкновенно христианство распространялось по областям и провинциям, имевшим эти города своими административными центрами. Понятно, что христианские общины или церкви, получившие свое начало из этих центров, имели к ним постоянное тяготение, видели в них образец для себя, в особенности если церковь главного города была лично основана Апостолами. Отсюда естественно происходила известная зависимость провинциальных церквей от церкви главного города, как колонии (ecclesiae filiales) от митрополии. Поэтому и епископ главного города или митрополит получал некоторые преимущества чести и власти перед прочими провинциальными епископами. Объем этой власти так определяется в древних церковных канонах: 1) митрополит созывал провинциальных епископов на соборы для обсуждения общих церковных дел в своей области и сам председательствовал на этих соборах (ант. 16 и 20, халк. 19); 2) утверждал избираемых на вакантные епископские кафедры (1 всел. 4, 6; антиох. 19); 8) принимал жалобы на подчиненных епископов и назначал соборный суд над ними (халк. 9; ант. 14; карф. 28); 4) обозревал епархии подчиненных епископов (карф. 63); 5) вообще контролировал и утверждал своим согласием все важнейшие распоряжения епископов своей области (апост. 34; антиох. 9).

Но в тех же самых правилах указаны и границы митрополичьей власти, именно: 1) в делах, касающихся целой области, митрополит не мог решать ничего единолично, без согласия собора областных епископов (апост. 34, 74; ант. 9, 14); 2) он сам был избираем, поставляем и судим собором своих епископов (3 всел. 1; сард. 6); 3) мог действовать в епархии подчиненного ему епископа только как высший административный орган, но не как архиерей, именно – не мог здесь ни рукополагать, ни учить, ни совершать каких-либо архиерейских действий, разве только с согласия местного епископа (Кормч. гл. 58. Отв. Иоанна еп. китр. 3). Институт митрополии и власть митрополита, определяемая сейчас рассмотренными нами правилами, сохранились до настоящего времени в первоначальном виде своем только в шести автокефальных церквях православного востока:

1) в церкви румынского королевства (кафедра митрополита находится в Яссах); 2) в церкви Сербского королевства (кафедра в Белграде); 3) в сербских областях, принадлежащих Австрии; 4) в княжестве Черногорском; 5) на острове Кипре и 6) в церкви греческого королевства. В пределах четырех восточных патриархатов митрополиты большей частью не имеют подчиненных епископов. У нас в настоящее время звание митрополита есть только почетный титул, принадлежащий трем епархиальным архиереям: Киевскому, С.-Петербургскому и Московскому.

§ 81. Патриархи

Уже при первом христианском императоре Константине Великом, вследствие административного деления империи на префектуры, диоцезы и епархии, некоторые митрополиты, именно – те, кафедры которых находились в главных городах диоцезов, получили такие же преимущества перед прочими митрополитами, какими отличались эти последние от простых епископов. В отличие от других митрополитов, они получили и особые названия *архиепископов, экзархов* и наконец – *патриархов*. Уже 1-й вселенский собор в своем шестом правиле признал высшие административные права за епископами трех главных городов империи: Рима, Александрии (в Египте) и Антиохии (в Сирии), подчинивши их ведению целые диоцезы. Тот же собор предоставил епископу Иерусалима (Элии), как колыбели христианства, преимущество *чести* перед местным митрополитом (Кесарии Палестинской, – пр. 7). Еще большее преимущество чести предоставил 1-й константинопольский, второй вселенский собор (381 г.) епископу новой столицы империи – Константинополя, поставив его, по преимуществам чести, на первое место после римского епископа (пр. 3). Но эти преимущества чести для обоих названных иерархов (то есть Иерусалимского и константинопольского) мало-помалу обратились в преимущества власти перед обыкновенными митрополитами – для Иерусалимского путем обычая, а для константинопольского путем императорского законодательства. Так, законом императоров Гонория и Феодосия епископу новой столицы предоставлено было право принимать на окончательное решение спорные дела между епископами соседней области – Иллирика. На практике действие этого закона стало распространяться и на другие диоцезы, ближайшие к Константинополю, именно – азийский, понтийский и фракийский. Такой порядок дел утвержден был постановлениями 4 вселенского (халкидонского) собора 451 г. Собор этот, во 1-х, признал за константинопольским епископом право принимать апелляции на судебные решения митрополичьих соборов другого диоцеза или, что тоже, патриархата, если заинтересованная сторона предпочтет обратиться с апелляцией не к местному экзарху диоцеза (патриарху), а к епископу царствующего града (прав. 9 и 17); во 2-х, формально подчинил константинопольскому епископу три названные диоцеза, которые фактически уже давно находились под его властью (прав. 28). В актах того же собора находится постановление и о правах власти иерусалимского

епископа, как патриарха, именно – его юрисдикции подчинена вся Палестина с ее митрополиями и часть соседнего антиохийского патриархата. Таким образом, халкидонский собор окончательно установил высшую, именно третью церковно-административную и судебную инстанцию – патриархов, каковыми являются теперь епископы римский, константинопольский, александрийский, антиохийский и иерусалимский. В таком порядке исчисляются все пять высших иерархов церкви в 36 правиле трулльского собора для обозначения их относительной чести, при полном равенстве власти. Позднейшие греческие канонисты, именно Вальсамон, остроумно сравнивали их с пятью чувствами Вселенской церкви. Власть патриархов над подчиненными им митрополитами была в сущности та же самая, какую эти последние имели над епископами своего округа. Отличие состояло разве лишь в том, что патриархи имели право учреждать в пределах подчиненных им митрополий так называемые *ставропигии*, т. е. подчинять своей непосредственной власти, с изъятием из ведомства местных архиереев, разные церковные установления, преимущественно монастыри, кем бы они ни были основаны, – самими ли патриархами, или другими лицами.

В теории все патриархи, по правам власти, признавались равными между собой. Но на деле было далеко не так. Римские епископы, отличавшие себя от четырех равноправных с ними восточных иерархов титулом пап, уже с 4 столетия начинают заявлять притязания на господство над всей церковью, утверждаясь на мнимом главенстве основателя римской церкви, ап. Петра, над прочими Апостолами. В свою очередь и константинопольский епископ, благодаря политическому значению своего города, получил некоторый особые преимущества перед тремя остальными восточными иерархами, носившими одинаковый с ними титул патриарха. Так, за ним упрочилось право принимать на окончательное решение дела из других патриархатов, переносимый на его суд с обходом местных патриархов; кроме того, благодаря своей близости к представителю верховной государственной власти, константинопольский патриарх приобрел значение посредника между императором и прочими патриархами, так что последние, являясь в Константинополь по делам своих церквей, могли представляться императору только по предварительному докладу патриарха константинопольского. Как-бы в знак этих преимуществ и в отличие от остальных патриархов епископы новой столицы уже в конце 6 в. принимают титул «вселенских», против чего напрасно протестовал папа Григорий Великий: титул этот остается за ними до настоящего времени. С

первой половины 7 в., когда последовательно были завоеваны мусульманами Иерусалим (637 г.), Антиохия (638 г.) и Александрия (641 г.), константинопольский патриарх остался, можно сказать, единственным духовным главой всего христианского востока. Это обстоятельство до некоторой степени уподобляло «вселенского» патриарха римскому папе. Правда, греческие церковные писатели, и в особенности канонисты, по-прежнему признавали первенство папы по преимуществам чести; но после формального разделения церквей востока и запада в среде греческого духовенства устанавливается воззрение, что все преимущества папского престола, предоставленные ему древними соборными канонами по уважению к Риму, как старшей столице империи, перешли к константинопольскому патриаршему престолу. В подтверждение этого воззрения сделан был в Константинополе, вероятно, во второй половине 11 века, греческий перевод известной подложной дарственной грамоты, данной, будто бы, Константином Великим папе Сильвестру, но на самом деле сочиненной в Риме не прежде начала 9 века. По смыслу этой грамоты, римский епископ делался не только духовным главой, но и мирским властителем Рима, Италии, даже всего запада. Само собою понятно, что константинопольские патриархи, имея подле себя императоров, не могли воспользоваться этой грамотой так, как воспользовались ей римские папы на западе. На востоке она имела только, так сказать, академическое значение. Правда, греческий перевод подложной Константиновой грамоты принять знаменитым византийским канонистом 12 века Феодором Вальсамоном в его комментарии на номоканон Фотия. Но замечательно, что тот же канонист продолжает еще говорить о пяти патриархах (т. е. римском, константинопольском, александрийском, антиохийском и иерусалимском), как о пяти чувствах церковного организма, значить – признает полное их *равенство* и совершенно игнорирует факт разделения церквей востока и запада[41].

Первенствующее значение среди первосвятителей православного востока, созданное политическим значением нового Рима, патриарх константинопольский удержал за собой и после падения византийской империи, то есть после взятия в 1458 году Константинополя турками. Покоритель Византии султан Мухаммед II признал тогдашнего патриарха Геннадия Схолария главой всех «райев», т. е. христианских подданных турецкой империи и притом главой не только в религиозном отношении, но отчасти и в гражданском. Прочие патриархи удержали один только пышный титул без соответствующего ему значения. В течение нынешнего

столетия пределы юрисдикции константинопольского патриарха значительно сузились вследствие образования из разных частей его патриархата нескольких автокефальных церквей: церкви эллинского королевства, славянских, молдаво-валахийской (в румынском королевстве) и, наконец, двух православных церквей в пределах Австрии – сербской и румынской. Но над всеми прочими православными подданными турецкой империи патриарх константинопольский до сих пор удерживает свою прежнюю власть почти без всяких ограничений. Избрание константинопольского патриарха принадлежит *синоду,* при нем находящемуся (о нем мы скажем после), я, *народному собранию.* Участие народа в избрании своего духовного главы необходимо уже потому, что патриарху предоставлена власть над православными подданными не только религиозная, но и гражданская. Утверждение или «инвеститура» выбранного патриарха принадлежит султану. Что же касается до остальных трех патриархов, то они в известном отношении остаются независимыми от константинопольского патриарха. Каждый из них имеет свой Синод и служебный персонал, но далеко не столь многочисленный, какой находится при константинопольском патриархе. Главные лица служебного персонала при патриархе суть следующие: 1) *великий эконом,* значение которого понятно из самого названия; 2) *великий сакелларий,* в ведении которого находятся все мужские монастыри патриархата; 3) *великий хартофилакс* – главный секретарь патриархата, 4) *великий логофет* -посредник между патриархией и Портой, По гражданским и политическим делам прочие патриархи сносятся с турецким правительством через посредство константинопольского патриарха и через него же получают свои «бераты», то есть те жалованные грамоты, на основании которых они управляют своими областями. Избрание и поставление провинциальных патриархов принадлежит местным синодам. Ближайший ранг (или преимущество чести) после константинопольского патриарха занимает, по древним канонам, патриарх александрийский. Его округ обнимает православное население Египта, Ливии, Аравии и Нубии. С 17 столетия он имеет свою резиденцию не в Александрии, а в Каире. Титул его такой: «патриарх александрийский и судья вселенский». Число подчиненных ему христиан простирается не более, как до 10 тысяч семейств. Третье место между восточными патриархами принадлежит антиохийскому. Его юрисдикции подлежит православное население в Сирии и отчасти в Месопотамии. Он имеет резиденцию в Дамаске и называется: «патриарх великого града Божия Антиохии и всего востока». Его духовное стадо состоит приблизительно

из 30 тысяч православных семейств, большей частью – арабов. Последний из восточных патриархов есть иерусалимский; ему подчинены православный церкви в Палестине. Существующий при нем синод называется «братством св. Гроба Господня». Число православного населения иерусалимского патриархата не превышает 15 тысяч душ, из них более половины – арабы.

Б. Повременные и постоянные соборы

§ 82. Соборы повременные

Власть патриарха в своем диоцезе, как и власть митрополита в своей области, не единоличная: по основному правилу церковного устройства, установленному на вселенских соборах, в важнейших церковных делах те и другие обязаны были действовать не единолично, а от лица всей местной иерархии, представляемой на *соборе*. Таким образом, собор есть основная господствующая форма высшего церковного управления, в которой постоянно проявляется принцип равенства духовной власти епископов. С того времени, как в церкви установились звания и соответствующая им права власти митрополитов, соборы получили характер правильных институтов, т. е. таких собраний епископов данной церкви, который должны были составляться в определенные сроки, именно сначала по два раза, а потом раз в году (ап. 20, 37; 1 всел. 5; 4 всел. 19; 6 всел. 8; 7 всел. 6 и проч.). Право созывать эти периодические соборы и председательствовать на них, по канонам, принадлежат митрополитам и патриархам, без которых собор, как неполный и неправильный, не может составить никакого действительного определения (ант. 20). По зову митрополита или патриарха все подчиненные им епископы обязаны были являться в определенное время и на указанное место на собор, если только не воспрепятствуют тому какие-либо неожиданные и независящие от их воли обстоятельства. Неявившийся без уважительной причины признавался виновным (лаод. 40) и подлежал братскому выговору со стороны всего собора (халкид. 19 в конце) или даже временному отлучению от общения с прочими епископами (карф. 87). Если бы местные гражданские власти воспрепятствовали какому-либо епископу отправиться на собор, то, по греко-римским законам, (137 нов. Юст.), такие гражданские начальники лишаются должности, а по церковным правилам подвергаются отлучению (7 всел. 6). Минимум епископов для составления действительного собора должно было состоять из митрополита или патриарха и по крайней мере 2 или 3 епархиальных епископов (апост. 1; 1 всел. 4). Но когда дело шло о суде над епископом, тогда, по точному смыслу определения константинопольского собора при Нектарии, требовалось присутствие не менее 4-х епископов, а по карф. пр. 12 – не менее двенадцати. Впрочем, эти определения не могли иметь безусловного значения, так как не в каждой автокефальной церкви может быть 12 епископских кафедр и не на каждый раз все наличные епископы ее могут явиться на собор. Общей

церковной нормой оставалось число *три* как определенное правилом апостольским (1-м) и первого вселенского собора (4-м).

Круг действия поместного собора автокефальной церкви ограничивается внутренними ее делами, которые, однако, должны быть ведены на общецерковных основаниях и в таком направлении, чтобы взаимная связь всех автокефальных церквей, как органических частей одного целого, т. е. одной Вселенской церкви Христовой, постоянно поддерживалась и укреплялась. По определению 7 вселенского собора (пр. 6), в компетенции соборов периодических входили дела *канонические* и *евангельские*. К первым относились дела церковного управления в обширном смысле этого слова, а именно: 1) издание правил и постановлений, обязательных для всей иерархии и для всех простых членов данной церкви *(функция законодательная);* 2) дела *административные в тесном смысле* этого слова, куда относятся: замещение вакантных епископских кафедр (апост. 1; 1 всел. 4, 7 всел. 3, ант. 19, 23 др.), учреждение новых епископий (карф. 98), увольнение епископов от должности (посл. ефесск. соб. к памф. епископам) и перемещение их в другие епархии (апост. 14, антиох. 16), наблюдение за управлением церковными имуществами по епархиям, согласно с каноническими постановлениями об этом предмете (апост. 25), так что, например, отчуждение церковного имущества могло быть совершено местным епархиальным архиереем только с разрешения митрополита и его собора (карф. 42; 7 всел. 12), наконец – вообще принятие мер по отдельным епархиям; 3) *дела судебные:* собор является судом или первой, или второй инстанции, смотря по существу самих дел, подлежащих соборному решению. Он составляет *первую* инстанцию: а) в спорах между двумя епископами по поводу церковных дел вообще и в частности о принадлежности приходов к той или другой из смежных епархий или о пределах этих епархий (халк. 17; трул. 25); б) по жалобам низших клириков на чужого архиерея (халк. 9) и в) по жалобам духовных лиц или мирян на епископов в нарушении ими церковных правил и вообще в действиях, несогласных с достоинством иерархического сана (ап. пр. 12 и др.). Но и без частной жалобы, собор мог подвергнуть епископа ответственности в случае явных его злоупотреблений своей властью или нарушения им церковного порядка и благочиния (ант. 4; карф. 12; трул. 2 и др.). Судом *второй* инстанции собор являлся для всех духовных лиц и мирян, против которых местный епископ произнес приговор отлучения от церкви. (1 всел. 5; ант. 6, 14, 15 и др.) или которые вообще имеют правомерное основание к обжалованию приговора,

произнесенного против них судом епископскими (ант. 20; карф. 11 и др.).

К так называемым *евангельским* делам соборной компетенции относились: 1) все дела о предметах вероучения и нравоучения, по поводу возникавших в местной церкви спорных религиозных вопросов, до окончательного решения их на вселенском соборе (апост. 37; антиох. 20); 2), наблюдение за порядком общественного богослужения и исправление церковно-богослужебных книг (толк. Зон. и Вальсам, на 6 пр. 7 всел. соб).

§ 83. Синод при константинопольском патриархе

Так как соборы с первенствующими епископами автокефальной церкви -митрополитами или патриархами – составляют одно нераздельное целое, один орган высшего церковного управления, и так как, далее, правильные, периодические собрания епископов естественно соединены с разными неудобствами и затруднениями, а иногда бывают даже и фактически невозможны, то уже в период вселенских соборов при известных нам патриарших кафедрах образовались постоянные соборы или *синоды (* σύνοδος ἐνδημοῦσα), которые унаследовали всю власть прежних периодических соборов. Особенное значение в восточной церкви, естественно, получил синод при кафедре константинопольского патриарха. Этот синод обыкновенно составлялся, под председательством патриарха, из епископов и митрополитов, приезжавших в столицу по делам своих церквей и нередко проживавших здесь по несколько лет, так что патриарху во всякое время удобно было собрать достаточное число архиереев для того или другого дела, требовавшего, по канонам, соборного решения. Константинопольский патриарший синод остался в качестве необходимого органа церковного управления при патриархе и после падения византийской империи; изменился только его личный состав. В настоящее время синод состоит не только из духовных членов, но и из представителей греческого народа (так называемых «фанариотов»), избираемых народным собранием; духовные же члены синода, числом двенадцать, избираются местным патриархом, за исключением, впрочем, четырех митрополитов (ираклийского, кизического, никомидийского и халкидонского), которые сделались непременными членами синода и между которыми, как ближайшими к столице и старшими, разделяется патриаршая печать, состоящая из четырех составных частей, скрепляемых кольцом. Как хранители этой печати, названные митрополиты должны постоянно находиться в Константинополе, вследствие чего они имеют особенное влияние на дела патриархии и, в случае смерти патриарха, принимают на себя управление всеми делами патриархии до избрания нового патриарха. В важнейших делах непременно требуется общее согласие всех этих четырех митрополитов. Делопроизводство патриархии и синода патриаршего сосредоточено в руках особого церковно-государственного сановника, называемого *великим логофетом.* Этот сановник имеет большое сходство с обер-прокурором нашего Св. Синода. Великий логофет является

посредником между патриаршим престолом и Портой. Через его руки должны проходить все официальные представления Порте, которые поэтому нуждаются в его согласии. Ему принадлежит также право скреплять все синодальные акты, касающиеся назначения митрополитов и епархиальных архиереев, и за изготовление этих актов он получает определенную плату по особой таксе. Без скрепы логофета ни один синодальный акт не имеет законной силы. При таком значении этого сановника легко понять, что он играет важную роль в избраны и низложены самого патриарха.

§ 84. Св. Синод церкви эллинского королевства

Несколько иное устройство имеет Синод в греческом королевстве. Уже президент Каподистрия сделал решительную попытку к отделению православной церкви греческого королевства от константинопольского патриархата, именно в 1826 г. он учредил провизорную духовную комиссию, состоящую из трех епископов, которой и поручил верховное заведование делами местной церкви. В том же направлении работало регентство, учрежденное в малолетство первого греческого короля Оттона, стараясь дать государственной церкви устройство, подобное нашему Синоду (о котором – ниже). Наконец 15 июля 1833 года, единогласным решением 36 епископов, собравшихся в Навплии, православная церковь греческого королевства объявлена независимой от константинопольского патриархата и верховное управление ее делами поручено Св. Синоду, стоящему под властью короля. Но только через 17 лет, именно 11 июля 1850 года Синод греческого королевства признан был константинопольским патриархом, а в 1852 г. получил окончательное устройство.

Синод греческой церкви состоит из 5 членов, которые назначаются королем и, по правилу, должны быть из *епископов*. Но так как независимая Греция в церковно-административном отношении разделяется на 10 епархий и, значит, в случае постоянного присутствия в Синоде 5 епархиальных епископов, целая половина архиерейских кафедр оставалась бы вакантной, то признано за лучшее назначать двух членов из пресвитеров и иеромонахов. Таким образом, Синод обыкновенно состоит из президента и двух членов, которые суть епископы, и двух присутствующих, которым придаются еще два кандидата. Члены Синода должны переменяться каждый год; впрочем, король имеет право снова назначить тех же членов. Перед вступлением в должность они дают присягу в том, что будут свято соблюдать независимость греческой церкви и заботиться о ее благе.

В Синоде присутствуют еще два государственных сановника, именно государственный прокурор и секретарь. Первый имеет право присутствовать во всех заседаниях, так что каждое определение, составленное в его отсутствие, признается недействительным. Подобно нашему синодальному обер-прокурору, он служит посредником между государем и церковной властью. Секретарь заведует синодальной канцелярией и, хотя принимает участие в совещаниях Синода, но без

решающего голоса.

Синод имеет во всех внутренних делах церкви полную власть и свободу. К этим делам относятся 1) вероучение, 2) форма и обряды богослужения, 3) служебные обязанности клира, 4) религиозное обучение народа, 5) церковная дисциплина, 6) испытание и поставление клириков, 7) освящение храмов и 8) суд по делам чисто духовным, куда относится исполнение религиозных и церковных обязанностей, определяемых догматами, символическими книгами и основанным на них устройством православной церкви. Но в делах смешанных Синод нуждается в содействии гражданского правительства. К таким делам относятся: 1) определения о внешнем богослужении, его времени, месте и порядке; 2) учреждение и закрытие монастырей; 3) замещение церковных должностей; 4) определение границ епархии; 5) распоряжения, касающиеся учебных, благотворительных и исправительных учреждений, назначенных для духовенства. Дела брачные рассматриваются Синодом только с их духовной стороны; с гражданской же, именно что касается приданого и имущественных прав супругов, они подлежат ведению гражданской власти.

3. Строй высшего управления в православной русской церкви

§ 85. Митрополиты и патриархи

До половины 15 столетия (т. е. до завоевания Константинополя турками) русская церковь, как получившая свое начало от греческой, была митрополией константинопольского патриархата и находилась в таком же подчинении тамошнему патриарху, как и прочие греческие митрополии. Наши митрополиты не только поставлялись, но и выбирались в Константинополе, обыкновенно из греков. До половины 13 столетия, или до монгольского нашествия, были только два примера местного избрания и поставления митрополитов собором русских епископов: поставление Илариона при Ярославе Великом в половине 11 века и Климента Смолятича при Изяславе II в 1147 г., т. е. через сто лет после Илариона. В монгольский период (1240–1448 г.) русские митрополиты также поставлялись в Константинополе, но нередко избирались уже на Руси или в Литве, так как митрополия русская разделилась теперь на две: на северо-восточную и юго-западную. После падения Константинополя в 1453 г. зависимость наших митрополитов от константинопольского патриарха, естественно, прекратилась, если не de jure, то de facto. Первым митрополитом русского поставления после падения Константинополя был Феодосий, при великом князе Василии Васильевиче Темном.

Права русского митрополита по управлению подчиненными ему епархиями были те же, какие предоставлены были иерархам этого звания древними канонами. Именно: наши митрополиты собирали епископов на соборы, что, по канонам, необходимо было для рукоположения епископов на вакантные кафедры, для суда над епископами и для решения общецерковных вопросов (догматических и дисциплинарных). Соборы обыкновенно собирались в митрополичьем городе (в до-монгольский период в Киеве, в монгольский сначала во Владимире на Клязьме, потом, с начала 14 столетия, в Москве). Со времени перенесения кафедры митрополита в Москву это сделалось неизменным правилом. Но нередко митрополиты и единолично проявляли свою власть в управлении подчиненным им епископиями, обращаясь сюда с грамотами и поучениями к епископам, монастырям и всей пастве; нередко и сами предпринимали путешествия для обозрения епископии. В формальных сношениях с подчиненными епископами митрополит назывался их *отцом*, а епископы относились к нему, как *сыновья* **.**

В 1589 году у нас учреждено было вместо митрополии патриаршество при царе Феодоре Иоанновиче, сыне Грозного, по внушению знаменитого

его боярина, впоследствии царя, Бориса Годунова. Первый русский патриарх Иов поставлен был при личном участии константинопольского патриарха Иеремии II, который прибыл тогда в Москву для сбора милостыни в пользу своей церкви и через три года прислал из Константинополя грамоту от лица всех восточных патриархов. Этой грамотою и утверждалось русское патриаршество, и только в силу ее русская церковь de jure сделалась автокефальной, т. е. независимой от константинопольского патриарха. По этой грамоте, которая помещена в начале нашей старой Кормчей, русский патриарх, как младший, получил последнее место в ряду восточных иерархов этого наименования – после патриарха иерусалимского. Но он отличался от восточных патриархов довольно резко в следующих двух отношениях: 1) при нем не было постоянного собора или *синода*, какой существовал и до сих пор существует при восточных патриархах; 2) наш патриарх не составлял третьей инстанции в церковном управлении возвышающейся над епархиальными епископами и митрополитами: звание митрополитов, по учреждении патриаршества, сделалось у нас простым титулом, присвоенным некоторым старшим епархиальным архиереям (например -новгородскому), без соответственных прав власти, так что в сущности наши патриархи оставались теми же митрополитами, какие были у нас до учреждения патриаршества, и отличались от них только своими титулом: *святейший* и некоторыми особенными принадлежностями архиерейского облачения, а не правами власти. Правда, на Большом Московском соборе 1667 года, присутствовавшие в его заседаниях восточные патриархи предлагали разделить русскую церковную территорию, по примеру греческой, на несколько митрополий и подчинить простых епископов ведению этих митрополитов; подобное же предложение сделано было царем Феодором Алексеевичем на соборе 1682 года, но в оба раза это предложение было отклонено, потому что принятие его, по мнению русских иерархов, повело бы к уничижению архиерейского сана.

По образцу государственного управления, при патриаршей кафедре существовали приказы, заведовавшие преимущественно делами патриаршей области, как епископии, для управления которой они первоначально и были учреждены. Впоследствии эти приказы заведовали делами и по центральному управлению всей русской церковью. Патриарших приказов было три: 1) *Приказ духовных дел*, чаще называемый *патриаршим Разрядом*. Отсюда выдавались благословенные грамоты на сооружение церквей, настольные грамоты духовным лицам, получавшими рукоположение от патриарха; здесь же производился суд над

духовными и мирянами всех состояний по гражданским и уголовным делам, предоставленными церковному ведомству. 2) *Казенный Приказ.* Он заведовал различными сборами, поступавшими в патриаршую казну. 3) *Дворцовый Приказ.* Он управлял принадлежавшими патриарху недвижимыми имуществами, также хозяйством патриаршего дома; в его ведении находились все светские чиновники патриарха и вся прислуга патриаршего двора и вотчин. Судебные решения этого приказа, по апелляциям, переходили на рассмотрение царя и его бояр. Подобные же приказы учреждались, по мере возможности, и в епархиях. Приказный персонал состоял то из духовных, то из светских лиц, смотря по характеру того или другого приказа. Так, Казенным Приказом заведовал архиерейский казначей, обыкновенно из монахов. В Дворцовом Приказе заседали светские чиновники, святительские бояре и дьяки. Патриарший Разряд (в епархиях ему соответствовал Духовный Приказ) первоначально находился в ведении тоже светских чиновников – боярина и дьяков с подьячими; но Большой московский собор 1667 года, согласно постановлениям Стоглавого собора, нашел неприличным, чтобы лица духовные судились мирянами, и повелел поручить рассмотрение дел, по которым судились в Разряде духовные лица, судьям, имеющим духовный сан. Вследствие этого постановления, повторенного и на соборе 1675 г., Патриарший Разряд и соответствующее ему приказы по епархиям разделились на два отделения: одно, состоявшее в ведении патриарших и архиерейских бояр и дьяков, для суда над лицами светскими, другое для суда над лицами духовными, под ведением духовных сановников. Последнее отделение и получило особое название *Духовного Приказа.*

§ 86. Святейший Правительствующий Синод; учреждение и каноническое значение его

Патриаршество просуществовало у нас с небольшим столетие. Последним патриархом был Адриан († 1700 г.). Петр Великий, видевший в патриархах большую помеху своим преобразованиям, не назначил преемника Адриану, но поручил высшее управление делами русской церкви рязанскому митрополиту Стефану Яворскому, с титулом *местоблюстителя патриаршего престола*. Это было приготовительной мерой к совершенному уничтожению у нас патриаршества и замене его постоянным *Синодом*. Мысль о синодальной форме церковного управления в первый раз высказана была Петром Великим в 1718 году в резолюции на докладные пункты вышеупомянутого Стефана Яворского по поводу жалобы последнего на обременение делами, присылаемыми из «вдовствующих» (вакантных) епархий. Петр заметил против этого пункта, что для лучшего управления церковными делами «мнится быть удобно коллегии»: Через три года, действительно, и учреждена была Духовная Коллегия, которая скоро, впрочем, переименована была в Правительствующий Синод, так как прежнее название звучало уж слишком не канонически и кроме того ставило Синод на одну линию с прочими коллегиями, между которыми Петр разделил центральное государственное управление; новое же название сравнивало Духовную Коллегию с Правительствующим Сенатом, которому подчинены были все коллегии. Поводы к замене единоличного для патриаршего управления коллегиальным или синодальными подробно изложены Петром в его манифесте об учреждении Синода 25-го января 1721 года и в предисловии: к Духовному Регламенту. В первом сказано, что для исправления духовного чина нет лучшего способа, как соборное правительство, «понеже в единой персоне не без страсти (т. е. не без пристрасти) бывает»; к тому же духовная власть не есть наследственная, а того ради единоличные правители «и вящше небрегут». В предисловии же к Регламенту указываются разные преимущества соборного управления перед единоличным, именно: 1) собор вернее может найти истину, чем одно лицо; 2) определения, исходящие от собора, авторитетнее, чем единоличный указ; в доказательство этого положения Петр ссылается на пример самих монархов: монарх есть правитель самодержавный, однако и он в важнейших делах советуется с высшими государственными сановниками, чтобы простой народ не думал, будто монарх предписывает

что-нибудь только по своему усмотрению и прихоти, а не по рассуждению с людьми опытными; тем более должно сказать это о церковном управлении, где правительство не монархическое и правителям заповедано, чтобы они не господствовали над подчиненными; 3) в единоличном правлении часто случается проволочка и остановка в делах при многосложности занятий или по личным обстоятельствам правителя, а в случае его смерти течение дел и вовсе прекращается на известное время, в соборном же правлении этого быть не может; 4) в коллегии нет места пристрастию, коварству, лихоимству, тем более, что здесь должны заседать лица различного звания: епископы, архимандриты, игумены и представители белого духовенства; 5) коллегия имеет более свободы и независимости в отправлении правосудия: ей нечего бояться гнева сильных, потому что недовольные судом ее не так легко могут мстить многим лицам, как одному; 6) от соборного правительства государству не чего бояться мятежей и смут, какие могут происходить от одного правителя духовного, ибо простой народ, не умея различать власть духовную от самодержавной, но удивляясь великой чести верховного архипастыря, думает, что такой правитель есть второй государь, равносильный самодержавному, а, пожалуй, и выше его, и что духовный чин есть иное и лучшее государство; 7) все члены коллегии имеют равное право голоса и все, не выключая и президента, подлежат суду своей братии; тогда как единоличный патриарх не захочет судиться у подчиненных ему епископов, а если бы и принужден был к тому, то в глазах простого народа, не знающего правосудия, таковой бы суд казался подозрительным и достойным порицания; поэтому на незаконно действующего патриарха нужно созывать вселенский собор, что в нынешние времена, по нашими отношениям к туркам, представляет большие трудности; наконец 8) в соборном правительстве будет как-бы некоторая школа для духовного управления.

Но как ни важны были для Петра все сейчас изложенные политические соображения, тем не менее уничтожение патриаршества и замена его Синодом, как дело общецерковное, каноническое, не могло совершиться без ведома и согласия других патриархов, ибо и само патриаршество учреждено было в России также с ведома и согласия восточных патриархов. Необходимо было, чтобы Синод был признан восточными патриархами в качестве равной им церковно-правительственной инстанции и находился с ними в постоянном каноническом общении. Поэтому Петр Великий, вскоре по открытии Духовной Коллегии, снесся грамотой с константинопольским патриархом

Иеремией HI, прося его, по совещанию с другими патриархами, признать наш Синод за высшее церковное правительство в России. В 1723 году патриарх Иеремия действительно прислал такую утвердительную грамоту, в которой называл Св. Синод своим братом во Христе, имеющим такую же власть какая принадлежит патриаршим престолам. Такую же грамоту прислал от себя и патриарх антиохийский Афанасий. Об остальных двух патриархах Иеремия извещал, что один скончался и его кафедра остается вакантной, а другой лежит на смертном одре, но что впоследствии будут присланы подтвердительные грамоты и от этих кафедр. Патриаршие грамоты получены у нас в сентябре 1724 года и тогда же разосланы были по всем архиереям. Таким образом, в каноническом смысле, русский Синод есть постоянный собор, равный по своей власти с четырьмя восточными патриархами и потому носящий их канонический титул «*Святейшего*»; потому же имя его при богослужении произносится на том же самом месте, где прежде произносилось имя патриарха. Отличие нашего Синода от постоянных синодов, существующих при восточных патриархах, состоит только в том, что он является не дополнением к лицу патриарха, а заменой патриарха, так что Синод есть как-бы коллективное лицо патриарха.

§ 87. Личный состав Синода

Со времени учреждения Синода его состав подвергался разным колебаниям и переменам. По Духовному Регламенту, присутствие Синода должно состоять из президента, двух вице-президентов, четырех советников и четырех асессоров (Манифест 25 янв. 1721 г. и Регл. стр. 80). Президент и вице-президент должны были назначаться из архиереев, остальные из архимандритов, игуменов и протопопов, но не из епархии кого-либо из членов – архиереев. Все коллегиаты должны были являться в присутствие три раза в неделю (по понедельникам, средам и пятницам), а советники и асессоры должны были присутствовать ежедневно, чередуясь между собой. Но уже при Екатерине I, в 1726 г., Синод был разделен на два департамента: духовный и светский. Первый был составлен из шести членов, причем президент был переименован в *первоприсутствующего*, а прочие – в *членов* Синода и *присутствующих* в нем. В ведении этого департамента оставлены были только дела чисто духовные, а земские и экономические отданы в ведение светского департамента, который тоже состоял из шести членов, но светского звания. При этом разделении Синода у него был отнят и титул «Правительствующего», который дан был ему при Петре Великом, в видах сравнения Синода с Сенатом. При Анне Иоанновне возник вопрос о полной реорганизации Синода. Проект этой реорганизации составлен тем же Феофаном Прокоповичем, который был и автором Духовного Регламента. По этому проекту предполагалось, сообразно с сущностью дела и древними канонами, увеличить личный состав Синода членами с архиерейским саном и в тоже время назначить в Синод *непременных* членов. Проект Прокоповича был предложен Императрицей на рассмотрение конференции Синода и Сената, но рассуждения конференции не привели ни к какому результату. Императрица сама решила вопрос, предписав быть членами Синода трем архиереям (Феофану Прокоповичу, Леониду крутицкому и Питириму нижегородскому), двум архимандритам (харьковскому Платону и Новоспасскому Илариону) и двум протоиереям (Успенского собора Ивану и Благовещенского Ивану). Так составлялось присутствие Синода и в следующие царствования до издания в 1764 году духовных штатов, по которым членами Синода положено быть трем архиереям, двум архимандритам и одному протоиерею. По новому штату, Высочайше утвержденному 9-го июля 1818 г., положено присутствовать в Синоде семи лицам со званием первенствующего,

членов и присутствующих. В правление Николая I место архимандритов в Синоде заняли два высшие чина из белого духовенства: главный священник гвардии и гренадерских корпусов (он же и царский духовник) и главный священник армии и флота. Но в настоящее время и эти два чина устранены от присутствия в Синоде, который теперь составляется исключительно из архиереев. Четыре из них: митрополиты Петербургский, Киевский, Московский и экзарх Грузии именуются *членами* Св. Синода, а прочие только *присутствующими*. Председательство в Синоде принадлежит С.-Петербургскому митрополиту, который, по самому положению своей кафедры, непременный член Синода. Присутствующие же архиереи назначаются и увольняются Высочайшей Властью, по представлению Синода через обер-прокурора. Современный состав Синода (из архиереев исключительно), без сомнения, более соответствует основным церковным канонам, по которым действительными и полноправными членами собора, как высшего органа церковного управления, могут быть только епископы.

§ 88. Круг деятельности Синода

Наш Синод составляет высшую церковно-административную и судебную инстанцию по ведомству православного вероисповедания в России. Ему принадлежит: 1) право избрания и поставления на вакантные архиерейские кафедры и 2) право учреждения новых епархий, – то и другое с согласия Высочайшей Власти; 3) право верховного наблюдения за исполнением церковных законов православными населением государства и за религиозным образованием народа; 4) право установления новых религиозных торжеств, обрядов и канонизации новых святых; 5) законодательная власть по делами русской церкви и право участия в законодательной деятельности государства по делам, имеющим смешанный характер, т. е. равно касающимся и церкви и государства; 6) право издания книг св. писания и богослужебных – для общецерковного употребления; 7) право верховной цензуры над сочинениями богословского содержания; 8) право ходатайства перед Высочайшей Властью о нуждах православной церкви; 9) как орган высшей судебной власти, Синод является судом или первой инстанцией – по делам об антиканонических действиях епархиальных архиереев, или второй – по жалобами на решение епархиальных судов; ему же принадлежит право окончательного решения если не всех, то большей части дел бракоразводных, также дел о снятии сана с духовных лиц и об отлучении мирян от церкви; наконец 10) Синод есть орган канонического общения русской православной церкви с другими православными автокефальными церквами, составляющими в совокупности своей единую Вселенскую церковь Христову.

Кроме сейчас описанного круга дел, подведомственных Синоду, как органу центрального управления русской церковью, в его непосредственном ведении находятся еще некоторые *местные* церковные установления, частью унаследованные им от прежних патриархов, частью же подчиненные ему впоследствии. Первоначально вся патриаршая область находилась в непосредственном ведении Синода и называлась *синодальной областью.* Синод управлял этой областью через посредство тех же самых приказов, какие были и при патриархах. Так было до 1742 г., когда была, учреждена особая московская епархия с архиереем, получившим первоначально титул архиепископа, а впоследствии (при Екатерине II) митрополита. Впрочем, далеко не вся бывшая патриаршая область обращена была в московскую епархию; отдаленнейшие части ее

отошли к другим епархиям (владимирской, нижегородской и вологодской); затем, в непосредственном ведении Синода осталась только незначительная часть церковных установлений (соборов, монастырей), получивших название ставропигиальных. Большая часть таких учреждений находится в Москве, именно Успенский собор (бывший кафедральный собор патриархов) и уже известные нам здешние ставропигиальные монастыри.

§ 89. Должностные лица и учреждения при Синоде

А) По *центральному управлению* делами русской церкви, при Св. Синоде существуют следующие должностные лица и учреждения:

1) *Обер-прокурор Св . Синода и его канцелярия.* Должность синодального обер-прокурора учреждена в 1722 году, при чем ему была дана Инструкция, буквально списанная с Инструкции генерал-прокурора при Сенате. На основании этой Инструкции и последующих к ней дополнений, права и обязанности обер-прокурора Св. Синода состоят в следующем: а) он наблюдает за исполнением государственных законов по духовному ведомству и неукоснительным движением дел, подлежащих ведению Св. Синода; б) пересматривает протоколы Св. Синода прежде чем они будут приведены в исполнение; в) представляет доклады Св. Синода Государю Императору и объявляет Синоду Высочайшие повеления; г) по делам ведомства Св. Синода, для нужных объяснений, присутствует в Государственном Совете и Комитете Министров; д) вообще всякого рода сношения Синода с министрами и светскими начальствами производятся чрез обер-прокурора; е) по тяжебным делам казны и частных лиц с духовным ведомством требуется заключение обер-прокурора; поэтому к нему поступают на предварительное заключение все производящиеся в Сенате дела о недвижимой церковной собственности; ж) обер-прокурор есть главный начальник всех гражданских чиновников, служащих по ведомству православного исповедания; назначение и увольнение их зависит от обер-прокурора, за исключением чинов первых пяти классов, которые назначаются на должности Высочайшими приказами и таким же порядком увольняются.

Как государственный сановник, стоящий, по правам власти, наравне с министрами и главноуправляющими отдельными частями, обер-прокурор имеет при себе товарища и особую канцелярию, равняющуюся департаментам при министерствах. Эта канцелярия была в первый раз учреждена в 1839 году. В ней сосредотачивается все производство дел, находящихся в личном заведовании обер-прокурора, где он действует отдельно от Синода, как главноуправляющий особой частью. Эта канцелярия разделяется на три отделения. По новому штату 20 июня 1872 года в ней положены директор, вице-директор, два чиновника особых поручений, три начальника отделений, три столоначальника, пять помощников столоначальников, экзекутор (он же и архивариус) и журналист.

2) От канцелярии обер-прокурора нужно отличать *Канцелярию Св. Синода*, которая тоже состоит под властью обер-прокурора. Эта канцелярия разделяется по роду дел, подведомственных Синоду, на шесть отделений. Во главе всей канцелярии стоит управляющий, а во главе отделений – обер-секретари. Кроме того, по штату синодской канцелярии 20 июня 1872 года (данному вместе со штатом канцелярии обер-прокурора), в ней положено еще семь старших и семь младших секретарей, начальники архива и библиотеки, экзекутор, журналист и протоколист.

3) *Хозяйственное управление при Св. Синоде*. Оно учреждено в 1839 году и заведует всеми суммами и имуществами, составляющими специальные средства Св. Синода, а равно и суммами, ежегодно отпускаемыми из Государственного Казначейства на церковные потребности. Это учреждение рассматривает все представления епархиальных начальств о разных церковных постройках и перестройках, предполагаемых на счет кредита, заносимого в государственную роспись, и со своим заключением представляет эти дела на утверждение Синода. Хозяйственное управление состоит под главным начальством синодального обер-прокурора, непосредственному распоряжению которого предоставлены все хозяйственные дела, разрешаемые на основании существующих правил, уставов и постановлений или относящиеся к наблюдению за их исполнением. Дела же, касающиеся важнейших распоряжений синодальными капиталами, доходами и расходами, зависят непосредственно от самого Синода.

4) *Учебный комитет при Св. Синоде*. Он учрежден в 1867 году для обсуждения подлежащих разрешению Св. Синода вопросов по учебно-педагогической части и для наблюдения, посредством ревизии, за состоянием этой части в духовно-учебных заведениях. Учебный Комитет состоит из председателя и девяти членов; председатель избирается всегда из лиц духовного сана, а члены из духовных и светских лиц, но непременно с высшим образованием, академическим или университетским. Председатель и члены Комитета назначаются Св. Синодом: из духовных лиц – по непосредственному его усмотрению, из светских – по предложению обер-прокурора. Из членов Комитета шесть постоянно в нем присутствуют, а три остальные посылаются на ревизии духовно-учебных заведений. В свободное от ревизий время и эти члены обязаны участвовать в заседаниях Комитета. Кроме постоянных членов, к участию в занятиях Комитета, с ведома Св. Синода или обер-прокурора, председателем приглашаются, по мере надобности и с правом

голоса, и посторонние лица из ученых и педагогов, как живущих в Петербурге, так и иногородних в случае прибытия последних почему-либо в Петербург. Занятия между членами Комитета распределяются председателем, который по этому званию вообще пользуется правами, предоставленными председателям коллегиальных учреждений. Предметы занятий Учебного Комитета при Синоде составляют: 1) вопросы по приведению в действие уставов средних и низших духовно-учебных заведений – училищ и семинарий, 2) предположения о мерах к усовершенствованию этих заведений по учебной и педагогической части; 3) программы преподавания в духовных училищах и семинариях; 4) учебные руководства для этих заведений; 5) книги, сочинения и периодические издания, предполагаемые для распространения в духовных училищах и семинариях; 6) годовые отчеты о состоянии этих заведений в учебно-педагогическом отношении, 7) отчеты по ревизиям духовно-учебных заведений; 8) меры, какие могут оказаться нужными по содержанию тех или других отчетов и 9) вопросы и предположения по устройству училищ для девиц духовного звания. Кроме того, Комитет, с разрешения Синода, назначает конкурсы на составление учебных руководств, постановляет заключения о присуждении премии за них и вообще обсуждает, по поручению Св. Синода или обер-прокурора, дела, касающиеся духовного просвещения.

Б) *Но управлению местами и лицами, состоящими в непосредственном ведомстве Св. Синода*, существуют две синодальные конторы: Московская и Грузино-Имеретинская. Первая, под председательством Московского митрополита, а в его отсутствии – старшего викария, состоит из архиереев, живущих в московских монастырях на покое, архимандрита одного из московских ставропигиальных монастырей и протопресвитера московского Успенского собора. Члены эти утверждаются Высочайшими приказами, по представлению Св. Синода через обер-прокурора. Московская синодальная контора заведует ставропигиальными монастырями, в Москве находящимися, московским Успенским собором, синодальным домом с церковью 12 Апостолов (в Кремле), синодальной ризницей и библиотекой. Кроме того, этой контора предоставлено еще приготовлять св. миро и рассылать его по епархиям (указ 1731 г. 29 дек. и 1767 г. 8 авг.).

Грузино-Имеретинская синодальная контора, учрежденная в 1814 году в Тифлисе, состоит под председательством экзарха Грузии, архиепископа карталинского и кахетинского, из четырех членов: трех архимандритов и одного протоиерея. Она составляет как-бы отделение Св.

Синода, назначенное для управления делами грузинской церкви, в начале 19-го столетия присоединенной к русской. В частности, Грузино-Имеретинской синодальной конторе предоставлено вместе с экзархом право Избирать кандидатов на вакантные местные епископские кафедры и представлять их Св. Синоду для утверждения. Епископы Грузии и Имеретии в управлении вверенными им епархиями действуют в известной зависимости от местной синодальной конторы именно представляют ей отчеты по епархиальному управлению и в случае каких-либо недоразумений обязаны обращаться к ней за разъяснениями и указаниями. Эта контора составляет также высшую инстанцию для грузинских епархий в делах бракоразводных и о преступлениях и проступках лиц духовного сана.

4. Взаимные отношения поместных автокефальных церквей и способы их общения

§ 90. Вселенские соборы, их состав и деятельность

Все поместные автокефальные церкви суть части одной Вселенской церкви Христовой; поэтому они должны находиться во взаимном общении между собой. Это общение выражается: а) в соблюдении одного и того же вероисповедания, определенная на древних общепризнанных соборах; б) в признании одних и тех же оснований церковной жизни и положительного церковного права и в) во взаимных сношениях между собой по делам, имеющим общецерковную важность.

Способы внешнего общения между поместными автокефальными церквями, смотря по данным условиям церковной жизни, могут быть не одинаковы. Пока почти вся Вселенская церковь находилась в пределах одного государства -римской и греко-римской империи, взаимное общение между существовавшими тогда пятью автокефальными церквами, т. е. патриархатами, выражалось особенно ярко и полно – на *вселенских соборах (* σίνοδοι οἰκουμενικαί). Это были чрезвычайные собрания иерархии Вселенской церкви, составлявшаяся из представителей всех автокефальных церквей по случаю возникновения какого-либо еретического учения и для утверждения церковного догмата по вопросам, какие вызывались этим учением, – вообще по делам, которые имели общецерковную важность и, значит, не могли быть решены голосом одной какой-либо поместной церкви[42].

В актах и постановлениях, общепризнанных семи вселенских соборов мы находим положительные основания для суждения о их важности. Им принадлежали следующие чрезвычайные права, каких не имели соборы поместных церквей: 1) право определять, по смыслу священного писания и общецерковного предания, догматы веры и излагать их для целой церкви в виде символов и точных определений (δροι); 2) исследовать, поверять и утверждать само предание церквей и отделять предание чистое и истинное от поврежденного и ложного (6 всел. пр. 1 и 2); 3) окончательно рассматривать и судить всякое учение, вновь возникающее в церкви (2 всел. пр. 1; 3 всел. 1 и пр.); 4) рассматривать и обсуждать постановления прежних соборов и утверждать или изменять их (4 всел. пр. 1; 6 всел. 8, 16, 25, 29 и пр.); 5) определять образ управления частных церквей и для того распространять или ограничивать права их (1 всел. пр. 6, 7; 2 всел, 2, 3; 3 всел. 8; 4 всел. 28; 6 всел. 36, 39); 6) производить верховный суд над высшими предстоятелями автокефальных церквей и даже над целыми поместными церквами (6 всел. 12, 13, 32, 33,

55, 56, 81); наконец 7) предписывать для всей церкви всеобщие положительные правила церковного благоустройства и благочиния.

Действительными членами вселенских соборов, с правом решающего голоса, были *только епископы*, как приемники Апостолов, получивших от Христа полномочие проповедовать, изъяснять и сохранять учение Нового Завета. Это видно из тех же соборных актов, которые, обозначая число членов данного собора и тем отличая один вселенский собор, по его составу, от другого, всегда отмечают число только епископов, а не других лиц, присутствовавших на соборе и даже принимавших участие в его совещаниях[43]. Сами определения их обыкновенно подписывались только епископами или тем, кто были их заместителями на соборе; а подпись в настоящем случае означала, как и во всяком другом акте, утверждение, скрепу состоявшегося определения. Но епископы являются на соборе представителями не своего лица, а своей церкви, и высказывают здесь не свои личные мнения, а свидетельствуют о вере своей церкви, неизменно соблюдаемой с самого основания последней; поэтому не было безусловной необходимости для епископов лично являться на собор: они могли посылать сюда своих делегатов, которые и подавали вместо них голос своей церкви. Так, на первом вселенском соборе представителем александрийской церкви был не епископ Александр, а диакон его – св. Афанасий Великий, главный обличитель ереси Ария на этом соборе. Таким образом, определение вселенского собора составляется из согласного свидетельства всех поместных церквей о том, что искони признавалось в них неизменным каноном христианской веры и жизни.

Из понятия о вселенском соборе, как чрезвычайном явлении в церковной жизни, само собой следует, что соборы эти не имеют характера необходимости. В настоящее же время, когда отдельные части Вселенской церкви находятся в различных государствах, иногда враждебно друг к другу относящихся, вселенский собор представляется почти невозможным по политическим обстоятельствам. Но это не значит, чтобы сама деятельность церкви, проявлявшаяся на вселенских соборах, теперь прекратилась или сделалась невозможной. В православной восточной церкви не было вселенских соборов с 8 века; тем не менее и после того она деятельно охраняла свои высшие интересы и находила возможность произносить свой суд по вопросам, затрагивающим эти интересы. Взаимное соглашение автокефальных церквей и общий голос их по таким вопросам может быть выражен и действительно выражается и помимо вселенского собора – путем письменных сношений их между собой и даже на соборах, составляющихся из немногочисленных делегатов каждой

церкви. Что же касается католической церкви, то она после древних семи соборов насчитывает еще до двадцати, признанных ей также вселенскими; но эти соборы являются уже не более, как послушными орудиями папской власти и после ватиканского собора, провозгласившего непогрешимость папы, представляются делом совершенно излишним.

Дополнение к 3 главе

Устройство церквей римско-католической, евангелическо-лютеранской и армяно-григорианской по их уставам, внесенным в Свод законов российской империи

В общем кругу государственного управления духовные дела христиан инославных вероисповеданий, признанных в пределах российской империи, выдаются в Министерстве Внутренних Дел, в Департаменте Духовных Дел Иностранных Вероисповеданий, а все узаконенные относительно этих исповеданий помещаются в 1 ч, 11 тома Свода законов.

А. Римско-католическая церковь

В России существует семь епархий римско-католического вероисповедания: архиепископия Могилевская и епархии: Виленская, Тельшевская (или Самогитская), Минская, Луцко-Житомирская, Каменецкая и Тираспольская. Архиепископ Могилевской есть вместе митрополит всех римско-католических церквей в Империи, а епархиальные епископы состоят вместе с тем его суффраганами (т. е. подчиненными, подручными). Митрополит и епископы назначаются Высочайшими указами Правительствующему Сенату, по предварительном соглашении с римским папой. Им дозволяется по совершении установленной присяги на верность Государю Императору и законному Наследнику престола, учинить присягу и верховному священноначальнику римской церкви, по Высочайше утвержденному образцу. Каждому епископу в его епархии принадлежит духовный суд и управление церковными делами, а также высший надзор за духовенством своего исповедания и за всеми духовными установлениями с их имуществами. Так под главным ведением и надзором епископа находятся все монастыри в епархии, число которых определяется штатами и которые управляются по своим правилам и уставам, насколько последние сообразны с общими узаконениями о римско-католическом духовенстве и с гражданскими постановлениями. Епископам же принадлежит высшее управление по предмету воспитания, науки и внутренней дисциплины в семинариях их епархии и назначение семинарского начальства с предварительного одобрения правительством; той же властью пользуется Могилевский архиепископ по отношенью к Духовной Академии, находящейся в С.-Петербурге и состоящей под его начальством.

Для рассмотрения и решения дел общих всем римско-католическим епархиям в С.-Петербурге находится римско-католическая Духовная Коллегия, в состав которой входят: председатель архиепископ Могилевский, два члена и семь заседателей от епархий; при ней состоят прокурор и канцелярия. В этой коллегии сосредоточиваются дела, касающиеся всего управления римско-католическим духовенством в Империи, а именно: 1) полные сведения о всех римско-католических церквях, монастырях, духовенстве учебных и других духовных заведениях, движимых и недвижимых имуществах; 2) надзор за правильным и успешным течением дел в епархиальных консисториях, 3) рассмотрение и представление высшему правительству всякого рода

проектов епархиального начальства, относящихся к общей государственной и вместе церковной пользе; 4) дела о приеме желающих поступить в монашество и о дозволении желающим из евреев, магометан и язычников принять веру христианскую но римско-католическому исповеданию; наконец 5) заведование разными денежными капиталами римско-католического духовенства в Империи. Дела, требующие высшего разрешения или рассмотрения иных властей и мест государственных, представляются от коллегии Министру Внутренних Дел, который и дает этим делам надлежащее течение, присовокупляя к каждому из них свое заключение. По судебным делам коллегия непосредственно сносится с Правительствующим Синодом и министром юстиции.

Б. Евангелическо-лютеранская церковь

Протестантская церковь в России делится в правительственном отношении на восемь округов, управляемых консисториями и разделяющихся на благочиния, которые в свою очередь разделяются на приходы. Во главе консисториального округа стоит генерал или просто супер-интендант т. е. главный надзиратель: благочинием заведует пастор, называемый пробстом, а приходом – приходский проповедник. Супер-интендант, т. е. главный надзиратель, совершает освящение церквей в своем консисторском округе, руководит испытаниями кандидатов на должность приходских проповедников, посвящает и вводит в должность этих последних, наблюдает за исполнением обязанностей подчиненными ему пробстами и проповедниками и ежегодно представляет консистории краткие послужные списки тех и других. Протестантские приходские проповедники избираются из лиц, окончивших курс в университетах, преимущественно в дерптском, и выдержавших особые испытания в консистории; ни один из них не может быть определен против желания прихожан. Вспомогательным учреждением при приходском проповеднике являются приходские или церковные попечительства. Они обязаны всеми зависящими от них средствами помогать своему приходскому проповеднику в его трудах, имеющих целью духовное благо прихожан, например – облегчать для него наблюдение за обучением юношества, доставлять ему способы беспрепятственного и приличного отправления богослужения, призрения находящихся в приходе больных и бедных и т. п. Помощниками приходских проповедников служат также церковные старосты из поселян, непосредственно подчиненные церковным попечителям и пастору и обязанные наблюдать, главным образом, за поведением и образом жизни прихожан низших сословий, особенно за воспитанием и домашним обучением детей. На них же вместе с церковными попечителями лежит заведывание церковным хозяйством. Попечительства при городских приходах носят особое название церковно-приходского совета или конвента. Для надзора за действиями приходских попечительств и советов существуют главные церковные попечительства, по одному в каждом консисториальном округе, состоящие из председателя и двух членов – одного светского и одного духовного.

Для общего заведования делами протестантства и решения их в высшей инстанции существует Генеральная Консистория, которая собирается два раза в год и составляется из депутатов, избираемых на три

года участвующими в церковном управлении сословиями. Как Генеральная, так и прочие восемь консисторий имеют светского президента, духовного вице-президента (это генерал или супер-интендант) и равное число светских и духовных заседателей. Все поименованные лица утверждаются в должности Высочайшими Указами Правительствующему Сенату, объявляемыми через министра внутренних дел.

Кроме того, правительство в случае надобности созывает иногда, по своему усмотрению, Генеральный Синод, составляемый из депутатов и членов лютеранских консисторий; Генеральный Синод сообщает правительству о нуждах и желаниях своей церкви. Впрочем, подобные же синоды имеют право созывать и супер-интенданты в пределах своих консисториальных округов.

В. Армяно-григорианская церковь

Последователи армяно-григорианской церкви живут в пределах трех государств – Турции, Персии и России. В пределах Турции – 18 армяно-григорианских епархий: они подчинены константинопольскому армяно-григорианскому патриарху. Армяне, живущие в пределах Персии и России, состоят в ведении другого армяно-григорианского патриарха, имеющего пребывание в Эчмиадзинском монастыре в пределах России. Эчмиадзинский патриарх считается духовным главой всех армян григорианского исповедания – и тех, которые живут в пределах Турции; поэтому он носит титул католикоса всех армян. Эчмиадзинский верховный патриарх избирается всем Гайканским народом армяно-григорианского исповедания. По окончании выбора, избирательное собрание отправляет депутацию к главноначальствующему гражданской частью на Кавказе, который представляет об избранных двух кандидатах, через министра внутренних дел, на благоусмотрение Его Императорского Величества. Патриарх, вняв предварительно мнению Эчмиадзинского Синода, решает окончательно все чисто духовные дела, касающиеся догматов веры, отправления богослужения и т. д. Он посвящает всех епархиальных епископов, награждает духовных лиц наперсными крестами, скуфьями и камилавками, имеет право варения и освящения мира для всех церквей своего исповедания. Эчмиадзинский армяно-григорианский Синод состоит, под председательством Эчмиадзинского верховного патриарха католикоса, из четырех архиепископов или епископов, имеющих постоянное пребывание в Эчмиадзине, и такого же числа архимандритов-вартапедов. Члены Синода назначаются с Высочайшего утверждения, по представлению католикоса через министра внутренних дел, двух кандидатов на каждое место. Синод действует на правах коллегии; голос патриарха, как председателя, имеет перевес в случае равенства голосов, но во всех чисто духовных делах патриарх имеет решительный голос. При рассуждении о делах последнего рода он не присутствует в Синоде, а, рассмотрев заключение Синода в представленных ему журналах, дает по ним свою резолюцию. В круг действий Синода по части распорядительной входят: 1) наблюдения за действиями подчиненных ему мест и лиц, 2) надзор за управлением имущества церковного, 3) предварительное рассмотрение дел об учреждении монастырей, церквей и семинарий и испрошение на это через министра внутренних дел Высочайшего разрешения, 4) разрешение

армянам свободных состояний вступления в духовный сан и пострижения в монашество, разрешение на сложение монашества и духовного сана, 5) окончательное рассмотрение дел по просимым на вступление на брак разрешениям, 6) наблюдение за призрением вдов и сирот духовенства, 7) ведение списков о всех церквях, монастырях, семинариях и богоугодных заведениях армяно-григорианского вероисповедания, находящихся в пределах России, отдельно по каждой епархии, и о всем духовенстве и монашестве, 8) дела о разрешении принятия магометанам и язычникам христианской веры армяно-григорианского вероисповедания; 9) представление в министерство внутренних дел ежегодных ведомостей о церквях, монастырях, духовенстве, полных метрических сведений о родившихся, умерших и браком сочетавшихся и общего годового отчета. По части судебной разбирательства и решению синода подлежат: 1) жалобы на епархиальных начальников и епархиальные консистории, 2) жалобы на членов синода; 3) исследование неправильных действий членов синода, 3) исследование неправильных действий членов синода и епархиальных начальников, 4) все производящие в епархиальных консисториях и поступающие в синод по апелляции дела по бракам и о неподлежащих светскому суду преступлениях священно- и церковно-служителей, о тяжбах этих последних между собой и проч.

Армяно-григорианская церковь в России делится в правительственном отношении на шесть епархий: Нахичеванскую и Бессарабскую, Астраханскую, Эриванскую, Грузинскую, Карабахскую и Ширванскую. Епархиальные начальники назначаются Государем Императором из духовных сановников армяно-григорианского исповедания. Они определяются и увольняются Высочайшими указами. При вступлении в должность они дают присягу на верность подданства и службы. Армяно-григорианские епископы – полные духовные начальники своего исповедания. Они посвящают в различные степени духовного сана: но в архимандриты производить не иначе, как с разрешения патриарха. Епархиальные начальники, по обозрению вверенных им епархий, представляют синоду подробный отчет о своих действиях, а по окончании года – общий отчет о делах своей епархии. Им содействуют в управлении делами консистории, а в некоторых епархиях кроме них и духовные правления.

Часть 2: Церковное управление

§ 91. Содержание церковной власти

Власть церковная по своему началу, содержанию, целям и *существенным* средствам есть власть *духовная*, состоящая: 1) в праве религиозного *учения* (potestas magisterii), 2) в праве религиозного *освящения* (potestas ministerii) и 3) в праве *управления* в обширном смысле (potestas jurisdictionis), т. е. установления и соблюдения в обществе верующих известного порядка и внешней дисциплины, сообразной с существом и целью церкви.

1. Право религиозного учения

(potestas magisterii)

§ 92. Проявления учащей власти: соблюдение и распространение церковного учения

Содержание права церковного учения состоят в соблюдении, распространении и охранении истин христианской религии, данных в Божественном откровении. *Соблюдаются* эти истины в их первобытной чистоте посредством живого *предания*, органом и хранителем которого служит весь епископат. В обыкновенном состоянии (in statu quo) епископат является пространственно разделенным; но, если требуют обстоятельства, он может выразить свой голос по делам веры или на соборе, или через письменные сношения поместных церквей между собой. В том и другом случае епископат не *создает новых пунктов веры*, а только аутентически выражает и разъясняет, что содержит вся церковь, как несомненно апостольское *предание*. Формулированное таким образом, учение церкви называется *догматом*. Догматические определения вселенской иерархии настолько же и потому же обязательны для всех членов церкви, насколько и почему обязателен для них божественный авторитет откровения и его хранительницы церкви.

Распространяется церковное учение посредством *миссии* в обширном смысле этого слова. Если миссия обращена к народам и обществам, уже принадлежащим христианству, то она называется *внутренней*; если же она действует между не христианами, то называется *внешней*. Средствами или, точнее, видами *внутренней* миссии служит:

1) *Проповедь в церквях*. Как составная часть богослужения, проповедь в церкви, естественно, может быть только делом лиц, совершающих само богослужение, т. е. носящих священный сан. Впрочем, дозволяется публичная проповедь и не клирикам, имеющим богословское образование и готовящимся к принятию священства. Для лиц церковно-иерархических (архиереев и священников) проповедь есть служебная обязанность, за нерадение о которой они, в крайнем случае, лишаются должности (Ап. пр. 58; 6 всел. 19). Для побуждения священников к сказыванию проповедей у нас предписано благочинным отмечать в клировых ведомостях, кто из священников и сколько, в продолжении года, сказал проповедей своего сочинения; а о неисправных в этом отношении консистория представляет епархиальному архиерею, с своим заключением. Кроме проповедования в приходских церквях, учреждается в соборах кафедральных и уездных очередное проповедование, по

расписанию, ежегодно составляемому в духовных консисториях и утверждаемому архиереем.

2) *Издание вероучительных* (иначе – *символических*) *книг*, катехизисов и учебных руководств по Закону Божию. У нас такие книги издаются только с одобрения Св. Синода.

3) *Преподавание Закона Божия, как обязательного предмета, во всех светских учебных заведениях*. Это преподавание находится под наблюдением епархиальных архиереев, от которых, в известном отношении, зависит и само назначение законоучителей. Епархиальный архиерей должен быть приглашаем в высшие и средние учебные заведения на экзамены по Закону Божию и имеет право рассматривать конспекты по этому предмету (Ук. 16 ноябр. 1811 г. и 23 июля 1841 г.). Наконец, по Высочайше утвержденному 25 мая 1874 г. Положению о начальных народных училищах, епархиальному архиерею принадлежит высшее наблюдение за преподаванием Закона Божия и религиозно-нравственным направлением обучения в этих училищах, почему он или сам обозревает их, или поручает это особо назначенным им для того лицам и, если признает нужным, сообщает свои замечания и соображения по этому предмету непосредственно министру народного просвещения (ст. 17).

4) *Учреждение средних и высших училищ для специального богословского образования* лиц, приготовляющихся на служение церкви. У нас такие учебные заведения называются духовными *семинариями* и *академиями*, которые пользуются правами гимназий и университетов и состоят под властью: а) епархиальных архиереев, как попечителей, и б) Св. Синода.

Вышняя миссия может быть: а) епархиальная и б) общецерковная. Право миссий в пределах епархии, имеющей не христианских жителей, принадлежит местному архиерею, без согласия или поручения которого никто не может действовать здесь в качестве миссионера. Но в собственном смысле миссией называется только такое церковно-учительское учреждение, которое имеет задачей распространять христианство в местах, еще не принадлежащих к церковной территории. Такие миссии могут находиться только в ведении высшей или центральной церковной власти.

Наша церковь никогда, не имела и теперь не имеет учреждения, подобного римской Пропаганде, в которой воспитываются миссионеры для всего мира и где поэтому преподаются почти все известные языки. Только со времен Петра В. у нас являются миссии в качестве настоящих учреждений, для обращения в христианство инородцев в пределах

Империи. Право миссии предоставлено у нас исключительно господствующей православной церкви. В прошлом столетии, особенно в правление набожной императрицы Елизаветы Петровны, обращающиеся в христианство инородцы пользовались даже разными льготами, например – освобождает на известное время от податей, рекрутской повинности и даже от крепостной зависимости, если владельцы были не христиане. В настоящее время все мирские льготы за обращение в православие отменены, во-первых, как средства миссии, недостойные христианства, и во-вторых, как не ведущие к цели, ибо льготы эти, по указанию опыта, вели только к наружным обращениям. Далее, как церковь, так и государство запрещают употребление принудительных мер или обмана к обращению иноверцев в христианство.

Новая эпоха в истории русской миссии настала с царствования Александра II. Дело миссии заметно оживилось, благодаря тому, что оно перестало быть исключительным делом правительства церковного и гражданского. Возникло несколько новых миссионерских обществ, а прежние миссии, во многих отношениях, получили более целесообразную организацию. В настоящее время существуют у нас следующие миссионерские учреждения: 1) *Московское* миссионерское общество, открытое 25 янв. 1870 г. и состоящее под покровительством Государыни Императрицы. Оно имеет по епархиям комитеты, числом – 22; 2) Общество восстановления православного христианства на Кавказе; 3) Алтайская, Иркутско-Забайкальская и Камчатская миссии. Многие из церковных *братств* имеют также миссионерский характер, так как ставят себе целью действовать на местных раскольников и иноверцев. Из них особенно замечательны братства *св. Петра* – в Москве и *св. Гурия* – в Казани. Наконец, с недавнего времени наша миссия стала выступать и за пределы Империи: таковы вновь учрежденные миссии Японская и Северо-Американская.

§ 93. Охранение церковного учения (духовная цензура)

Охраняется церковное учение в своей чистоте и не поврежденности посредством церковной цензуры. В обширном смысле церковная цензура есть суд церкви о всяком учении, имеющем отношение к христианской вере или нравственности. В этом смысле под понятие церковной цензуры попадают все определения вселенских соборов, осудивших то или другое учение, как ересь. В тесном смысле под духовной цензурой разумеется оценка литературных произведений с церковной догматической точки зрения. Оценка эта может быть или предварительная, до выпуска литературного произведения в свет, или последовательная, репрессивная, после выпуска. До изобретения книгопечатания цензура могла быть и была только последнего рода. Она состояла в публичном осуждении антирелигиозных и еретических книг, в запрещении читать их верующим или даже в совершенном уничтожении. Так древние церковные соборы, осудив ту или другую ересь, обыкновенно обращались к государственной власти с просьбой истребить сочинения еретиков сожжением. Это было и во все продолжение средних веков общим правилом во всех западных христианских государствах. Таким способом большая часть еретических книг, действительно, истреблена в конец. Но на востоке уже 7 всел. собор, бывший в 787 году, в правиле 9-м постановил, чтобы сочинения иконоборцев не были сжигаемы, а отбираемы в патриаршую библиотеку для хранения с прочими еретическими книгами. Это было новым способом изъятия еретических книг из обращения, и этот способ имел для самой церкви то преимущество, что в случае нужды можно было узнать сущность ереси из первых источников и таким образом сильнее действовать против нее литературной полемикой. Но так как, не смотря на все указанные меры, всегда оставалась возможность тайного распространения еретических книг: то уже в древние времена составлялись духовной иерархией списки осужденных ей, или «отреченных» книг. Такие списки известны в церковной литературе и западной и восточной. Иногда они публиковались от лица духовной иерархии официально. На востоке это не сделалось общим правилом. Но в римско-католической церкви, со времени Тридентского собора, существует на этот предмет особое учреждение, называемое *Congregatio Indicis*. Обязанность этой конгрегации состоит в том, чтобы рассматривать все книги, имеющие какое-нибудь отношение к религии, и вносить в особенный список или каталог (Index librorum

prohibitorum) те из них, которые признаны будут несогласными с учением католической церкви. Этот список от времени до времени публикуется во всеобщее сведение для того, чтобы все истинные католики, по совести, избегали чтения таких книг[44].

С изобретением книгопечатания, когда действием типографского станка любая книга в нисколько дней могла явиться в тысячах экземпляров и когда, поэтому, сделалось гораздо труднее истреблять книги, опасные в религиозном отношении, в католической церкви введена была *предупредительная цензура.* Уже знаменитый Тридентский собор подчиняет прессу цензуре епископов и инквизиции (Sess. 4). Именно, собор запретил печатать и продавать книги, если они предварительно не рассмотрены и не одобрены подлежащей духовной властью (ab ordinario), и это одобрение (approbatio) предписал помещать в самом начале книги. У нас предварительная цензура духовных книг впервые узаконена Духовным Регламентом Петра Великого, В этом Регламенте сказано: «аще кто, о чем богословное письмо сочинит, и то ему не печатовать вскоре, но первее презентовать в коллегиум (т. е. в Синод), а коллегиум рассмотреть должен, нет-ли какого в письме оном погрешения, учению православному противного». Нужно заметить, что до Петра Великого у нас существовала только одна типография (в Москве), которая хотя и называлась *государевым печатным двором*, но находилась собственно в непосредственном ведении духовной власти и в ней печатались почти исключительно церковный книги. Только в 1727 году учреждена была первая светская типография при Академии Наук, затем появились и другие при разных *казенных* ведомствах. А первая *вольная* типография открыта, с особого разрешения правительства, только в 1771 году. Она поставлена была под наблюдение *Академии Наук* и полиции. Вскоре потом, с распространением вольных типографий, к ним приставлены были особые смотрители, обязанные наблюдать, чтобы в печатаемых книгах не было ничего, «противного *закону (Божию)*, правительству и благопристойности». Для цензурования книг в *первом* отношении назначены к вольным типографиям смотрители от Синода. Но эти смотрители не помешали вольным типографиям выпустить в свет массу книг в духе французских энциклопедистов и мартинистов. Особенно скомпрометировала себя в глазах духовного и светского правительства типография Новикова, о которой императрица Екатерина в 1787 г. писала московскому митрополиту Платону: «в рассуждении, что в типографии Новикова выходят многие странные книги, призовите к себе помянутого Новикова и прикажите испытать его в законе, равно и книги

его типографии освидетельствовать: не скрывается ли в них умствований, не сходных с прямыми и чистыми правилами нашей веры православной и гражданской должности». Митрополит, действительно, нашел в некоторых книгах, изданных Новиковым, «странные мудрования», и вольная типография этого первого русского социалиста была закрыта, а книги, признанный опасными, запрещены. Дело Новикова подало повод Св. Синоду требовать, чтобы управа благочиния, в которой тогда сосредоточена была *светская* цензура, представляла С.-Петербургскому митрополиту *все книги,* одобряемые ей к печати. По докладу об этом С.-Петербургского губернатора, последовала резолюция Екатерины II: «книги *касательно закона* (Божия) посылать, о прочих поступать по уставу благочиния». Вслед за тем (27 июля 1787 г.) светским типографиям подтверждено не печатать и не продавать молитвенников и вообще книг церковных, относящихся к св. писанию или толкованию закона Божия. Все такие, вышедшие без ведома Синода, церковные книги велено, по требованию местных духовных властей, отбирать и отсылать в Синод. В конце правления Екатерины II, когда разыгралась французская революция, все вольные типографии были закрыты; с тем вместе усилена бдительность цензуры над иностранными книгами. В разных пограничных пунктах учреждены цензурные управления для просмотра иностранных книг, ввозимых в Россию. Для цензуры богословских книг назначены в эти управления духовные цензоры (Ук. 29 Марта 1797 г.).

Что касается внутренней духовной цензуры, то для нее существовали до сих пор два учреждения: *сам св. Синод и Московская Синодальная Контора.* В 1799 г. Синод докладывал императору Павлу I, что он, по своим многосложным занятиям, не может «с надлежащей поспешностью и пользой заниматься рассмотрением по ступающих к нему книг, и ходатайствовал об учреждении центральной духовной цензуры в Москве, *при, ставропигиальном Донском монастыре,* под непосредственным ведением самого Синода. Доклад этот был утвержден, и духовной цензурной Комиссии назначен особый штат.

В начале правления Александра I (именно – в 1802 г.) *вольные,* т. е. частные типографии опять восстановлены на прежнем основании, и цензура выходящих отсюда книг предоставлена в столицах – управам благочиния, в провинциях – губернаторам которые могли, по своему усмотрению, употреблять на это дело директоров народных училищ. Светским цензорам опять предписано наблюдать, чтобы в книгах, издаваемых вольными типографиями, не было ничего противного *законам Божьим.* Подтверждено также, чтобы книги духовные исключительно

подлежали духовной цензуре и печатались только в синодальных типографиях. В 1804 г. издан был первый устав светской цензуры. Но этот устав послужил образцом для внешней организации цензурного управления и по духовному ведомству. Как светская цензура предоставлена университетам так духовная (по Высочайше утвержденному «Начертанию правил об образовали Духов. Училищ» 1808 г.) отнесена к предметам занятий Конференции духовных Академий. В Высочайше утвержденном проекте устава Духовных Академий 1810 года содержится первый устав духовной цензуры. Ведомству академических цензурных комитетов предоставлены все духовные *сочинения*, поступающие в Академии из округа. Но центральная цензура осталась на прежнем основании в ведении св. Синода.

При описанной нами организации светской и духовной Цензуры, взаимные отношения их долго оставались неопределенными и часто подавали повод к столкновениям. Цензурный устав 1804 т. хотя и оставлял неприкосновенным ведомство духовной цензуры, исключая из ведомства светской «книги и сочинения церковные, к священному Писанию, вере, либо толкованию закона Божия и святости относящиеся» (§ 8), но в то же время давал светским цензорам право одобрять сочинения, содержащие в себе *скромное и благоразумное исследование истин, относящихся к вере* (§ 22); запрещалось только пропускать рукописи, исполненные мыслей и выражений явно отвергающих бытие Божие и вооружающихся против веры (§ 19). Таким образом, ведомство светской и духовной цензуры на практике определялось не столько самым содержанием книг, сколько подведомственностью сочинителей или переводчиков. Писатели духовного звания подлежали духовной цензуре, светские – светской. Отсюда происходило, что сочинения чисто богословские поступали на рассмотрение светской цензуры, которая как одобряла, так и запрещала их к неудовольствию духовного правительства. Это видно, например, из именного указа, данного 17 ноября 1824 г. на имя Министра Народного Просвещения, где между прочим сказано: «по случаю препровожденной к новгородскому и санкт-петербургскому митрополиту на рассмотрение книги: *Беседа на гробе младенца о бессмертии души*, из донесений его усмотрено Мной, что, в противность существующим узаконениям, многие, к вере относящиеся книги, часто содержащие в себе ложные и соблазнительные о священном Писании толкования, печатались в частных типографиях без всякого синодального рассмотрения и что, напротив того, книги в духе православной нашей веры написанные подвергались строгому запрещению. Таким образом и помянутая книга,

под названием: *Беседа на гробе младенца*, была запрещена и отобрана». Эти столкновения между светской и духовной цензурой устранены цензурным уставом 22 апр. 1828 г., изданным вместе с уставом духовной цензуры. Новый устав точнее определяет, как ведомство той и другой цензуры, так и взаимные их отношения. Относя все чисто богословские сочинения к ведомству *духовной* цензуры (§ 28 п. 2), устав 1828 года в первый раз установил двойную цензуру над одной и той же книгой, если она была смешанного содержания. Именно, новый устав предписывал светской цензуре, чтобы она, в случае, если в поданном ей сочинении встретятся места совершенно духовного содержания, относящиеся или к догматам веры, или к священной истории, передавала их, отдельно от прочего, на одобрение духовной цензуры и поступала сообразно ее заключению (§ 23 прям.). Впоследствии, именно 19 марта 1854 г., разъяснено, что светская цензура входит также в сношение с духовной всякий раз, когда может возникнуть сомнение, не подлежит-ли книга, в целости или отчасти, рассмотрению духовной цензуры, хотя бы по прямому закону она и должна поступить на рассмотрение одной светской. Эти правила остались в силе и по издании 6 апреля 1865 г. указа, освобождающего от предварительной цензуры все оригинальные сочинения объемом не менее 10 печатных листов и все переводы объемом не менее 20 печатных листов. В указе этом прямо оговорено, что его действие не распространяется ныне на сочинения, переводы и издания, а также *места в них*, подлежащие, по действующим постановлениям и распоряжениям, *духовной цензуре*.

Итак, духовная цензура до сих пор действует на основании устава 22 апреля 1828 года. Некоторые изменения произошли только во внешней организации дела, установленной этим уставом. Последним цензура духовных книг была предоставлена Духовным Академиям, но в настоящее время на прежних основаниях продолжает действовать лишь цензурный комитет при Казанской академии, ограничивающейся рассмотрением небольших сочинений, поступающих от лиц своего учебного ведомства, и кроме того – имеющий право рассматривать периодические издания в своем ведомстве. В цензурных же комитетах санкт-петербургском и московском, ставших независимыми от академий, рассматриваются все духовные сочинения на русском языке и переводы на этот язык, а из сочинений и переводов на иностранных языках – только те, которые издаются по ведомству *православного* исповедания. Впрочем, сочинения, назначающиеся для употребления при богослужении и составляемые обыкновенно на славянском языке, также жизнеописания

святых, в первый раз издаваемые, толкования целых книг св. писания и, наконец, богословские системы печатаются, после рассмотрения их в цензурном комитете, только с разрешения Св. Синода. Гравюрные и литографические изображения священных предметов и лиц подлежат также предварительному рассмотрению духовной цензуры.

Понятно, что правила духовной цензуры отличаются особенной строгостью. Духовным цензорам предписано обращать внимание не только на внутренние достоинства представляемых сочинений, преимущественно на их строгое согласие с учением церкви, но и на внешние, состоящие в чистоте слога, ясности и правильности языка. Сообразно с этими требованиями, духовные цензоры имеют право исправлять, сокращать и снабжать своими примечаниями рукопись, одобряемую к печати. Сочинение, которое цензурный комитет найдет не заслуживающим таких исправлений, возвращается автору, как неудобное к напечатанию. Если же в комитет представлена будет рукопись, исполненная мыслей и выражений, явно противных духу христианства и разрушающих начала религии и общежития: то комитет обязан немедленно доносить о том Св. Синоду и сама рукопись уже не возвращается сочинителю, а удерживается в архиве комитета.

Для рассмотрения проповедей и поучений, назначаемых хотя бы не для печати, а для произнесения в церкви, существует особая епархиальная цензура, поручаемая благочинным или особым цензорам (Уст. Дух. Кон. 9 и 12).

2. Право религиозного освящения

(potestas ministerii)

§ 94. Право церкви устанавливать формы публичного богопочитания (jus liturgicum)

Власть церкви, освящающая действует или на все общество верующих, на всех членов в совокупности, или на отдельных его членов, ибо все важнейшие моменты жизни каждого из них запечатлеваются ей. Что касается первого из этих случаев, то potestas ministerii проявляется в установлении компетентной властью, т. е. иерархией, тех или других форм публичного христианского богопочитания (культа) – jus liturgicum. Нет необходимости в том, чтобы эти формы были всюду одинаковы; необходимо только единство веры у всех христиан. Напротив, обрядовые разности допускаются, если только в них не выражается чуждых церкви догматических верований и уклонений от форм, предписанных в первоисточниках веры. Такое различие форм богопочитания допускалось и прежде и теперь допускается в церкви; например, у нас существует единоверие, состоящее в том, что дозволяется, под условием сохранения единой веры с православной церковью и признания духовных иерархов, держаться старых обрядов, какие существовали в церкви до патриарха Никона и до эпохи исправления богослужебных книг. Но самовольное изменение обрядов общественного богослужения, принятых церковью, составляло бы преступление раскола. Всякое изменение или дополнение в исторически образовавшемся церковно-богослужебном уставе может быть только делом компетентной власти (карфаг. *116)*. По нашему Духовному Регламенту, такой властью является лишь Святейший Синод; он может как устанавливать новые религиозные обряды, праздники, посты для соблюдения во всей русской церкви, так и разрешать местные церковные торжества и местные праздники по представлению епархиального начальства (Уст. дух. конс. ст. 35 и учительное известие при Служебнике).

Обозревая устройство богослужения, мы рассмотрим постановления: 1) о богослужебных местах, 2) времени и 3) о богослужебных действиях, из которых слагается общественное богослужение.

§ 95. Богослужебные места

Местами общественного богопочитания служат особые публичные здания -церкви, храмы. Сооружение таких зданий дозволяется только с разрешения компетентной власти духовной и вместе гражданской. По нашим законам, церкви в городах, селах и монастырях строятся или перестраиваются не иначе, как с разрешения местного епархиального архиерея, а в некоторых случаях с разрешения Св. Синода и даже с Высочайшего соизволения (см. Устав Дух. консист. ст. 47). Вообще постройка новых церквей, где бы то ни было, разрешается только там и в тех случаях, где и когда настоит в том действительная надобность и дальнейшее существование представляется вполне обеспеченным. Прежде постройка церквей являлась делом личным, но отсюда возникало множество церквей, остававшихся без средств для существования, на что жаловался еще Стоглавый собор, говоря, что они стоят без пения, так как усердие к сооружению церквей имели многие, но обеспечивали их не многие. Учреждать церкви без особой нужды теперь запрещается епархиальным архиереям уже в силу епископской присяги, редактированной при Петре Великом. Само собой, что устройство церквей, как внешнее, так и внутреннее, должно соответствовать их назначению и удовлетворять требованиям религиозно-христианской эстетики. У нас принято за правило, чтобы при составлении проекта постройки православной церкви был сохранен стиль византийского зодчества, образцами которого служат Высочайше утвержденные чертежи архитектора Тона, приложенные к строительному Уставу. Требуется также, чтобы в городах церкви строились каменные, а в селах, в особенности на отдаленных окраинах, дозволяется строить и деревянные, но непременно на каменном фундаменте. Всякое исправление и подновление старых церквей допускается с тем, чтобы при этом неизменно был сохранен наружный и внутренний вид храма; не допускается никаких своевольных поправок без дозволения высшего духовного начальства и запрещается уничтожать в церквях замечательные памятники древности. Епархиальному начальству в особенности предписывается наблюдать, чтобы при переделках не было своевольных изменений в архитектуре или живописи церквей, но всякий раз испрашивать на то разрешения Святейшего Синода; тем не менее очень много таких памятников древности безвозвратно уничтожено, благодаря варварскому усердию прихожан и в особенности церковных старост. В

виду этого было издано Высочайшее повеление о том, чтобы никаких поправок в древних церквях не совершать без предварительного сношения с ближайшим археологическим обществом (ср. Уст. Дух. Консист. ст. 50), а в особенно замечательных и важных памятниках церковной древности (каков, напр., Успенский собор в Москве) никакие переделки не могут быть допускаемы без Высочайшего каждый раз разрешения. Во внутреннем устройстве храмов соблюдается то общее правило, чтобы алтарь был обращен на восток. Алтарь, назначаемый для главнейшего священнодействия – принесения бескровной жертвы, в настоящее время отделяется от внутренней части храма особой перегородкой, заставляемой иконами и называемой иконостасом. Это сплошная стена, состоящая из икон, размещенных в известном порядке. Иконы составляют не только главное украшение, но, как известно, и предмет религиозного чествования; потому иконопись, естественно, подлежит церковной или канонической регламентации. Впрочем, в общих канонических источниках, в Книге Правил, мы не находим определений по этому предмету, и только 82 правило трулльского (6-го вселенск.) собора запрещает изображать Иисуса Христа в символическом образе агнца. Московский собор 1667 г. в своих постановлениях об иконописи запретил изображать Бога Саваофа в виде седого старца. Тип этот взят из видения пророка Иезекиля, которому Бог предстал в виде старца «ветхого денми». Мотив соборного запрещения заключается в том, что Бог Отец не может быть антропоформирован, так как он не воплощался и его никто не видел. Эта скудость положительных церковных правил об иконописи или ее сюжетах объясняется тем, что в древней церкви сохранялись правила иконописи и иконописные типы в непрерывном предании. Но уже в 9 веке появились и дошли до настоящего времени особые сборники правил иконописи с изображением и самих образцов (эти правила носят название *подлинников* и их можно часто встретить у наших иконописцев). В русской церкви с самого начала принят и как бы канонизирован византийский стиль иконописи, отличающийся от итальянского более темными красками и особенно строгим типом, при чем имеется в виду, чтобы иконы, верно изображая лица и события, отличались от обыкновенных живописных изображений. Но с течением времени русская иконопись далеко уклонилась, по крайней мере в техническом отношении, от своих византийских образцов (особенно знаменитая суздальская живопись). На это уже обратил внимание знаменитый Стоглавый собор, который издал ряд постановлений, определяющих как образ жизни иконописцев, так и само писание икон. Иконописцы были поставлены под наблюдение поповских

старост, чтобы тем, которые до сих пор писали иконы, не учась и самовольством своим, и продавали их народу, это ремесло было запрещено, пока не на учатся ему от добрых мастеров. Относительно же самого содержания икон Стоглав постановлял: писать иконы с древних образцов по образу, подобию и существу, как в подлиннике, т. е. по возможности копировать йота в йоту, а не от своего мышления. Образцами были указаны иконы живописца Рублева, жившего в 15 веке во Владимире на Клязьме и разрисовавшего тамошний собор. К сожалению, Рублевские иконы большей частью уничтожены при поправках церквей, так как он писал преимущественно al` fresco (на стенах). Эти постановления Стоглавого собора были подтверждены в главных частях на Большом московском соборе 1667 года, с тем только дополнительным предписанием, чтобы лучшие живописцы икон исключительно занимались этим делом, а не другими какими-либо занятиями, тем паче занятиями низкими. Для этого собор находил нужным освободить живописцев от всяких других занятий и должностей и поставить их под особое покровительство государя и церковной власти; сообразно этому благочестивый царь Алексей Михайлович возвысил иконописцев на степень первых художников в государстве и разделил их на разряды; подтвердил, чтобы иконы были писаны по преданиям святых отцов (Акт. Истор. т. 4, № 174). В конце 17 столетия, в 1674 году соборной грамотой патриарха Иоакима священные изображения, печатанные на бумажных листах, особенно сделанные неискусно, воспрещено было продавать на торгах и употреблять их вместо икон в домах или церквях (Истор. Акт. т. 4, № 200). Иконопись составляла также предмет особых забот великого преобразователя русского Петра Первого. В 1722 году по его повелению Святейшим Синодом в конференции с Сенатом составлены были особые предположения о церковном письме. Предположено было: 1) епархиальным архиереям вменить в особую обязанность заботиться об улучшении иконописания и допускать в церковь только иконы хорошего и правильного письма; 2) учредить особого главного надзирателя, супер-интенданта, над всеми иконописцами, которые обязаны повсюду представлять этому надзирателю свои опыты и не иначе, как с его позволения, пускать их в продажу; 3) под начальством супер-интенданта по городам поставить низших надзирателей для испытания иконописцев, без чего к иконописи не допускать; 4) запретить делать иконы резные и отливать из металлов, кроме распятия и барельефов, и то на высоких местах храма; 5) не дозволять писать одни символические изображения вместо лиц, ими изображаемых, напр. агнца вместо

Спасителя (Полн. собр. закон. № 4079; ср. 4154). Указанные постановления нисколько раз подтверждались и в настоящее время сохраняют за собой силу действующего права; не видно только, чтобы было исполнено предписание об учреждении главных и низших надзирателей за иконописцами, за которыми теперь должны наблюдать благочинные (Инструк. благочин. пункт 7-й). Надзор же за литографированием икон, по общему правилу, подлежит духовной цензуре.

Здания, назначаемые для общественного христианского богослужения, делаются церквами или храмами только через особый акт – религиозное освящение. Закладка или основание церкви сопровождается особыми обрядами, молитвами и водружением креста под главной частью или алтарем; а само освящение состоит главным образом в помазании ее стен снаружи и внутри св. миром и в положении под престолом частицы от мощей[45]. С момента освящения церковь становится res sacra и навсегда остается с таким юридическим характером, не может быть обращена на другое назначение.

В церкви освященной некоторые части и предметы делаются совершенно недоступными или неприкосновенными для мирян; таковы царские двери, через которые никто не может проходить, кроме лиц, священнодействующих (за исключением государя императора, который в день священной коронации проходит через них к престолу и там причащается); далее, неприкосновенен для мирян и даже низших клириков престол со всеми на нем находящимися предметами. Женщинам запрещается входить в алтарь (6 вселенск. собор правило 69, лаодикийск. 19, Номокан. при требнике 66). Вообще в церкви запрещается совершать чтобы то ни было, кроме богослужения: по нашим церковным законам запрещается в них оставлять на ночь покойников или погребать (исключение представляют царские усыпальницы; равным образом, дозволяется хоронить в церквах храмосозидателей и высших духовных иерархов); запрещается иметь в церкви какие бы то ни было изображения, кроме икон или крестов (даже нельзя помещать в них царских портретов). Обагрение церкви человеческой кровью, хотя бы и случайное, признается ее осквернением, которое может быть устранено только особыми обрядами. В случае поругания над церковью еретиками и неверными она должна быть освящена вновь; освящается вновь и тогда, когда при возобновлении храма или поправке его будет тронут с места или просто расшатан престол.

Сам материал церкви, если она сломана, почитается священным;

потому дерево от старых сломанных церквей идет или на церковные же строения, или на отопление самой церкви, а мусор от разобранных каменных храмов обыкновенно употребляется для бута нового, который строится на месте старого (ук. Святейш. Синод. 1742 года сент. 9). Равным образом и место, где стоял престол в упраздненной церкви, навсегда огораживается решеткой или иначе охраняется от попрания. Около церквей не должно быть ничего противного чувству благоговения к святыне; поэтому их ставят посреди площадей и, если дозволяет место, окружают оградой; поэтому же вблизи церкви запрещается строить и открывать питейные и увеселительные дома и делать непристойные выставки (питейный дом может быть открыт не менее, как на расстоянии 40 саженей от церкви).

Таким образом мы видим, что сооружение церквей не может быт делом частным, независимым от духовного правительства. Это же правительство заведует и домовыми церквами, устраиваемыми в частных домах. Дозволение на устройство домового храма зависит от Святейшего Синода, а в столицах и от Высочайшего разрешения, и при том дается только лицам, которые приобрели право на особое уважение по своему общественному положению и при своем усердии не могут посещать храмов, например, по болезни, преклонным летам (Уст. Духовн. Консист. 49). К этим церквям не назначаются особые причты; они считаются как бы принадлежностью той церкви, в приходе которой этот дом находится, и богослужение в них совершается приходским духовенством. В них не могут быть заводимы метрические книги и другие, в которые записываются акты с гражданским значением. Самое существование домовой церкви дозволяется только до смерти того лица, для которого разрешено ее открытие: она не может быть фамильной собственностью и упраздняется по смерти храмосозидателя, а вся собственность церкви переходит в приходский храм. Только в том случае она может пережить своего строителя, если в просьбе об открытии прямо оговорено, что дом этот вместе с церковью будет обращен в церковь или в какое-нибудь благотворительное или учебное заведение (ст. 49).

В тех епархиях, где приходы расположены на обширных пространствах и прихожане по дальности расстояния редко могут посещать храмы, епархиальное начальство может разрешить постройку особых молитвенных домов или на определенное, или на неопределенное время. Разрешается также временное построение таких домов в случай истребления церкви пожаром до открытия новой церкви и на сельских кладбищах – для отпевания умерших. Кроме церквей и молитвенных

домов к священным зданиям молитвы относятся еще часовни. Это небольшие здания, сооружаемые или в честь чудотворных икон, или в память важных церковных или политических событий. Относительно поддержания первоначального вида и устройства старинных часовен у нас предписано держаться тех же правил, как и относительно древних церквей; постройка новых часовен со времени Петра Великого допускается только с разрешения Святейшего Синода, а в столицах с Высочайшего разрешения. Все часовни и молитвенные дома состоят в ведении епархиального начальства и должны быть приписаны к монастырям или приходским церквям, а наблюдение за ними поручается настоятелям этих церквей с местными монастырскими или приходскими старостами.

§ 96. Богослужебное время

Церковный год отличается от гражданского. Он имеет свои особые праздники, в которых вспоминаются замечательные события из церковной жизни. Так как все европейские государства христианские, то понятно, что церковные праздники имеют значение и в жизни общегосударственной. В кругу церковного года мы должны различать праздники и посты, первые – как дни духовной радости, вторые – как дни печали. Церковь, конечно, предписывает своими законами, чтобы ее члены отличали, соблюдали посты и праздники, но обязанность эта чисто нравственная, дело совести каждого члена церкви, и юридическое значение имеет только в том случае, когда нарушение церковного предписания делается публичным; поэтому, например, никто не может требовать, чтобы его брак был обвенчан в дни постные, когда этого не дозволяют церковные обычаи. Впрочем, в строго конфессиональном государстве, каково и наше, во многих отношениях исполнение этих обязанностей отчасти вынуждается и внешним образом, положительными законами. Правда, в настоящее время большая часть таких постановлений остается в нашем обществе мертвой буквой, но все же во многих отношениях и сама жизнь гражданского общества необходимо запечатлевается церковным характером (например, трудно предположить, чтобы государство запретило праздновать воскресенье). С другой стороны, в конфессиональных государствах и гражданские торжества часто бывают вместе и праздниками церковными, например, дни победы. Если не внешние полицейские законы, то религиозное чувство запрещает нарушать дни поста маскарадами, публичными работами, увеселениями, театрами; но это запрещение относится уже не к области права, а к сфере нравственности.

§ 97. Действия, из которых слагается церковное богопочитание

Средоточием общественного христианского богослужения служит литургия или совершение таинства Евхаристии. Описывать состав его – не наше дело; ограничимся здесь краткими изложением церковных правил относительно внешнего порядка литургии. Совершать ее могут только лица, имеющие сан епископа или пресвитера. Местом совершения может быть только освященный храм. Если же по какой-нибудь настоятельной нужде или по особенным исключительным обстоятельствам (напр., во время похода) литургия должна быть совершена не в церкви, то в таких случаях освященный храм или престол заменяется антиминсом (в переводе: вместо престола), без которого не может быть совершаемо это священнодействие. У нас принято за правило, чтобы литургия совершалась ежедневно в освященной церкви, если при церкви находится более одного священника, и непременно каждый праздник, если при церкви только один священник. В весьма немногие дни в году не может быть вообще совершаема литургия: в Сырную неделю – в среду и пятницу, в великую пятницу (на Страстной неделе) и во все дни великого поста кроме сред и пятниц (когда совершается преждеосвященная литургия), суббот и воскресений. Наконец, последнее правило: в одном храме и на одном престоле в один день может быть совершена только одна литургия.

Теперь перейдем к рассмотрению таких действий, которые имеют своим предметом отдельных членов церковного общества. По отношению к отдельным членам освящающая власть церкви проявляется в совершении различных религиозных актов, которые запечатлевают различные моменты в жизни отдельного лица. Из этих актов имеют юридическое значение следующие:

§ 98. Крещение

Мы уже рассматривали его, как основание приобретения общей церковной правоспособности. Рассматривая же его как акт церковной власти, определяемый правилами, от соблюдения которых зависит действительность его, должно остановиться на следующих вопросах: *1) о лицах, совершающих крещение (субъект), 2) о лицах, над которыми оно совершается (объект) и 3) о способе самого совершения.*

1) Обыкновенные совершители крещения суть лица, имеющие священнической сан (епископы и священники). Таково общее правило; но безусловная необходимость крещения для человека, ее христианской точки зрения, повела к исключениям из этого правила. Так, если грозит опасность смерти младенцу или взрослому, желающему креститься, а священника на лицо нет, крещение может быть действительным образом совершено каждым православным христианином обоего пола, с соблюдением известной формы крещения (троекратное погружение в воду с известными словами); также требуется от совершающего – сознание своего поступка (Пр. Исп. ч. 1, вопр. 103; Номоканон при Требнике ст. 204; Книга о должн. пресв. прих. § 84). Инструкция благочинным предписывает даже, чтобы приходские священники давали прихожанам приличные наставления на подобный случай (особенно повивальным бабкам предписывается непременно крестить слабых детей). По миновании опасности для крещенного таким образом священник обязан дополнить обряд молитвами и действиями, которые не были соблюдены при скором крещении, не повторяя самого акта троекратного погружения, и затем, с указанием лица, совершавшего крещение, занести таинство в метрическую книгу[46].

2) Объектом крещения может быть всякий живой некрещенный человек, как ребенок, так и взрослый. Относительно новорожденных детей православные родители обязаны представлять их на крещение. По древним церковным правилам мирянин, давший умереть ребенку не крещенным по нерадению, отлучается на три года (Номокан. при Требнике ст. 68). Если же он действовал намеренно, то со стороны церкви подвергался анафеме, исключению из церковного общества. В государствах конфессиональных сюда присоединяются и уголовные наказания. Так, у нас родители, не крестящие своих детей или если, крестят их в другом вероисповедании, лишаются власти родительской над детьми и подвергаются тюремному заключению, а над детьми, для их

воспитания, учреждается опека. Впрочем, родители не православные, если пожелают, могут крестить детей в православии (Уст. Дух. Консист. 28). Согласие их тут требуется до 14-летнего возраста детей. Исключения допускаются по особым случаям и с разрешения Синода. Что касается детей, рожденных от смешанных браков, то они должны быть крещены по обряду православной церкви и воспитаны в православной вере. По нашим церковным законам для изъявления своей воли креститься требуется достижение церковного совершеннолетия (14-ти лет, – указ Св. Синоду 22 января 1862 года). Прежде возрастными признавали уже семилетних. Крещение над возрастными совершается по их личному убеждению.

3) Взрослый, ищущий крещения, получает его не вдруг. Церковные законы постановляют, чтобы каждый крещаемый в продолжение известного времени находился в состоянии приготовления к этому акту – «оглашения» (1 всел. собор прав. 2), которое заключается в предварительном наставлении в истинах христианской религии. Продолжительность этого состояния точно не определена в канонах; оно может длиться два или три года и сокращаться до нескольких дней, смотря по личным качествам оглашаемого (лаодикийск. собора прав. 45, 46, 47; карфаг. соб. прав. 54). На практике в древней церкви обыкновенным периодом оглашения было 40 дней Великого поста или четыредесятницы, так как было в обычае крестить оглашенных в день Пасхи[47]. У нас же в синодском указе 22 января 1862 года принято, чтобы не достигшие 21 года (гражданского совершеннолетия) иноверцы были наставляемы в вере в течении 6 месяцев; для приготовления же совершеннолетних (перешедших 21 год) оставлен древний сорокадневный срок, который также может быть сокращен сообразно с нуждой и личными успехами оглашаемого. Опасно больные могут быть крещены и без оглашения немедленно, но с соблюдением следующих условий: 1) требуется, чтобы священник приступил к совершению таинства, только удостоверившись, что они в полной памяти; 2) совершивший над означенными лицами крещение обязан донести о том без отлагательства епархиальному архиерею и 3) по выздоровлении новокрещенного без оглашения епархиальное начальство обязано поручить его для наставления в христианской вере благонадежному пастырю. Сам акт крещения возрастного иноверца должен быть совершен с возможно большей торжественностью в воскресенье или другой праздничный день перед литургией, чтобы новокрещенный мог причаститься Св. Таин. Далее требуется, чтобы при этом обряде присутствовал ближайший начальник крещаемого, который и обязан в метрической книге, записаться свидетелем (Указ Св.

Син. 20 февраля 1864 года). Относительно самого совершения акта крещения необходимо заметить следующие правила, от соблюдения которых зависит действительность этого акта: 1) веществом крещения должна быть чистая вода. 2) форма крещения, установленная, как известно, Самим Божественным Основателем церкви и всех церковных таинств, состоит в троекратном погружении крещаемого в воду с произнесением слов: «крещается раб Божий NN во имя Отца и Сына и Святаго Духа». Крещение, правильно совершенное, ни в каком случае не повторяется, как духовное рождение. Поэтому, если раз правильно крещенный в какой-нибудь церкви перейдет в другую христианскую веру или даже совсем отпадет от христианства, то при возвращении в лоно своей церкви принимается без повторения крещения, так как печать этого акта остается неизменной навсегда. Во избежание повторения крещения в тех случаях, когда неизвестно о данном лице, крещено оно или нет, принято за правило совершать крещение в условной форме – «крещается раб Божий имя-рек, аще не крещен». 3) с таинством крещения в православной церкви всегда и нераздельно соединяется таинство миропомазания, между тем как в церквях католической и лютеранской конфирмация обыкновенно отлагается до наступления совершеннолетия крестившегося. 4) Крещение, по строгому церковному праву, должно быть совершено непременно в церкви и только с разрешения епархиального начальства на дому (6 всел. 31, 59). В настоящее время, особенно в больших городах, это правило и совсем не соблюдается. 5) При крещении как детей, так и взрослых требуется присутствие особых лиц в звании восприемников, которые при крещении возрастных являются свидетелями и поручителями за крещаемого (его веры и обетов), а при крещении детей и больных, лишенных языка, произносят за них символ веры и дают необходимые ответы на вопросы, предлагаемые священником при совершении обряда (карфаг. 54). Вместе с этим на восприемников возлагается обязанность блюсти за религиозно-нравственным ростом новокрещаемого; поэтому они и становятся к воспринимаемому и его родителям в особые отношения, которые называются в каноническом праве духовным родством и которые имеют весьма важное значение в брачном праве. Нужно заметить, что такое значение духовное родство получило под влиянием учения римского права об adoptio. Древние христиане брали нередко на воспитание детей – сирот и рабов, которых римляне выкидывали на улицу, и вводили их в церковное общество через крещение. Приносивший такое дитя делался его отцом; таким образом понятие об adoptio распространялось на отношение

восприемника к крещаемому. В древних церковных законах обычно упоминается только один восприемник, и притом одного пола с крещаемым, что объясняется практикой древней церкви, когда крещение совершалось большей частью над возрастными, вследствие чего естественное чувство стыда не допускало присутствия при акте крещения лиц другого пола (Апост. Пост. кн. 3, гл. 6). Но на ряду с неоднократным повторением этого правила в греческой и русской церкви (в видах уменьшения числа препятствий к браку), складывалась противоположная практика: в силу издревле установившейся в христианском обществе аналогии между восприемниками, как духовными родителями крещаемого, и его плотскими родителями, которых двое, явился *обычай*, чтобы при крещении было два восприемника – мужчина и женщина; в силу той же аналогии не только между восприемниками и воспринятым, но и между его родителями и восприемниками, даже между самими восприемниками установилось отношение духовного родства. Святейший Синод неоднократно пытался отменить указанный обычай, но должен был сделать уступку; именно, в конфиденциальном указе духовным консисториям от 18 июня 1834 года разъяснено, что если восприемниками от купели приглашено не одно, а много лиц, то а) допускать к восприятию одну пару (по преимущественному желанию родителей или родственников), б) только эту действующую пару вносить в метрические книги как кума и куму и в) на нее только распространять отношения духовного родства; при этом в указе прямо оговорено, что все это допускать только в таком случае, если действительно в данном обществе настолько свято соблюдают эти отношения, что они служат препятствием к браку; но если восприемник (кум и кума) настоятельно просят о дозволении им сочетаться браком, то не запрещать. При исключительных обстоятельствах крещение может быть совершено и совсем без восприемника; в этом случае обязанность восприемника принадлежит тому лицу, которое совершает сам акт крещения (безразлично, будет ли то священник или мирянин). Обязанности восприемников таковы, что не каждое лицо может быть допущено к восприятию от купели крещаемого: церковными правилами устраняются от этого 1) *родители самого крещаемого* (Номокан. при требнике, ст. 209). Впрочем, этому запрещению, нередко служившему поводом ко многим злоупотреблениям, не следует усвоять безусловно обязательной силы[48]. 2) *Монахи.* Монашеский сан соединяется с полным отречением от мира и отдалением от всех мирских отношений (Номок. при Требнике, ст. 84). 3) *Малолетние*, которые, по словам Книги о должностях пресвитеров приходских, «как

еще невежды в вере, к делу восприемничества не годятся» (стр. 580, прим. 2). Впоследствии указом Святейшего Синода от 23 мая 1836 года и 26 августа 1837 года разрешено быть восприемниками лицам, достигшим совершеннолетия церковного (14 лет). 4) *Иноверцы*, не только не христиане, но даже и христиане не православные; (Номок. при Требнике, ст. 22). Впрочем, книга о должностях пресвитеров приходских допускает в некоторых случаях (например, по обстоятельствам политическим) восприемников и из лиц не православного христианского исповедания, но с тем, чтобы они читали символ веры при крещении так, как он читается в православной церкви (например, католики – без прибавления filioque).

Переходим к рассмотрению других актов чисто религиозных по своему существу, но имеющих в церкви и государстве конфессиональном юридическое значение. Крещение есть только начало и основание церковной правоспособности и вместе необходимое средство для вступления в церковь, для начала духовной жизни. Затем вся дальнейшая жизнь христианина направляется к своей цели другими актами церковной власти, из которых юридическое значение имеет: 1 -покаяние и причащение, 2 – брак. Первое таинство служит к восстановлению внутреннего союза с церковью для того, кто нарушил этот союз; причащение является высшим торжеством духовного единства членов церкви; брак – одобрением и освящением естественного способа продолжения рода человеческого.

§ 99. Покаяние и причащение

При рассмотрении покаяния или исповеди, насколько она принадлежит к сфере права, мы должны разрешить следующие вопросы: а) кто имеет право совершать исповедь и б) какие обязанности лежат на совершителе по отношению к лицам и грехам, открываемым на исповеди.

а) Обыкновенные совершители исповеди – священники, разделяющие с епископами власть вязать и решить. Но в этом отношении практика русской и греческой церкви расходятся между собой. По правилам нашей церкви, всякий приходский священник есть вместе и духовник всех своих прихожан. В греческой же церкви, а также в болгарской, сербской и румынской, могут совершать исповедь только особые священники из монашествующих *(* πνευματικοὶ πατέρες), уполномоченные на это особой архиерейской грамотой *(* ἐνδαλτήριον). К таким духовникам обыкновенно являются на исповедь прихожане и причт нескольких приходов. Эта практика греческой церкви имеет свое основание в том, что в первые времена христианства, когда исповедь была публичная, само покаяние в грехах произносилось обыкновенно перед епископом, главным иерархом церковной общины, которому и принадлежало исключительное право давать разрешение (карф. 8). В силу этой старинной практики в греческой церкви и до сих пор назначаются епископами особые делегаты в качестве духовников. В нашей церкви этот обычай имеет значение только для священнослужителей при поставлении их в священнослужительский сан.

б) По отношению к исповедующимся церковные правила предписывают духовникам: 1) на кого положено запрещение (епитимия) одним духовником, тот не может быть разрешен другими (Номокан. ст. 119), исключая случая смертной опасности запретившего или запрещенного, когда нет первого на лицо (Апостольск. прав. 32, карфаг. соб. прав. 52). Но возможна апелляция на духовника, и если окажется на суде перед высшей властью, что священники наложили запрещение неправильно по злобе, вымыслу, мести, страсти, то лицо может быть разрешено от запрещения, а такой духовники подвергается наказанию (1 вселенск. соб. прав. 5 и антиох. соб. прав. 6-е). 2). Для того, чтобы запрещенные одним духовником не были, непреднамеренно разрешаемы другими, книга о должностях пресвитеров приходских предписывает не принимать на исповедь прихожан другой церкви, не представивших достаточных причин перемены духовника, а отсылать их с приличным

наставлением к прежнему духовнику (ст. 91; карфагенск. соб. прав. 147); но, с другой стороны, священник не должен и отказывать без уважительных причин в исповеди, и особенно в исключительных случаях, например – опасно больным (Апост. прав. 52, лаодикийск. соб. прав. 2). Исповедь, как показывает само название, есть собственно духовный суд, которому предает себя искренний христианин как бы пред лицом самого Бога, но через его служителей – священников. Вследствие этого для священника, по церковным правилам, безусловно обязательно строгое соблюдение тайны исповеди, так как кающийся открывается не ему, а как бы самому Богу. За нарушение этой тайны духовники, по церковным правилам, подвергаются запрещению священнослужения на три года, а в известных случаях и извержению из духовного сана. Что касается греко-римских законов, то по ним таким нарушителям исповедной тайны предписывалось вырывать язык, т. е. они наказывались наравне с нарушителями государственной тайны и с клятвопреступниками (Номокан. при Требн. ст. 119 и 120). 3) Если священник встретит какое-нибудь затруднение в разрешении кающегося, то он, не называя лица, должен обратиться к архиерею с изложением греха и просить разрешения сомнения, затем поступить согласно с предписанием архиерея (Духовн. Регламент о праве чина церковного и монашеского). Некоторое отступление от этого правила допускается лишь в отношении к исповеди перед поставлением в священный сан, поставляемый должен исповедаться перед особым духовником, который после и доносит, не нашлось ли за ним грехов, делающих его недостойным поставления, не называя, однако самого греха. Так обязаны поступать духовники по смыслу своей ставленной грамоты. Но со времени Петра Великого у нас наложена на духовников и священников весьма тяжелая обязанность доносить о том, что было сказано на духу, в следующих случаях: а) Если кто на исповеди объявит духовнику о своем умысле на жизнь и здоровье государя или намерении произвести бунт и измену и, объявляя на духу, не выражает раскаяния и решимости оставить намерение, но исповедуется единственно для того, чтобы согласием или умолчанием духовника еще более утвердиться в своем преступном намерении, то духовник должен немедленно донести о том прокурорскому надзору или тайной полиции (том 15 Свод. Закон. изд. 1876 г., ст. 585 и 586; прибавл. к Духовному Регламенту §§11). В защиту такого постановления Духовный Регламент говорит, что этим объявлением «не порокуется» исповедь и не нарушается сама тайна ее, так как это была в существе дела не исповедь, а желание укрепить себя в злом намерении, следовательно, духовник и не может дать

разрешения, потому что кающийся и не просит такого разрешения. Надо знать, чем вызван был этот закон Петра Великого: известно, что предпринятые им и с беспощадной последовательностью и строгостью проводимые преобразования возбудили против себя сильную оппозицию не только в народной массе, но и в высшем тогдашнем обществе, а впоследствии даже оказалось, что во главе этой оппозиция стоял сын царя, Алексей Петрович. Он однажды на исповеди сказал своему духовнику, что часто в молитвах желает смерти своего отца, государя. Слова эти были переданы Петру Великому, который, призвав царевича в тайную канцелярию и вынудив вторичное признание у духовника, предал первого суду. После этого случая Петр Великий и издал указ, в котором говорилось, при каких обстоятельствах и о каких преступлениях, открываемых на исповеди духовник должен доносить светской власти. Понятно, что мера эта нецелесообразна: 1) нельзя священника обращать в шпиона, – для мирских целей должны быть мирские средства; 2) трудно предположить, чтобы лицо с преступным умыслом, сообщая о нем священнику, имело в виду привлечь его на свою сторону, б) Духовник обязан доносить начальству и тогда, когда исповедующийся своим лжеучением производит тайно в народе соблазн, могущий иметь вредные последствия для церкви или гражданского общества, и при том не выскажет своего намерения уничтожить этот соблазн; когда он сознается на исповеди в эксплуатации религиозных чувств народа (например, кто выдумывает или, притворно учинив, сам разглашает ложные чудеса от иконы или от трупа и убеждает народ веровать этому, – Духовн. Реглам. § 12)[49].

С исповедью может соединяться епитимия. Епитимией называется духовное запрещение, духовное наказание, имеющее целью не отмщение грешнику за его грех, не удовлетворение правды божественной, а исправление кающегося, примирение его со своей совестью. Это не карательная, а исправительная мера. «Епитимия, – как метко выразился Вальсамон в своих толкованиях на 42 правило св. Василия В. – не карательны, но освятительны и целительны». Самый обыкновенный вид епитимии состоит в том, что по исповеди не дается прощения, но с согласия кающегося откладывается срок причащения; во время до причастия кающийся по назначению духовника соглашается совершать какие-нибудь добрые дела, прямо противоположные тому нравственному преступлению, за какое епитимия назначается (за нанесение кому-нибудь обиды – примирение, за тайное воровство – возмещение убытков потерпевшего и т. п.). Сообразно с существом епитимии, как

исправительной меры, она может быть более или менее продолжительна, смотря по нравственному состоянию кающегося (трулльск. соб. 102); поэтому определение в канонических источниках срока епитимий не имеет особого значения и должно быть строго соблюдаемо только в *тех* случаях, когда епитимия налагается за *открытое* преступление духовным *судом*. Но мы говорим об епитимии, налагаемой после исповеди. Налагаемые на исповеди продолжительные епитимии неудобны уже и потому, что за исповедью следует всегда причащение. В виду всего этого Духовный Регламент предписывает, во избежание нравственного зла самим священником, не налагать продолжительных епитимии, а справляться у епархиального архиерея, замечая при этом, что многие попы, в писании неискусные, держатся за требник, как слепые за палку, отлучают на много лет и отказывают отлученному в причастии даже в крайних случаях (Приб. к Дух. Регл. Прав. о причте церковном § 14). Епитимья, налагаемая на исповеди, должна быть тайной, иначе нарушилась бы печать тайны, лежащая на исповеди (правило Никифора 19, -Кормчей ч. 2, л. 191).

Брак

§ 100. Каноническое определение брака

В источниках канонического права, именно – в Номоканоне патр. Фотия (tit 12, cap. 13), брак определяется словами римского юриста Модестина, внесенными в Дигесты Юстиниана: Nuptiae sunt conjunctio maris et foeminae, consortium omnis vitae, juris divini et humani communicatio (fr. 1. Dig. de ritu nupt. 23, 2). Кроме церковного номоканона, это определение внесено было и в гражданские законные книги византийской империи, между прочим – в Прохирон Василия Македонянина (tit.4, гл. 1), составляющий, как известно, 49-ю главу нашей Кормчей, и в последней переведено так: «Брак есть мужеви и жене сочетание, сбытие во всей жизни, божественные и человеческие правды общение». Автор греческого номоканона, приняв это определение, замечает, что оно «наилучшим образом» (τὰ μάλιστα) определяет существо брачного союза. Действительно, в этом определении указаны все существенные свойства брака, как института, имеющего свое основание в самой природе человека, и во-первых, указан *естественный* или *физический* элемент брака – различие полов, установленное природой именно для их соединения, без чего не мог бы продолжаться и распространяться род человеческий, и это соединение *в смысле брака* римский юрист представляет, как союз *одного* мужчины и *одной* женщины (maris et foeminae conjunctio). Во-вторых, в приведенном определении метко указано и *этическое содержание* брака, состоящее в полном и неразрывном общении всех жизненных отношений между супругами (consortium omnis vitae) и, в частности, в общении религии и права *(juris* divini et humani communicatio), что и возможно только при союзе одного мужчины и одной женщины. Церковь, приняв изложенное определение в свой номоканон, обосновала его на прямых предписаниях положительного закона Божия и через это дала ему высший христианский смысл. Именно: первую составную часть приведенного определения – что брак есть союз мужчины и женщины – церковь всегда понимала так, что этот союз имеет свое основание в божественном плане миротворения, в создании первой человеческой пары, от которой ведет свое начало весь род человеческий и союз которой, по мысли Творца, долженствовал остаться неизменным образцом брачного союза и на все будущие времена: *оставит человек отца своего и матерь свою – и будет два* (т. е. опять таки пара) *в плоть едину* (Быт. 2: 24). Этот божественный закон, определивший существо брака при самом создании человека,

повторен в тех же самых выражениях и Творцом «новой твари», Искупителем падшего рода человеческого, Основателем церкви Иисусом Христом (Матф. 19: 5). Таким образом, и в христианстве естественный элемент брака, как союза *одного* мужчины и *одной* женщины, остался неизменным; только теперь этот союз возведен к своему высшему началу, утвержден на положительной Божественной воле и вследствие того получил высший смысл и значение, сделался естественным средством распространения не только рода человеческого вообще, но и членов царства Божия на земле, т. е. церкви Христовой. Второе свойство брачного союза, обозначенное у Модестина словами: consortium omnis vitae, церковь всегда понимала так, что в браке жизнь двух личностей разного пола сливается как бы в одну общую жизнь, так что брак может быть расторгнут только смертью одного из супругов. Идея нерасторжимости брачного союза не была чужда и римскому брачному праву, но так как во времена Модестина, при господстве так наз. свободной формы браков, брачный союз расторгался гораздо легче, чем какой-нибудь другой договор: то названный юрист, определяя брак как consortium omnis vitae, очевидно, имел в виду только необходимое *в момент самого заключения* брака намерение контрагентов, направленное к пожизненному их сожитию, чем брак, заключенный хотя бы и в свободной форме, отличался от конкубината. Но церковь с самого начала со всей решительностью настаивала на том, что браки ее членов должны быть также нерасторжимыми, как нерасторжим духовный союз Христа с Церковью. Если, таким образом, христианский брак служит образом столь *великого таинства веры*, то и сам он есть таинство, неразрушаемое личной волей или личными страстями супругов: «что Бог сочетал, того человек пусть не разлучает». – «Муж своим телом не владеет – говорит Апостол Павел, повторяя тот же самый закон христианского брака – «но жена; и жена своим телом не владеет, но муж». Правда, принцип нерасторжимости брака никогда вполне не осуществлялся в положительном брачном праве; но он возымел здесь свое действие по крайней мере в том отношении; что расторжение брачного союза у всех христианских народов перестало быть только актом односторонней или обоюдной воли самих супругов, а признано делом общественной власти, церковной или гражданской. Третья и последняя составная часть Модестинова определения брака: juris divini et humani communicatio указывает на необходимость общения супругов в религии и праве. Первый из этих признаков брачного союза взят Модестином с древнейшей формы римского брака, которая называлась *confarreatio.* В этой форме брак по преимуществу являлся

нравственно-религиозным отношением, существенно отличным от всех других гражданских отношений. Как juris divini communicatio, брак вел к общению жены в домашнем культе мужа, наблюдение за которым составляло преимущественную обязанность супруги, как materfamilias. Поэтому она и называлась, по отношению к мужу, socia rei sacrae. Во времена Модестина эта конфарреационная форма браков у римлян совсем вышла из употребления, и брак, заключенный в свободной форме, т. е. без перехода жены во власть и семью мужа, не производил между супругами никакого общения в их sacra privata. Даже и общение в публичном культе не было для них обязательно. Каждый супруг мог иметь своих богов, или даже не иметь никаких. Но церковь, для которой брак был таинство, т. е. такое дело, которое совершалось под действием благодати Божией, естественно требовала полного общения супругов в религии. И если в церковном номоканоне Модестиново определение брака появляется как «наилучшее», то это потому именно, что в нем ясно указано на общение в религии, как на существенный признак брачного союза. В принципе церковь, действительно, никогда не дозволяла своим членам вступать в брак с нехристианами или с еретиками. Но в положительном брачном праве и этот принцип уступает требованию жизненной необходимости, в силу которой возник институт так называемых *смешанных* браков, т. е. браков между разноверцами. Что касается последнего выражения в Модестиновом определении брака; juris humani communicatio, т. е. что брак должен вести супругов к общению в праве, то этот момент брачного союза никогда не осуществлялся у римлян в области положительного права. Общение жены с мужем в jus humanum ограничивалось только тем, что жена переходила во власть (manus) мужа и становилась к нему вместо дочери (filiae loco), и только в этом смысле была ему законная наследница (heres sua), наравне с дочерьми. Но и это общение прекратилось, когда возник институт свободных браков, т. е. без перехода жены под власть мужа (sine conventione in manum mariti). Понятно, что церковь не могла непосредственно преобразовать гражданскую сторону римского брака: имущественный отношения супругов не могут подлежать действию норм церковного права. За то церковь могущественно влияла на преобразование тех норм римского брачного права, которые касались личных отношений мужа и жены. Известно, что по римскому праву только жена обязана была соблюдать верность своему мужу, так как она рождала ему детей и, если бы родила от постороннего мужчины, то совершила бы тяжкое преступление против мужа, обязанного в таком случае признать и чужого ребенка за своего по правилу: pater est, quem nuptiae demonstrant, т. е. кто

муж, тот и отец ребенка, рожденного женой. Поэтому римские законы не только уполномочивали, но и обязывали мужа, под страхом наказания за сводничество, развестись со своей женой -прелюбодейкой. Напротив, муж, вступая в связь с посторонней женщиной, не признавался виновным перед своей женой в прелюбодеянии; закон карал его, как прелюбодея, только в том случае, если он вступал в связь с чужой женой и, значит, нарушал супружеское право мужа этой жены. Церковь, напротив, одинаково обязывала супругов к соблюдению взаимной верности. Тут она признавала только высший Божественный закон, выраженный в известных уже нам словах Ап. Павла: «муж своим телом не владеет, но жена; и жена своим телом не владеет, но муж». Под влиянием христианства и церкви общение мужа и жены в jus humanum, сравнительно с римским правом, расширилось и в том отношении, что женщина, как мать, получила в отношении к детям такие же родительские права, как и отец.

Из представленного анализа понятия о браке открывается, что этому союзу присущи четыре момента: естественный, или физический этический или нравственный, юридический и религиозный. Первый, как мы видели, состоит в половом различии человеческих существ, вследствие чего человек-мужчина и человек-женщина, по общему закону всех живых органических существ, чувствуют половое влечение друг к другу и, повинуясь этому влечению, продолжают, по божественному плану миротворения, свой род. Но человек возвышается над миром других живых органических существ тем, что он одарен разумом, свободой и совестью, т. е. способностью оценивать свои поступки по отношению к себе и другим, как нравственно добрые или злые. Поэтому и половой союз мужчины и женщины, как разумно-нравственных существ, не ограничивается только актом полового совокупления их, но обращается в постоянный союз двух лиц, связанных высшим нравственным началом – *взаимной любовью* друг к другу и к новым человеческим существам, происходящим от этого союза и нуждающимся, для сохранения своей жизни и для образования в совершенного человека, во многолетнем и попечительном уходе и воспитании по образу и по подобию своих родителей. Таким образом, естественный, физический момент брака есть вместе и *этический*, т. е. имеющий свое основание в самой природе человека, как существа разумно-нравственного. Но с браком соединяются столь многие правовые отношения, что он по необходимости имеет и юридическую сторону. Через брак установляются права и обязанности между самими супругами, из брака возникает семья – союз родителей и детей, полагающий начало особенным правам и

обязанностям. Семья мало по малу разрастается в род; совокупность родов, удалившихся от общего корня, образует нацию или народ; народ, как единство, как собирательная личность, составляет ту высшую форму человеческого общежития, которая называется государством. Если же без брака невозможно ни семейство, ни общество или государство, то он, как корень и основание всех правовых отношений, составляет для государства (и церкви) важнейший правовой институт. С другой стороны, и по своему началу, по необходимой форме своего заключения брак представляется отношением, содержащим в себе момент юридический. Это есть союз *лиц*, основанный на их взаимном желании и согласии вступить между собой в постоянное половое сожитие. Таким образом, брак, по своему началу, имеет общий характер с другими юридическими отношениями, основанными на взаимно выраженной воле, т. е. *на договоре*. Но по своему предмету и цели брак вполне отличается от всех других договоров: он направлен не на действия и права, имеющие вещную или денежную стоимость, а на жизненное отношение высшего порядка, которое хотя и установляется договором, но таким, что сюда нельзя включить действительным образом ни конечного срока, ни разрешающего (так наз. резолютивного) условия. Но свое совершенство брак получает только через религию. Если религия вообще обнимает и укрепляет все нравственные отношения, то она только может вполне очистить и облагородить брак, имеющий в своем основании естественные половые возбуждения человеческой природы, общие человеку с животными, и возвысить этот союз до чисто нравственного и совершеннейшего из всех человеческих отношений. Обращаясь к истории положительного брачного права у всех культурных народов, мы находим, что брачный союз всегда и везде ставился под покровительство особых божеств и заключался с разными религиозными обрядами. Что касается до христианского брака, то – по учению Ап. Павла – он есть таинство, совершаемое *во Христе*, т. е. под действием благодати искупления, соделывающей всякого христианина «новым творением», члены которого «суть члены Христовы». Таким образом, религиозный или *сакраментальный* момент присущ *самому существу* христианского брака; значит, остается в нем постоянно, поддерживаемый живой верой супругов, их жизни во Христе, т. е. в постоянном общении с церковью, *строительницей тайн Божиих*. Это, конечно, есть догматическое христианское учение о браке; но без этого учения мы не могли бы понять, почему христианский брак, сохраняя все существенные черты брака дохристианского, т. е. еврейского и римского, в то же время сделался

предметом законодательства и суда не только гражданского, но и церковного.

§ 101. Компетенция законодательства и суда по брачным делам

Указанным сейчас характером христианского брака, как института не только естественно-юридического, но и нравственно-религиозного, обусловливается двоякая компетенция законодательства и суда по брачным делам. Чисто нравственная и религиозная сторона брачного союза может подлежать прямому определяющему влиянию только той власти, которая действует на внутреннюю, духовную сторону человека, на его совесть, т. е. власти духовной или церковной. Все же чисто гражданские элементы брачного союза определяются исключительно светской или гражданской властью. Отсюда само собой следует, что компетенция законодательства и суда по делам брачным разделяется между церковью и государством. Вся история христианского брачного института слагается из фактов, доказывающих постоянное взаимодействие церкви и государства в образовании этого института. Так, церковь еще до установления союза своего с государством признавала полное действие норм римского гражданского брачного права, если находила их согласными с законом Божьим и христианскими воззрениями на существо брака. Со времен же Константина В. церковь нередко формально обращалась к светской власти с представлениями о необходимости издания того или другого закона, ограждающего нравственное достоинство и крепость, неразрывность брачного союза. Так, в 407 году карфагенский собор постановит просить императора издать закон, запрещающий самовольно разлучившимся супругам вступать в новые браки (пр. 115). В тех случаях, когда церковь брала на себя инициативу издания норм брачного права, она действовала в том убеждении, что изданные ей нормы получать санкцию и со стороны государственной власти, как обыкновенно и бывало. Мы знаем также, что все принятые восточной церковью нормы бракоразводного права установлены светским, а не церковным законодательством именно – законодательством Юстиниана. Со своей стороны, и государственная власть, сознавая необходимость утвердить брачный институт на нравственно-религиозных основаниях, давала широкий простор влиянию церкви на все стороны брачного союза. Это влияние в особенности усилилось с конца 9 века, когда законодательство византийских императоров, именно – Льва Мудрого, признало церковную форму заключения браков необходимым условием его действительности и в гражданском отношении. С этого

времени брак окончательно получил характер церковного института, и уже в конце 11 столетия император Алексей Комнин отнес все брачные дела, как духовные (ψυχικά), к ведомству церкви. Но это вовсе не значило, что государственная власть навсегда и как бы по принципу отказалась от всякого участия в брачных делах. Императоры по-прежнему удерживали за собой право законодательства и верховного суда по этим делам, и церковь никогда ни прямо, ни косвенно не оспаривала этого права. Для нее главное было то, чтобы провести свои требования относительно браков в законодательство самих императоров, а какой суд будет поддерживать действие церковных или гражданских законов о браках в самой жизни – это было для церкви вопросом второстепенной важности. Поэтому нет ничего удивительного, что и после издания упомянутого закона Алексея Комнина встречаются примеры решения дел брачных не только церковными, но и гражданскими судами. Так было в Византийской империи.

Те же самые факторы, т. е. власть церковная и государственная, действовали совместно и в образовании русского брачного права. Первоначально все дела брачные, как известно по первым русским церковным уставам, были признаны у нас чисто церковными, и это потому, что государственная власть в то время не имела ни оснований, ни средств для преобразования народных брачных обычаев в институт христианского брака. Но со времен Петра Великого светская власть начинает вступать в эти дела, частью исправляя недостатки прежней церковной практики, частью издавая новые нормы брачного права, мотивированные чисто государственными соображениями. Так, в 1702 году был издан закон, который отменял вошедшие в общий обычай так называемые рядные или зарядные записи, т. е. акты брачного сговора, заключенного родителями брачующихся о будущем браке детей с назначением неустойки, и предоставил сговоренным и даже обрученным церковью лицам свободу отказываться от вступления в брак между собой. В позднейшем гражданском законодательстве значительно сокращено было число принятых церковью препятствий к браку, в особенности тех, которые выводились в Кормчей книге из понятия о различных видах родства. То же самое законодательство уже в 18 столетии начинает устанавливать новые нормы и по бракоразводному праву, сокращая число поводов к расторжению брака, указанных в Кормчей книге. Словом, весь институт действующего у нас православного брачного права есть создание сколько церкви, столько же и государства. Соблюдение законных условий брака, установленных церковью и государством, форма совершения брака,

расторжение действительного брачного союза или признание его недействительным – все это, по действующим нашим законам, относится к области церковного права, все же остальное, именно: гражданские последствия брака, личные и имущественные отношения супругов, гражданские последствия прекращения брака – ведает власть государственная.

Условия и препятствия для вступления в брак

§ 102. Двоякий характер этих условий. Взаимное согласие брачующихся

Так как брак есть институт, на котором зиждется человеческое общество во всех его видах, то вступление в этот союз не может быть только делом одного личного произвола каждого мужчины и каждой женщины, чувствующих влечение друг к другу. В этом деле частная воля по необходимости стоит под контролем общественной власти, которая предписывает для брака известные условия. Значение этих условий, смотря по их источнику и отношению к самому существу брака, неодинаково. Одни из них таковы, что отсутствие их составляет неустранимое препятствие к браку, так что если бы, не смотря на такое препятствие, брак все-таки был заключен, то он разрывается, отменяется, *как ничтожный с самого начала*. На языке школы такие препятствия называются impedimenta dirimentia, т. е. препятствия к браку *разрывающие* его. Другие условия для брака, выставляемые в положительном брачном праве, не имеют такого значения, так что отсутствие их в данном браке не делает его ничтожным и недействительным, а только сопровождается для виновных лиц известными невыгодными последствиями. Школа называет такие препятствия к браку *impedimenta prohibentia*, т. е. препятствия запретительные только, но не разрушительные для брака. Мы будем называть первые условия условиями *действительности* брака, вторые – условиями его *правильности.* К условиям *действительности* брака относятся, во 1-х, *взаимное согласие брачующихся лиц.* Это есть собственно не только существенное условие брака, но и необходимая форма его заключения: consensus facit nuptias. Для удостоверения в наличности этого согласия, как причины, производящей брак, у нас в сам обряд церковного браковенчания внесены (с 1677 г.) следующие вопросы, с которыми священник обращается к жениху и невесте: «Имаши ли, N, произволение благое и *непринужденное* и крепкую мысль пояти себе в жену сию N (к невесте: пояти себе в мужа сего N), *юже* (его же) *перед тобою зде видиши?*». И только после утвердительного ответа с той и другой стороны священник приступает к совершению той части обряда, в которой, по церковными воззрениям, заключается момент совершения брака[50]. Если брак не может состояться без взаимного согласия самих брачующихся лиц, то отсюда необходимо следует, что ни с церковной, ни с гражданской точки зрения не могут быть признаны действительными: 1) браки, совершенные по принуждению. Принуждение

к браку может быть или физическое, состоящее в грубом насилии над подвластным лицом, так что последнее является только пассивным орудием в руках принуждающего (vis absoluta), или моральное – в виде угроз, когда угрожаемому предстоит выбор между угрожающим злом и вступлением в брак (vis compulsiva, metus). Только первое принуждение может быть доказано на суде. По нашим законам, иск о принуждении может быть начат – там, где не введены в действие судебные уставы 1864 г. – не позже 6 месяцев с того времени, как была возможность подать жалобу; дела этого рода начинаются только по просьбе самого заинтересованного супруга, или его родственников и опекунов (зак. суд. граж. ст. 624). Насилие подлежит светскому суду, а суждение о действительности брака, совершенного по насилию – духовному (уст. угол. суд. ст. 1012; зак. суд. угол. 724). Само собой, что если заинтересованные лица в указанный срок не воспользуются своим исковым правом, то брак остается в силе. Понятно также, что иск о принуждении к браку ни кем и ни в какой срок не может быть начат *против воли* самого супруга, потерпевшего насилие. В этом случае опять имеет полную силу правило: consensus facit nuptias, только – consensus superveniens, т. е. согласие на брак, наставшее в *продолжение* брака. 2) Одинаковое значение с насилием имеет ошибка в *лице*, возможная, конечно, в большинстве случаев лишь вследствие *обмана*, т. е. подстановки одного лица вместо другого (напр. при браковенчании слепого, бессознательно пьяного, при браке в ночное время или, когда невеста покрыта густым покрывалом). Об обмане или субституции лица в браке говорит Уложение о наказаниях (ст. 1551), но только как о преступлении sui generis, не предрешая вопроса о самом браке, – конечно, потому, что вопрос о действительности браков в таком случае решается на основании церковных законов (Уст. Дух. Конс. 208). С церковной же точки зрения, всякая ошибка одного из брачующихся в лице другого, или обоих вместе, произошла ли она по чьей-либо вине или случайно, исключает возможность действительного брака между ними, так как брак устанавливается только между двумя *определенными* лицами, имеющими намерение сделаться супругами; следовательно, если согласие на брак, данное по наружности одному лицу, в действительности относится к другому, то это будет брак мнимый, ошибочный, недействительный, – все равно, заблуждалась ли одна сторона в лице другой, или обе вместе, ибо брак заключается только *обоюдным* согласием сторон. Индивидуальная определенность лиц в браке, как conditio sine qua non его действительности, прямо указывается и в известных уже нам вопросах

священника жениху и невесте о их взаимном согласии вступить в брак. Священник при этом, как мы уже видели, не только называет жениха и невесту по имени, но и обращает их внимание друг на друга словами: *«кого ты здесь пред собою видишь»*.

§ 103. Физическая и духовная способность к браку

Второе условие действительности брака состоит *в физической и духовной способности к нему*. Недостаток или совершенное отсутствие той или другой способности может зависеть или от возраста, или от болезненного состояния субъекта. Возраст, с которого начинается физическая и вместе духовная способность к браку, указывает сама природа в состоянии половой зрелости. Но так как нет возможности в каждом отдельном случае определить, наступил или нет для данного лица период половой зрелости, то отсюда открывается необходимость законной презумпции такого состояния. В римском праве период pubertatis предполагался в 14 лет для мужчины и в 12 для женщины. Эклога Льва Исаврянина и Константина Копронима увеличила возраст жениха и невесты на один год (tit. 2, c. 1). Но в Прохороне Василия Македонянина опять принято определение старого римского, т. е. Юстинианова права (tit. 4. c. 3). Оба эти византийские источники, как известно, вошли в состав славянской Кормчей (печат. Кормч. гл. 48 и 49). Отсюда, конечно, должны были происходить несогласия в церковной практике. В Стоглаве принята, так сказать, средняя норма – предписано венчать отрока в 15 лет, девицу в 12; то же повторено и в 50-ой главе Кормчей, в статье «о тайне супружества». Но Св. Синод в 1774 г. определил брачное совершеннолетие согласно с Эклогой. Наконец, именным указом, данным Св. Синоду 19 июля 1830 года, запрещено венчать браки, если жениху нет 18 лет, а невесте 16. Но законом этим не вполне отменялось действие прежних церковных законов; с этого времени у нас установилось только различие *церковного и гражданского* брачного совершеннолетия: последнее есть общий закон империи, а первое в 1846 году (ук. 4 окт.) принято для природных жителей кавказского края, где, по местным климатическим условиям, половая зрелость наступает раньше, почему там и дозволено венчать браки, если жениху 15, а невесте 13 лет. Но церковное брачное совершеннолетие не утратило и общего практического значения, так как брак, повенчанный по достижении невестой и женихом этого (т. е. церковного) совершеннолетия, но до наступления гражданского, считается состоявшимся и не подлежит расторжению, как недействительный; только супруги, если брачное сожительство не имело последствии беременности жены, временно разлучаются до наступления гражданского совершеннолетия, по достижении которого они вновь соединяются уже без повторения

церковного венчания (Уст. Дух. Конс. ст. 218 и 219; т. 10 ст. 37 и 39). Впрочем, и о браке лиц, не достигших *церковного* брачного совершеннолетия, в Уставе Дух. Консисторий (ст. 209) постановлено, что иск о признании такого брака недействительным может быть вчинен только тем из супругов, который вступил в брак во время этого несовершеннолетия, и притом под следующими двумя условиями: а) если истцу не исполнилось еще гражданского брачного совершеннолетия и б) если брак не имел последствием беременности жены.

Устанавливая наименьший возраст для вступления в брак, положительное право, церковное и гражданское, указывает и *крайний предел старости*, за которым заключение брака признается уже делом физически и нравственно невозможным. *Физически* – так как сама способность к половому совокуплению с летами теряется; нравственно – так как старость естественно должна заставить человека помышлять о смерти и вечности, а не о радостях медового месяца, который вообще ей не к лицу: *время всякой вещи под солнцем!* Предел старости, за которым брак признается неприличным или невозможным, указан Василием Великим для вдовы – в 60 лет (прав. 24), для мужчины в 70 лет (прав. 88 в середине). Инструкция поповским старостам, данная в 1697 г. патриархом Адрианом, вообще запрещает венчать вдовцов и вдов «в престарелых летах». (П. С. Зак. М 1612). Наконец в 1744 г. Св. Синод признал недействительным брак лица, имевшего 82 года от роду, по следующим соображениям: 1) «брак от Бога установлен есть ради умножения рода человеческого, чего от имеющегося за 80 лет надеяться весьма отчаянно; в каковые (лета) не плотоугодия устраивать, но о спасении души своей попечительствовать должествовало: ибо, по псалмисте, человек в силах может быть только до 80 лет, а множае – труд и болезнь, которые труд и болезнь клонят к смерти человека, а не до умножения рода человеческого»; 2) 24-е правило Василия В. называет нечистым брак 60-летней вдовы; тем более 82-летнему «в браковенчание вступать не надлежало» (12 Дек. 1744. № 9087). На основании этого именно синодского определения в Своде законов гражд. (ст. 4) принято правило, запрещающее вступать в брак лицам, имеющим более 80 лет от роду.

Наше церковное законодательство обращает внимание и на слишком большое неравенство в летах жениха и невесты, и называет такие браки «*незаконными*» (Инстр. благоч. § 18. п. *б.)*. В синод. указе 1775 г. сказано: «некоторые, в противность *законам Божьим*, в летах между собой весьма несходственных вступают в брак, через что бывают несогласия и просьбы о разводе». Действующий Свод гражд. законов не знает таких запрещений,

но отсюда не следует, что они не имеют практического значения, так как источники брачного права содержатся не в одном только Своде. В случае крайнего неравенства в летах мужа и жены, например, когда первому 80, последней 15,5 лет, или наоборот, первому 18, последней 80 лет, по духу церковных законов брак должен быть признан недействительным.

Выше мы сказали, что как физическая, так и духовная неспособность к браку может зависеть не только от возраста (несовершенного или престарелого) но и от болезненного состояния субъекта. Под именем *физической* неспособности нужно разуметь вообще неспособность «ad coitum», а не «ad generandum». Такой недостаток имеют: а) *скопцы* (castrati)-лица мужского и женского пола, насильственным образом лишенные: мужчина – семенных, а женщина – грудных желез, и в) *импотенты* от природы или болезни, страдающие неизлечимой немощью половых органов. Так как неспособность тех и других составляет обыкновенно личную их тайну, которая может обнаружиться только по заключению брака, то законодатель необходимо допускает презумпцию, что лицо, ищущее брак и удовлетворяющее другим требованиям брачного союза, имеет физическую способность «ad coitmn» и что оно сознает свои будущие супружеские обязанности. Поэтому и в церковных законах, и в Своде гражд. зак. о неспособности к брачному сожитию говорится не как о препятствии к вступлению в брак, но как об основании к разводу по иску способного супруга (ст. 48 и 49). Однако, если бы неспособность, как состояние неизлечимое, констатирована была официально (через медицинское освидетельствование во врачебной управе) до брака, то, конечно, она составляла бы и препятствие к браку, или, если он уже заключен, основание к признанию его недействительным с самого момента заключения (ср. *Неволина* – Ист. гражд. зак. 3, стр. 167). *Духовная* неспособность к браку представляется во всех тех душевных болезнях, которые исключают для лица возможность изъявлять свободную волю для заключения какого-бы то ни было договора. Наш гражданский закон запрещает вступать в брак с безумными и сумасшедшими (ст. 5) и объявляет такие браки недействительными (ст. 37 п. 1).

§ 104. Свобода от состояний и обязанностей, исключающих возможность вступления в брак

Третье условие действительности брака есть *отсутствие таких состояний, которые или по самому понятию о браке, или по предписанию положительного закона, не допускают вступления в брак.* К таким состояниям относятся:

а) *брак уже существующий.* Так как брак, по понятию о нем, есть союз *одного* мужчины и *одной* женщины, и притом союз, заключенный для полного общения всех жизненных отношений и, следовательно, на всю жизнь, то понятно, что нельзя вступить в действительный брак лицу, которое уже состоит в браке (ст. 37, п. 3);

б) *вдовство после третьего брака.* Церковь православная неодобрительно смотрит даже на второй и третий брак. Она видит в них предосудительную потачку чувственности, недостаток уважения к святыне брака и, хотя не отрицает действительности таких браков, но налагает за них епитимию (Апост. пр. 17; неокесар. 3, 17; лаод. 1; Вас. В. 4, 41, 50, 80). Что же касается четвертого брака, то в восточной церкви он формально запрещен в 10-м веке по следующему случаю. Император Лев Философ, бездетный вдовец после трех браков, решился вступить в четвертый, несмотря на то, что сам же незадолго перед тем издал закон, запрещающий этот брак. Так как по другому закону того же императора действительный брак мог быть совершен только посредством церковного венчания, то Лев Философ потребовал чтобы и его четвертый брак был повенчан. Но этому решительно воспротивился тогдашний константинопольский патриарх Николай Мистик. Когда же один священник повенчал императора с четвертой супругой, патриарх лишил священника сана, а императора отлучил от церкви. Однако другие восточные патриархи и римский папа Сергий III, к которым император обратился по этому делу, судили о нем гораздо снисходительнее. Они признали четвертый брак императора действительным, что подтверждено было и целым собором восточных епископов. Патриарх Николай за свою строгость был удален с кафедры, но дело тем не кончилось. Соблазн был так велик, что в византийском духовенстве произошел раскол: лучшая часть его стала на сторону бывшего патриарха, который в первый же день по смерти императора, снова был возвращен на свою кафедру. Так как Лев оставил после себя сына, объявленного наследником престола, то для легитимации этого принца и вместе для формального восстановления

канонического принципа в 920 году состоялся, под председательством патриарха Николая и в присутствии папских легатов, новый собор, издавший определение, известное под именем *Тома соединения (* τόμος ἑνώσεως, tomus unionis). В этом акте окончательно и навсегда утверждено правило о недействительности четвертого брака, как совершенно чуждого христианству и христианскому государству. В память торжества церкви над расколом, произведенным спорами о четвертом браке, постановлено было ежегодно читать *том соединения* в церкви, в день его издания. Не подлежит никакому сомнению, что духовная иерархия, пришедшая к нам из Греции, принесла с собой, вместе с другими источниками церковного права, и том соединения, незадолго перед тем изданный. В печатной Кормчей он составляет 58-ю главу. Но несомненно и то, что каноническое запрещение четвертого брака весьма долго оставалось у нас без всякой вилы, по крайней мере – подвергалось частым нарушениям. В 16 столетии у нас отчасти повторилась та же история, какая имела место в Византии в 10 столетии. Я говорю об известном четвертом браке царя Ивана Грозного. До нас сохранилась соборная грамота об этом браке (А. Э. т. 1, № 284), которая подвергает царя – четвероженца церковной епитимии и, не касаясь вопроса о действительности его брака, изрекает анафему на всех, кто впредь дерзнет «таковая сотворити, четвертому браку сочетатися». Уложением 1649 г. (гл. 16, ст. 15) каноническое запрещение 4-го брака впервые возведено у нас в гражданский закон, действующий до настоящего времени (т. 10. ст. 21). Нужно, впрочем, заметить, что этот закон обязателен только для лиц православного исповедания (ул. о наказ, ст. 1564). Католическая и лютеранская церковь дозволяют своим членам последовательно вступать в брак неограниченное число раз. Но относительно смешанных браков указом Св. Синода 29 Марта 1767 г. разъяснено, что эти браки подлежат расторжению, как недействительные, коль скоро одно лицо, православное или не православное, будет вступать уже в *четвертый* брак. Это разъяснение, как специально церковное, не внесено в Свод гражд. Законов, но оно необходимо вытекает из принятого здесь общего правила, что браки лиц православных с не православными заключаются не иначе, как по законам православной церкви (ст. 67. п. 2).

в) *состояние под судебным запрещением вступать в брак.* Такому запрещению подвергаются все бывшие супруги, по вине которых брак был расторгнут или объявлен ничтожным и недействительным. Таким именно последствием для виновной стороны сопровождается расторжение брака: а) по двоеженству и двумужеству (т. 10 ст. 40) причем, если вина была с обеих сторон, то обе стороны осуждаются на безбрачие; б) по безвестному

отсутствию одного из супругов в течении пяти лет и более (ст. 41 и 42), в) по прелюбодеянию или нарушению супружеской верности (Уст. Дух. Конс. ст. 253), и г) по доказанной физической неспособности к брачному сожитию (ibid.). В первых трех случаях осуждение на всегдашнее безбрачие является наказанием лица виновного в разрушении брака своим преступлением против брачного союза; в последнем же случае судебный приговор о безбрачии не есть в собственном смысле наказание, а только констатирование факта, при котором, если бы он был известен, не мог бы иметь места предыдущий брак.

г) *Священнослужительский и монашеский сан*. Еще известные нам Апостольские Постановления запрещали клирикам высших степеней (начиная с диакона) вступать в брак после рукоположения, если они приняли рукоположение холостыми (Ап. Пост. кн. 6, гл. 17). 26-е Апостольское правило дозволяет брак только клирикам низших степеней – чтецам и певцам. Пресвитер, вступивший в брак в этом сане, по 1-му правилу неокесарийского собора, извергается из своего сана. На основании этих канонических запрещений, император Юстиниан признал браки пресвитеров, диаконов и даже иподиаконов недействительными, а детей от них родившихся – незаконными. Закон Юстиниана получил каноническую силу, как через принятие его в Номоканон Фотия (tit. 9, c. 39), так и через формальное подтверждение в 3-м правиле трулльского собора. Таким образом, священнослужительский сан навсегда признан абсолютным препятствием к браку. В этом смысле, на основании Кормчей, и наш гражданский закон говорит: «законными и действительными не признаются брачные сопряжения посвященных уже в иерейский или диаконский сан, доколе они пребывают в сем сане» (ст. 37 п. 6, ср. ст. 2).

Лица, *монашествующие* не могут вступать в брак в силу самих своих обетов (девства и полного удаления от мира). По каноническим правилам браки таких лиц равняются прелюбодеянию (Вас. Вел. 60; Ном. при Треб. 77). Гражданский закон относит эти браки к числу незаконных и недействительных с той же оговоркой, какая сделана по отношению к священнослужителям; «пока они пребывают в сем сане» (т. 10 ст. 37, п. 6; ср. ст. 2), так как у нас дозволяется слагать и монашеский сан.

§ 105. Единство религии

Четвертое условие действительности брака – *единство религии* будущих супругов. Уже в римском праве брак определяется, между прочим, как juris divini communicatio между супругами, и это определение принято в церковный (Фотиев) Номоканон, как наилучшим образом указывающее природу брачного союза; таким образом, требование единства религии супругов, по воззрению церкви, относится к самому существу последнего. На этом основании древние церковные правила, если и дозволяли брак православных с не православными, то всегда под тем условием, чтобы не православное лицо при заключении брака дало обязательство перейти в православие (халк. 14, трул. 72, лаод. 10 и 31, карф. 30). Вообще церковные каноны запрещают брак православных с еретиками, т. е. с христианами же, но отделившимися от церковного единства. Что же касается браков христиан с не христианами, то они всегда безусловно запрещались и церковными правилами и законами византийских императоров. У нас до Петра В. не допускались смешанные браки не только между христианами и не христианами, но и между православными и не православными христианами. Только со времен Петра, именно с 1721 г. у нас, как увидим, под разными условиями дозволены смешанные браки первого вида, т. е. между христианами православными и лютеранами, католиками, реформатами и армянами, но никак не браки православных с евреями, мусульманами и язычниками. Для русских подданных христиан не православных исповеданий это последнее требование не имеет безусловной обязательности. Наш гражданский законодатель в этом отношении стоит на точке зрения церковного права. Церковное же право католическое и православное безусловно запрещают брак христиан с не христианами, что и выражено в 10 т. ст. 85. Но такого запрещения не знает церковное право лютеран и реформатов; поэтому и наши гражданские законы дозволяют русским подданным лютеранского и реформатского исповедания вступать в брак с не христианами, если на это последует согласие их духовного начальства (Уст. ин. исп. ст. 210–211).

§ 106. Отсутствие близкого родства между будущими супругами

Пятое условие действительности брака состоит в *отсутствии близкого родства между лицами, вступающими в этот союз*. Родство, в смысле препятствия к браку, разделяется на *естественное* или *кровное* и на *производное* или *искусственное*, куда относится свойство, родство духовное и гражданское.

Родство естественное или кровное есть связь лиц, происходящих одно от другого или от одного общего родоначальника. Связь эта прежде всего имеет *физический* характер. Она состоит в единстве крови, текущей в жилах у родивших и рожденных, у предков и потомства. Вот в этом-то единстве крови и заключается *естественное* препятствие к половым отношениям между близкими родственниками. Во все времена и у всех культурных народов такие отношения рассматривались, как нечто противоестественное, как насилие человеческой природе, осквернение и порча родственной крови. И действительно, вековой опыт удостоверяет что браки между близкими родственниками обыкновенно сопровождаются болезненностью потомства и даже ведут к вымиранию целых родов. Но родство естественное, или кровное, есть вместе связь и *нравственная.* В самом деле, между родителями и детьми братьями и сестрами, дедом и внучкой, дядей и племянницей, уже в силу указанной выше кровной связи, существуют отношения нравственного характера, отношения родственной любви, чистота и святость которой не допускает половых связей между ними. Но само собой, что родственные узы постепенно слабеют, по мере удаления вновь нарождающихся членов рода от их общего родоначальника; с тем вместе и родство теряет свое значение, в смысле препятствия к браку. Но где же это препятствие совершенно исчезает? Понятие о близости или отдаленности родства есть, конечно, понятие относительное, и в положительном праве возможны различные постановления о родстве, как препятствии к браку. Но нужно же установить какой-нибудь, общий принцип для решения этого вопроса. Несомненно, что родственная связь всего живее сознается или, точнее говоря, непосредственно ощущается в том круге лиц, который очерчивается особыми и всем хорошо понятными наименованиями родства: отец – дочь, мать – сын, брат – сестра, дед – внучка, дядя -племянница. Эти названия составляют самое простое и, так сказать, естественное мерило родства, не допускающего половых отношений

между названными родственными лицами. Но в положительном брачном праве нашей православной церкви принят еще искусственный способ измерения родства, как величины, по степеням и линиям. Способ этот есть одно из гениальнейших изобретений римской юриспруденции. *Степенью* (gradus) родства в римском и каноническом праве называется связь одного лица с другим посредством рождения. Число рождений, через которые установилась родственная связь между двумя лицами, точно определяет степень родства между ними. Отсюда и общее правило римского права: quot sunt generationes, tot sunt gradus. Связь степеней или рождений, непрерывно продолжающаяся от одного лица к другому, составляет *линию*. Если берется нисколько лиц, происходящих *одно от другого*, то их рождения составляют *прямую линию,* по которой мы можем идти или вверх, от потомков к предкам (линия восходящая), или вниз, от предков к потомству линия нисходящая). Если же родство между данными лицами таково, что они происходят не друг от друга, а от одного *общего* родоначальника, то линия, их соединяющая, называется ломаной или *боковой.* Боковая линия составляется собственно из двух прямых, идущих к данным лицам от их общего родоначальника. Эти две прямые могут быть или равные, или неравные, смотря по тому, в одинаковом или в различном расстоянии от общего родоначальника находятся данные родственные лица. Братья, например, родные, двоюродные, троюродные, всегда стоят на равных боковых линиях, а дяди и племянники – на не равных. Когда, таким образом, известно, что такое степень и линия, нет ничего легче, как определить по ним близость или отдаленность родства между двумя данными лицами; для этого стоит только сосчитать число посредствующих рождений между этими лицами, и получится степень родства, в которой они стоят друг к другу. По боковой линии счет производится так: от одного из данных лиц идем к тому восходящему, который для обоих есть общий родоначальник и от этого общего родоначальника идем по нисходящей к другому данному лицу. Сумма степеней по той и другой линий и укажет степень родства обоих лиц, как боковых родственников.

При счете степеней родства в брачном праве нужно иметь в виду следующие правила: 1) муж и жена, как родоначальники, по отношению к своим нисходящим, т. е. детям, внукам, правнукам и т. д., не составляют двух раздельных степеней, а всегда принимаются за *одну* нераздельную степень; 2) братья и сестры, сколько бы их ни было, все находятся между собою во второй степени, ибо все они в отношении к своим родителям занимают одну и ту же, именно – *первую* степень; а так как при

определении степеней родства всегда имеются в виду только два лица, как два крайние пункта на данном расстоянии родства, то между всеми лицами, стоящими в отношении к своему родоначальнику в *первой* степени, необходимо получается *вторая*; 3) братья и сестры, имеющие одного отца, но разных матерей (так наз. *единокровные*), или – одну мать, но разных отцов (так наз. *единоутробные*), считаются точно также во второй степени, как и рожденные от одного отца и одной матери (так наз. *полнородные).* В таблицах родства, наглядно представляющих его отношения по линиям и степеням лица мужского пола изображаются *четырехугольниками*, женского – *трехугольниками,* а между супругами проводится соединительная черта в виде дуги лица умершие перечеркиваются наискось: . Нужно еще заметить, что в брачном праве католической церкви принят особенный способ счисления степеней, заимствованный у германских народов и называемый, в отличие от римского или гражданского, каноническим (computatio canonica). Он состоит в том, что степени родства считаются не по рождениям, а *поколенно*, т. е. так, что все лица, принадлежащие к одному поколению, полагаются в одной и той же степени, именно: родные братья – в первой, двоюродные – во второй и т. д.; если же данные родственники стоят на неравных боковых линиях, т. е. один принадлежит к старшему поколению, а другой к младшему, то степень родства между ними определяется числом степеней, отделяющих этого *последнего* от общего родоначальника обоих.

Вопрос о том, в каких степенях родства брак дозволителен, и какие степени составляют препятствие к браку, есть вопрос *положительного* права. Мы изложим сначала постановления древней Вселенской церкви, относящиеся к этому вопросу, а потом покажем, насколько эти постановления действовали и действуют в русской церкви.

Древняя церковь в этом отношении следовала определениям Моисеева и римского права. То и другое запрещали брак в родстве прямолинейном, т. е. между восходящими и нисходящими родственниками, безгранично. И это естественно: не говоря уже о том, что простое нравственное чувство не допускает половых связей между родителями и детьми, дедами и внуками, таки отношения представляются и физически ненормальными, так как между восходящими и нисходящими родственниками с каждым новым поколением более и более увеличивается разница в летах. Что же касается до боковых линий, то Моисеево и римское право не допускали здесь браков только до третьей степени включительно, т. е. между дядями и племянницами, тетками и

племянниками. Моисей смотрит на такие браки, как на кровосмесительные, именно, выражаясь пластическим языком восточных народов, говорит: «не открывай наготы сестры отца твоего и сестры матери твоей, ибо они – *единокровные* отцу твоему и матери твоей» (Лев. 18: 12, 13). Римское право запрещало брак в третьей степени родства, руководясь еще и тем нравственным воззрением, что между родственниками, стоящими на неравных боковых линиях, существует отношение, аналогичное отношению родителей и детей, или так называемое respectus parentelae – уважение родственников младшей генерации к старшим. Таким образом дядя, брат отца, в отношении к племяннику и племяннице был patris loco. Церковь не только усвоила изложенные воззрения Моисеева и римского права, но и дала им более широкое приложение в институте христианского брака. Она с самого начала стремилась к тому, чтобы сделать брак средством к сближению различных, более или менее отдаленных друг от друга родовых союзов и таким образом устанавливать между этими союзами отношения родственной любви, а для этого, конечно, необходимо было не допускать заключения браков в тесном кругу кровного родства, хотя бы это и дозволялось нравами или законами данного народа и времени. Понятно, однако, что пока церковь не находилась еще в союзе с государством, она не могла формально настаивать на том, чтобы христиане не вступали в браки в таких степенях родства, какие казались ей близкими, но не были запрещены для брака тогдашними гражданскими законами или обычаями. Так, напр., хотя римское право и запрещает браки в 3-й степени родства между дядей и племянницей, но со времени императора Клавдия, женившегося на своей племяннице, но брату Агриппине (в 49 г. по Р. Х.), это запрещение стали толковать в том смысле, что недозволителен брак только с дочерью сестры, а не брата[51]. Примеры таких браков, без сомнения, встречались и между христианами. Это видно из 19 апост. правила, которое запрещает принимать в клир тех, кто имеет в супружестве племянницу – ἀδελφιδήν, что значит племянницу и по брату, и по сестре. Конечно, под влиянием церкви первый христианский император Константин В. запретил такие браки всем вообще римским гражданам (Cod. Theodos. 3, 12. 1). Что касается браков в 4 ст. родства, то по римскому праву они частью дозволялись, частью запрещались, смотря по тому, на равных или неравных боковых линиях стояли родственники указанной степени. Так, запрещался брак с двоюродной внучкой, потому что этим браком нарушалось бы требование уважения родственников низших генераций к высшим (respectus parentelae). Но брак двоюродных

брата и сестры, между которыми не было такого отношения, так как они стояли на равных линиях в отношении к общему родоначальнику, считался дозволительным. Однако и здесь довольно рано обнаружилось противоположное влияние церкви, именно: в христианском обществе, по свидетельству блажен. Августина (4 в.). И установился обычай, в силу которого браки между двоюродными братьями и сестрами (consobrini) считались делом невозможным по причине близости этих родственников к степени родных братьев и сестер (De civit. Dei lib. 15, cap. 16). Этот церковный обычай уже в 4 в. вызвал строгое постановление Феодосия, который запретил такие браки, как кровосмесительные. Но дети Феодосия, Аркадий и Гонорий, опять возвратились к определениям древнего римского права, запрещавшим брак только в 3 степени родства, и эти определения в качестве общего закона римской империи вошли и в кодекс Юстинианов. Таким образом, гражданские законы относительно браков между двоюродными братьями и сестрами были непостоянны; тем не менее обычное право церкви, запрещавшее такие браки, не теряло своей силы, тем более, что гражданские законы, по известному уже нам respectus parentelae, запрещали брак не только в 4-ой, но и в 5-ой степени, например, между двоюродным прадедом и двоюродной правнучкой, т. е. между братом и правнучкой сестры. Формальное запрещение браков в 4 степени родства, именно браков между двоюродными братьями и сестрами, состоялось на трулльском или пятошестом вселен. соборе 692 г., правила которого подтверждены, значит – возведены в государственный закон, тогдашним императором Юстинианом II. Названный собор, дополняя прежнее церковное законодательство, которое или вовсе умалчивало, или не точно говорило о запрещенных браках в кругу родства, отчего «естество само себя смешивало», в 54-м правиле своем в первый раз безусловно запретил браки между двоюродными братьями и сестрами *(* ἐξαδέλφη); само собой, что это запрещение простиралось и на браки в другой возможной комбинации родства 4 степени, именно на браки двоюродного деда с внучкой, которые, как мы видели, запрещены были и римскими гражданскими законами. Так как употребленное в 54 правиле трул. собора слово ἐξαδέλφη означало на языке византийских греков не только двоюродную сестру, но и троюродную, то позднейшая церковная практика, а за ней и законодательство в этом правиле находили основание к запрещению браков даже и в 6-й степени родства, т. е. между детьми двоюродных братьев и сестер. Действительно, в Эклоге императоров Льва Исаврянина и Константина Копронима, изданной спустя около 50 лет после трулльского собора, уже решительно запрещены

браки между детьми двоюродных. Не смотря на открытую оппозицию Эклоге со стороны позднейшего законодательства императоров Македонской династии, запрещение Эклоги вошло в Прохирон Василия Македонянина и в Базилики Льва Философа – и с того времени сделалось общим законом, не допускавшим никакой диспенсации. Но церковь не остановилась и на 6-й степени родства, как на крайнем пределе запрещенных браков между родственниками. В римском праве, именно в наследственном, родство признавалось до 7-й степени включительно. Отсюда стали заключать и о препятствии к браку в этой степени. Однако этот взгляд не скоро нашел себе выражение в церковном законодательстве. Первоначально, для примирения несогласий в практике, избран был средний путь: именно, 7-я степень кровного родства признана в принципе, закрытой для брака, но, если брак уже заключен, он не подлежал расторжению, а только супруги и венчавший их священник подвергались церковной епитимии. В таком именно смысле состоялось синодальное определение при константинопольском патриархе Алексии Студите, в первой половине 11 века. Это определение вошло в состав и славянской Кормчей (см. в печ. Кор. гл. 51). Но в 12 веке, именно в 1166 г., на константинопольском соборе при патриархе Луке Хрисоверге в первый раз высказано решительное запрещение брака в 7-й степени родства и все такие браки объявлены ничтожными и недействительными. Это соборное постановление, подтвержденное императором Мануилом Комнином, действует в греческой церкви до настоящего времени; но у нас до 17 в. (до печатного издания Кормчей с 50-й гл.) оно было неизвестно.

§ 107. Свойство, как препятствие к браку

Из понятия о браке, как союзе, соединяющем мужа и жену *в одну плоть*, естественно вытекает понятие о свойстве (affinitas), т. е. таком отношении, аналогическом родству, в какое вступают разные по своему происхождению фамилии вследствие браков между их членами. Это отношение настолько естественно, что понятие о свойстве существует у всех культурных народов, которым не чуждо воззрение на брак, как на союз, соединяющий мужчину и женщину в одну нравственную личность. Но объем свойства, или круг лиц, вступающих в это отношение, в положительном брачном праве определяется неодинаково. По Моисееву и римскому законодательству, свойство устанавливается только между одним супругом и родственниками другого, но не простирается на родственников с той и другой стороны. В таком же объеме признается свойство и в брачном праве католической и лютеранской церкви. Но православная церковь ставит в отношение свойства не только одного супруга и родственников другого, но и родственников с обеих сторон. И это – вполне рационально. Если отношение каждого супруга к кровным родственникам другого совершенно одинаково, то таковы же должны быть и отношения между родственниками с той и другой стороны, тем более, что дети супругов для родственников своего отца и матери – уже не свойственники, а родственники, например, мой сын есть одинаково родной внук как моему отцу, так и отцу моей жены. Следовательно, через посредство моего брака и рожденных от него детей между моими родственниками и родственниками моей жены необходимо установляется отношение свойства. В какой мере свойство составляет препятствие к браку, – это опять вопрос положительного права. Точкой отправления церковного законодательства по этому вопросу, так же, как и по вопросу о кровном родстве, служили определения Моисеева и римского права. По законам Моисея запрещается брак с женою сына, брата, дяди, с мачехой и ее дочерью (от первого мужа), с падчерицей, с матерью жены или тещей (Лев. Гл18, ст. 8, 14–18). В римском праве свойство признавалось препятствием к браку только между одним супругом и *прямолинейными* родственниками другого, именно – запрещался брак с матерью жены (тещей), с падчерицей, с мачехой, с женой сына. Церковь, держась преимущественно постановлений Моисеева законодательства, с самого начала признала свойство таким же препятствием к браку, как и кровное родство. В Моисеевых законах,

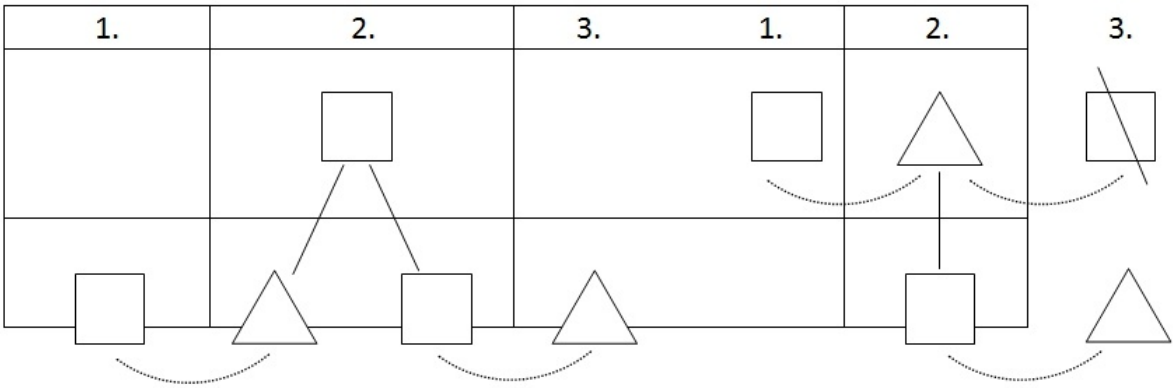
действительно, не полагается в отношении к браку никакого различия между кровным родством и свойством. Например, брак с женой дяди запрещается на том же основании, на каком и брак с родной теткой: первая также называется теткой, как и вторая (ст. 14; ср. 12–13). В силу этого взгляда, церковь прежде всего восполнила определения римского права о свойстве, как препятствии к браку, именно – поставила каждого супруга в отношение свойства не только к прямолинейным, но и к боковым родственникам другого супруга. Так, в 19 апост. правиле запрещается принимать в клир тех, кто имел в супружестве двух сестер, другими словами – кто женился на своей свояченице. Вслед за тем неокесарийский собор запретил женщине последовательный брак с двумя родными братьями (прав. 2). Но самое решительное влияние на дальнейшее развитие церковного и христианского гражданского законодательства о свойстве, как препятствии к браку, равносильном кровному родству, имели канонические ответы Василия Великого, и в особенности его послание к Диодору, епископу тарскому, написанное по вопросу о браке с сестрой жены или с свояченицей. Так как этот брак не был запрещен тогдашними римскими законами, да и в Моисеевых законах прямо не отнесен к числу запрещенных, то епископ Диодор находил, что такие браки дозволительны и для христиан. Опровергая этот взгляд, Василий Вел. подробно развивает сами основания свойства, как препятствия к браку, и в общих чертах указывает границы, до которых должно простираться это препятствие. Вот подлинные слова св. отца: «Что может быть для мужа ближе собственной жены, или лучше сказать – собственной плоти? Ибо они (муж и жена) уже не два, но плоть едина. Таким образом, через посредство жены сестра ее переходит в родство мужа. Ибо как не может он взять мать жены своей, ни дочь ее (т. е. свою тещу и падчерицу), потому что не может взять свою мать и свою дочь: так не может взять и сестру жены своей, потому что не может взять *свою* сестру. И наоборот: не позволительно жене вступать в брак с родственниками мужа, потому что права родства одинаковы для обоих». Другое начало, из которого Василий В. выводит препятствие к браку в указанных им комбинациях свойства, состоит в том, что через браки между свойственниками происходит смешение родственных названий или путаница в самых отношениях родства. Так, запрещая брак с двумя сестрами, Василий В. говорит: «те, которые, оскверняя душу страстью, не взирают и на природу, изначала различившую наименования родства, каким именем назовут рожденных от таких супружеств – родными братьями или двоюродными? Ибо им прилично будет то и другое название

(т. е. по отцу они будут родные, а по матерям – двоюродные). Не делай же тетки детей твоих мачехой для них, и ту, которая вместо умершей матери должна ласкать их, не вооружай неутолимой ревностью» (если, т. е., она увидит, или ей покажется, что ты любишь детей от первого брака больше, чем ее детей). Начала, выраженные здесь великим отцом восточной церкви, послужили для последующих времен неизменной нормой при установлении пределов свойства в смысле препятствия к браку. Эти пределы расширялись в такой же мере, в какой установлялись границы кровного родства, запрещенного для браков. Так, трулльский собор в 54-м своем правиле, запретив брак между двоюродными братьями и сестрами, признал «беззаконными» и следующие браки в кругу свойства: брак отца и сына с матерью и дочерью, отца и сына – с двумя сестрами, и наоборот – матери и дочери с двумя братьями, и наконец двух братьев с двумя сестрами. Замечательно, что собор в этом правиле даже не отличает родства и свойства особыми названиями. Сам мотив запрещения браков в родстве и свойстве указан собором один и тот же: «дабы естество само себя не смешивало», т. е. чтобы в христианском обществе не было кровосмесительных браков или таких, через которые производится смешение родственных наименований. Наконец, полная параллель между кровным родством и свойством выдержана собором и в указании крайних границ того и другого: там указаны двоюродные брат и сестра – родственники 4-й степени; здесь: два родные брата одной фамилии и две родные сестры другой – что, как увидим, составляет 4-ю же степень свойства. Понятно, что полная параллель между родством и свойством, установленная в изложенных правилах Василия В. и трулльского собора, выдерживалась и в позднейшем законодательстве восточной церкви, которое, как мы видели, в своих постановлениях о родстве дошло далее трулльского собора. Именно: как в Эклоге родство кровное признано препятствием к браку до 6-й степени включительно, так в синодальном акте или томе патр. Сисинния, изданном в конце 10 века, запрещен брак двум двоюродным братьям с двумя родными сестрами, т. е. в 6-й же степени свойства. В греческой церкви это запрещение остается в силе до настоящего времени. До начала истекшего столетия том Сисинния, входящий в состав 51 главы печатной Кормчей, имел полное действие и у нас.

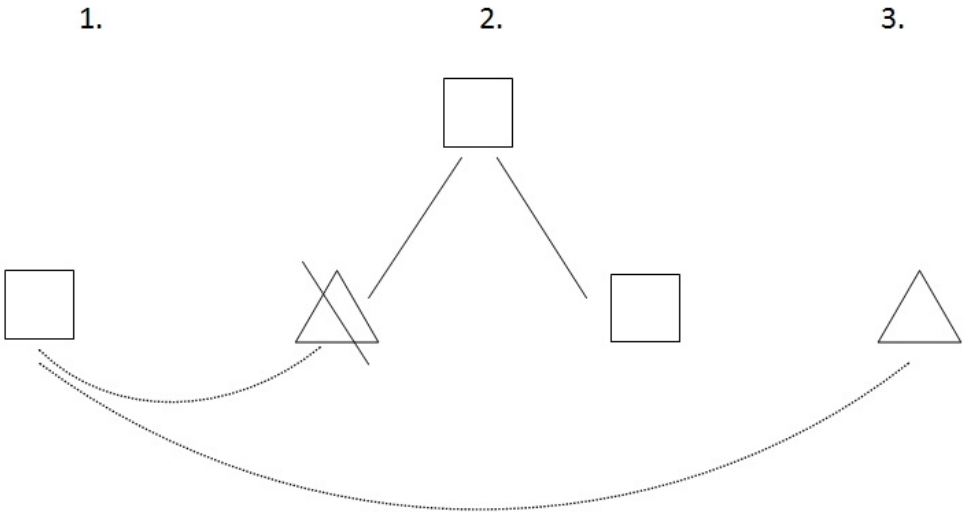
Отожествление в брачном праве свойства с кровным родством естественно сопровождалось в канонической практике и юриспруденции тем результатом, что близость свойства стали определять так же, как и близость родства, т. е. по степеням и линиям. Это был технический

прием, совершенно неизвестный старому римскому праву, в котором выставлено было прямо противоположное правило: affinitati nulli sunt gradus. И церковное право не знает *степеней* свойства в собственном смысле этого слова. Степенью свойства в наших источниках называется собственно степень *родства* одного супруга в отношении к его данному родственнику, мысленно перенесенная на другого супруга, как *свойственника* тому же самому лицу. Это перенесение делается в силу того же правила, которое соблюдается и при счете степеней родства, именно, – что *муж и жена составляют одну нераздельную степень.* Значит, в какой степени *родства* стоит один супруг к своему данному родственнику, в такой же степени *свойства* находится к этому лицу другой супруг. Напр. мой брат есть свойственник моей жене во 2-й степени, потому что он мне есть родственник той же степени и т. д. То же самое правило соблюдается и при счете степеней свойства между родственниками мужа и родственниками жены, т. е. супруги и в этом случае принимаются за одну нераздельную степень. Так, определяя степень свойства между братом мужа и сестрой жены, мы говорим брат мужа есть родственник ему во 2-й степени и свойственник жене в той же степени; с другой стороны – сестра жены есть родственница ей и свойственница мужу тоже во 2-й степени. Если, таким образом с той и другой стороны получается по 2 степени свойства, то между братом мужа и сестрой жены должны быть *четыре* степени свойства. Другими словами, степень свойства между родственниками мужа и жены определяется суммой степеней родства, порознь сосчитанных в той и другой фамилии.

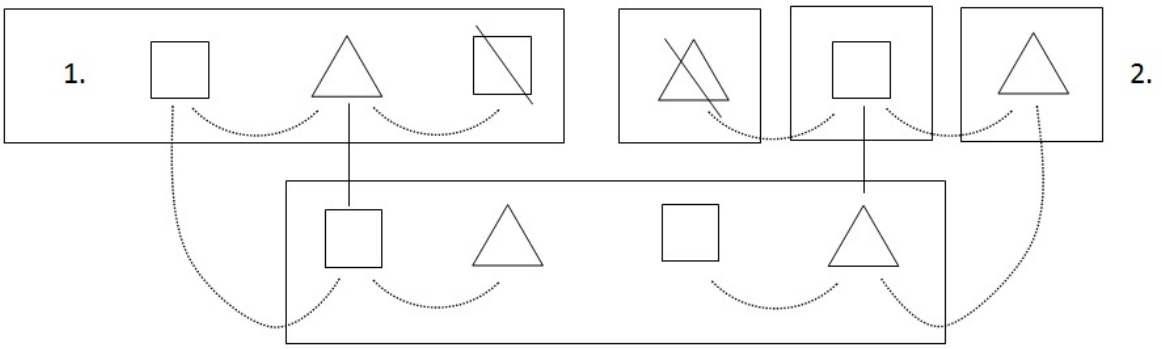
В брачном праве имеет значение не только свойство двухродное, происходящее вследствие одного брака между членами двух фамилий, но и *трехродное,* возникающее из *двух* браков между членами трех фамилий, именно: когда *два* члена *одного* рода вступают в браки с членами двух других родов, или, когда одно и тоже лицо последовательно вступает в два брака с членами двух разных фамилий. Таким образом трехродное свойство устанавливается, а) между одним супругом и супругами родственников другого; б) между свойственниками второбрачного супруга по первому его браку и вторым его супругом.



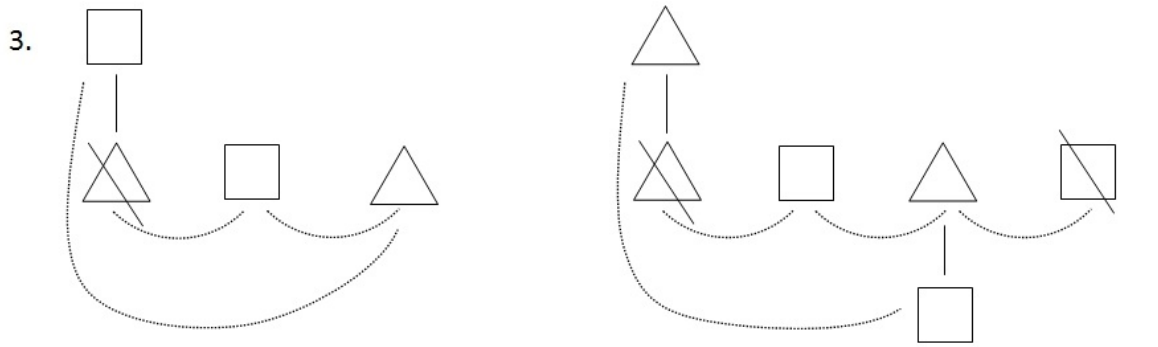
Степени в трехродном свойстве определяются так же, как и в двухродном, т. е. по числу степеней родства в данных трех фамилиях, и при этом соблюдается то же правило, какое при счете степеней кровного родства и двухродного свойства, именно: *муж и жена принимаются в одну нераздельную степень*.



Например, жена моего шурина стоит ко мне в той же степени свойства, в какой и сам шурин, т. е. во второй; но так как она, наряду с родом моим и моей жены и ее брата, представляет собой уже 3-й род, то это будет 2-я степень не двухродного свойства, а трехродного. В римском и каноническом праве одна только первая степень трехродного свойства признается безусловно запрещенной для брака, именно – не допускается брак: 1) между отчимом и женой пасынка и 2) между мачехой и мужем падчерицы.



Та же самая первая степень представляется и в следующей (3) комбинации трехродного свойства:



мой тесть по первому моему браку, и вторая моя жена. В пример 2-й степени трехродного свойства укажем на такую, как моя теща по 1-му браку и пасынок по второму. Но на практике, путем обычая, о котором впервые упоминает Властарь, греч. канонист 14 в.[52], в восточной церкви установилось правило – запрещать браки в трехродном свойстве до 3 степени. Правило это соблюдается там до настоящего времени.

Нужно еще заметить названия свойства, существующие в современном русском языке, которые хорошо понятны творцу нашего языка – простому народу, но не всегда понятны людям образованным. Эти названия различны для родственников мужа и жены. Отец жены мужу *тесть*, мать – *теща*, брат *шурин*, сестра – *свояченица.* Сам муж по отношению ко всем этим родственникам жены есть *зять;* а по отношению к детям жены от первого ее брака – *отчим*, они же ему – пасынок и падчерица; так же называются и дети мужа от первого его брака в отношении ко второй его жене, для них – *мачехе.* Но все другие родственники мужа называются по отношению к жене особыми именами

свойства: отец мужа жене – *свекор*, мать *свекровь*, брат – *деверь*, сестра – *золовка*, а сама жена по отношению ко всем этим родственникам мужа называется *невестка*. Наконец родственники мужа и жены между собой называются *сватами* или *свояками*.

§ 108. Духовное родство, как препятствие к браку

Кроме родства кровного и свойства, препятствием к браку служит еще *родство духовное*, происходящее через восприятие младенца или возрастного от купели крещения. Институт восприемничества образовался еще в первые три столетия христианства. Первоначально, когда крещение обыкновенно совершалось над возрастными, восприемники имели значение поручителей за веру и добрые намерения крещаемых, и потому обыкновенно назывались sponsores. Само собой, что при крещении возрастных восприемниками могли быть только лица одного пола с крещаемыми, что и прямо подтверждается свидетельством Апост. Постановлений, которые предписывают, чтобы мужчин воспринимали диаконы, а женщин диакониссы. Как посредники в духовном возрождении воспринятых, восприемники становились к ним в отношение *духовного родства*, делались их духовными отцами и матерями, и самим актом воспринятия принимали на себя обязанность печься о духовном преуспеянии своих крестников, руководить их в христианской жизни. Пока крещение совершалось над возрастными и восприемники были одного пола с крещаемыми, до тех пор, конечно, не могло быть и речи о духовном родстве, *как о препятствии к браку* между восприемником и воспринятым. Но уже с 4 в. крещение *детей* сделалось общим правилом, и обычай по-прежнему требовал, чтобы при их крещении были восприемники, и при том – лица посторонние, а не сами родители. Если крещаемое дитя не имело родителей, или они были неизвестны, то с восприятием весьма часто соединялось усыновление (adoptio). При крещении детей не было необходимости настаивать на древнем правиле, чтобы восприемник был одного пола с крещаемым. Поэтому как право усыновления по гражданским законам принадлежало только мужчинам, так мужчины же обыкновенно были и восприемниками детей *обоего пола*. Когда таким образом церковный институт восприемничества вступил в связь или по крайней мере получил аналогию с гражданским институтом усыновления, тогда естественно должен был установиться взгляд на духовное родство, как на такое же препятствие к браку, каким признавалось и усыновление. Первый закон об этом издан Юстинианом, который запретил восприемнику брак с воспринятой, как со своей духовной дочерью. Запрещение мотивировано тем, что «ничто не может в такой мере возбуждать отеческой любви и устанавливать столь правомерного препятствия к браку, как этот союз, через который, при

Божием посредстве, соединяются их (т. е. восприемника и воспринятой) души». Затем трулльский собор поставил восприемников в отношение духовного родства и к родителям воспринятых детей (прав. 53). Еще далее пошло в этом направлении гражданское законодательство византийских императоров. В Эклоге Льва Исаврянина, Прохирон Василия Македонянина и Базиликах Льва Философа духовное родство, в смысле препятствия к браку, распространено и на *детей* восприемника и воспринятого или воспринятой. Наконец в 12 столетии церковная практика и каноническая доктрина совершенно сравняли духовное родство в отношении к браку с родством кровным, и даже поставили первое *выше* последнего. Такой взгляд был результатом неправильного толкования начальных слов 53-го правила трулльского собора: «так как родство по духу важнее союза тел» и проч. Этим начальным словам канона усвоился тот смысл, что родство духовное выше родства плотского, или естественного, тогда как на самом деле собор сравнивает здесь не два вида родства, а родство духовное с союзом плотским, т. е. брачным *(* συνάφεια). Из такого-то неправильного понимания правила и делались выводы в отношении к родству духовному в вышеуказанном смысле. Однако приведенный взгляд на значение духовного родства окончательно установился в греческой церковной практике не без сильных и продолжительных контроверсов. Одни держались того мнения, что это родство не должно распространять далее тех пределов, какие установлены для него в 53-м правиле трулльского собора и в гражданских законах, другие настаивали на том, что оно должно быть соблюдаемо до 7 степени включительно, и притом – по всем линиям; третьи, наконец, хотя и останавливались на той же самой степени, но принимали ее только по нисходящей линии от восприемника и воспринятого. Последнее мнение сделалось в греческой церкви господствующим, особенно после того, как оно утверждено было соборным решением патриарха Николая Грамматика (в начале 12 в.). С этого времени окончательно установился и счет степеней духовного родства. Он производится таким образом: 1) восприемник, как духовный отец воспринятого, полагается к нему, как к сыну, в первой степени духовного родства, а к родителям его – во второй, как брат их *(* σύντεκνος, compater), 2) собственные дети восприемника считаются к воспринятому во *второй* степени духовного родства, как его братья и сестры, и так далее по нисходящей линии, до 7-й степени включительно. Греческая и все православные юго-славянские церкви до сих пор признают духовное родство препятствием к браку в указанном объеме.

§ 109. Родство гражданское (по усыновлению)

Нам остается еще сказать о последнем виде родства, признаваемом в каноническом праве препятствием к браку – *о родстве гражданском или по усыновлению.* По римскому праву, из усыновления возникало отношение, подобное кровному родству, но отличавшееся от этого последнего тем, что оно установлялось только между усыновителем, усыновленным и агнатами (но не когнатами) усыновителя. Именно усыновленным запрещался брак с детьми и внуками усыновителя, а также с его женой, матерью, сестрой и теткой. Но так как это препятствие к браку возникало из отношения чисто юридического, то оно должно было действовать только до тех пор, пока продолжалось это отношение. После эманципации усыновленный мог беспрепятственно вступать в брак с агнатами усыновителя. Однако нравственное приличие требовало, чтобы и по уничтожении усыновления не дозволялся брак усыновителя с усыновленной дочерью, а усыновленному с женой усыновителя равно как последнему с женой усыновленного. В христианском греко-римском обществе, вместо прежних гражданских форм усыновления, установилась путем обычая форма церковная, состоявшая в известных священных обрядах и молитвах. Само собой, что усыновление, совершенное при участии церкви, т. е. освященное религией, признавалось более крепким, чем гражданское, и уже в 9 веке император Лев Философ постановил, чтобы усыновленные церковным порядком не вступали в брак с естественными детьми усыновителя, хотя бы усыновление и прекратилось смертью усыновителя. Усыновление, возникавшее при посредстве церкви, естественно получило аналогию с духовным родством. Вследствие этого, когда в византийской церковной практике установилось правило, запрещающее браки в духовном родстве, как и в кровном, до 7 степени включительно, тогда и родство по усыновлению признано было препятствием к браку до той же степени. С тем вместе к родству по усыновлению приложен был тот же самый способ счисления степеней. Впрочем, церковный обряд усыновления или «сынотворения» мало по малу стал выходить из употребления (о чем свидетельствовал уже Вальсамон), вследствие чего и усыновление признавалось препятствием к браку только в тех пределах, какие прямо указаны были в законах Льва Философа.

§ 110. Действие византийских законов о различных видах родства в русском брачном праве

Рассмотренные нами византийские законы о различных видах родства в разное время перешли и к нам в Россию. Общее указание на них находится уже в первых двух русских церковных уставах, дошедших до нас с именами великих князей Владимира и Ярослава. Первый устав относит к делам церковного ведомства случаи: «аще *в племени* (кровном родстве) или *сватстве* (свойстве) поимутся». В последнем определена и мера наказания за вступление в брак *в близком* родстве. Прямое указание на пределы родства и свойства, запрещенного для браков, сделано, на основании византийских законов, русским митрополитом Иоанном II (в конце 11 в.). Именно – этот митрополит, родом грек, безусловно запрещает брак между троюродными, т. е. в 6-й степени кровного родства, и брак двух родных братьев с двумя двоюродными сестрами, т. е. в 6-й же степени свойства. Но как туго прививались к русской народной жизни все эти запрещения, видно, уже из того, что наши князья в 11 и дальнейших столетиях не редко вступали во браки с родственницами в 6-й и свойственицами в 5-й степени. Строгость в применении к русской жизни византийских законов о браках, запрещенных по родству, в особенности ослаблялась в те времена, когда во главе нашей духовной иерархии становились свои, природно-русские люди. Так о св. митрополите Петре сохранилось известие, в виде жалобы патриарху, что он разрешал браки в 6-й, 5-й и даже 4-й степенях родства. Примеры снисходительного отношения нашей духовной иерархии к таким бракам стали повторяться еще чаще с половины 15 в., когда русская церковь сделалась автокефальной, т. е. перестала зависеть от Константинопольских патриархов. От времен русского патриаршества сохранилось нисколько так наз. «примерных дел», т. е. таких судебных патриарших решений, которыми оставлялись без расторжения браки, заключенные в родстве и свойстве далее 4-й степени. Вообще на практике принято было за правило не дозволять таких браков, но и не расторгать их, если они уже заключены, а только подвергать виновных церковной епитимии. До Петра В. светская власть вовсе не вмешивалась в брачные дела, признавая их чисто церковными. Но уже в Духов. Регламенте выражена мысль о безусловно обязательной силе только тех правил о родстве и свойстве, как препятствии к браку, которые содержатся «в заповедях Божиих», именно в Библии (книге Левит) и в общепризнанных

церковных канонах. С половины прошлого столетия светское правительство начинает принимать решительные меры к ограничению действия византийских законов о браках, запрещенных по родству и свойству. Законы эти во многих отношениях оказывались у нас неудобоисполнимыми. Во-первых, они затрудняли особ царского дома при заключении ими браков с иностранными принцами и принцессами, с которыми они уже находились в родстве или свойстве. Так в 1744 г., при обручении племянника и наследника Елизаветы Петровны, голштинского принца Петра, (впоследствии императора Петра III) с Ангальт-Цербстской принцессой (впоследствии Екатериной II), один из членов Синода, московский архиепископ Иосиф, протестовал против этого брака на том основании, что царственный жених и невеста состояли между собой в родстве 6-й степени, именно – были троюродными братом и сестрой. Протест, конечно, не был уважен; но все же он указывал на необходимость пересмотра старых церковных законов о родстве и свойстве, изложенных в Кормчей. Во-вторых, те же самые законы должны были сильно стеснять мелкопоместных дворян при устроении браков между своими крепостными, которые в какие-нибудь 20–30 лет могли все породниться и покумиться между собой до степеней, запрещенных Кормчей для брака. Отсюда нередко происходили разные возмутительные явления в жизни крепостного крестьянства. Помещики, чтобы не покупать невест для своих крестьян и дворовых у соседей, женили молодых парней на взрослых или даже престарелых девках и вдовах, или принуждали попов венчать такие браки крепостных, которые по Кормчей были запрещены и поэтому подвергались расторжению. Наконец, в-третьих, само правительство, следуя господствовавшей тогда политике народонаселения так наз. популяционистической, которая состояла в покровительстве бракам, как главному средству увеличения народонаселения, неизбежно сталкивалось с церковными законами, установлявшими столь многочисленные препятствия к браку, особенно по родству и свойству. И вот уже императрица Елизавета Петровна в 1744 г. повелела Синоду составить точные и ясные правила о браках, запрещенных по родству и свойству, но не дождавшись от Синода таких правил, в 1752 г. 23 ноября дала ему указ – впредь расторгать браки только по самым законным причинам, т. е. если заключены будут в степенях родства и свойства, запрещенных правилами св. Апостолов и св. отцов и Духовным Регламентом. С этого времени в Св. Синоде установилась практика, подобная той, какой держались прежде патриархи, именно: браки даже 4 степени кровного родства и свойства не

дозволялись, но если они были уже заключены, то супруги не разводились, а предавались только церковной епитимии на известное время. Но формального утверждения этой практики законом Синод не давал. Поэтому в 1765 г. Екатерина II снова повторила Синоду повеление составить точное и ясное положение о степенях родства и свойства, запрещенных и разрешенных для брака. Во исполнение этого повеления в Свят. Синоде составлен был членом его, С.-Петербургским архиепископом Гавриилом Кременецким, обширный трактат о порядке и условиях заключения брака. Но так как вскоре потом учреждена была знаменитая Екатерининская комиссия о составлении нового уложения, в которую должен был войти депутат и от Св. Синода и в наказе которой снова указывалось на необходимость издания *точного и ясного закона о браках, запрещенных по родству и свойству*: то упомянутый трактат Гавриила Кременецкого не был опубликован от лица Св. Синода, а послужили только материалом для инструкции синодскому депутату в законодательной комиссии. Но Екатерининская комиссия, как известно, не сочинила нового уложения, и вопрос о сокращении числа препятствий к браку, выводимых в Кормчей книге из понятия о разных видах родства, остался in statu quo. В 1777 г. Екатерина II, по поводу дела об одном аристократическом браке (Орлова с Зиновьевой), заключенном в 4 степени родства, опять напомнила Синоду о необходимости скорейшего издания точных и ясных правил по этому предмету. В Синоде по этому случаю изготовлены были два новые трактата о браках, но и они, по разным обстоятельствам, и главным образом потому, что в 1787 г. вновь была издана Синодом Кормчая книга, с объяснением старинных названий родства и свойства, запрещенного для браков, остались неизданными. Законодательное решение вопроса, так долго занимавшего наше светское и духовное правительство, последовало только в начале истекшего столетия. 19 янв. 1810 г. издан Св. Синодом указ, бесспорно составляющий эпоху в истории русского брачного права. Этот указ содержит в себе постановления о трех видах родства: родстве духовном, родстве кровном и свойстве двухродном. Духовное родство признается в указе безусловным препятствием к браку только в том объеме, какой указан буквальным и логическим смыслом 53 правила трулльского собора, именно – между восприемником, воспринятым и родителями последнего. Отношение же духовного родства между детьми восприемника и воспринятыми и между восприемником и восприемницей одного и того же младенца указ отрицает на том основании, что о первом в процитированном соборном правиле «ничего не сказано», а о втором в

Требнике замечено, что при крещении достаточно быть или одному восприемнику, если крещаемый младенец мужского пола, или одной восприемнице, если крестится девочка. Отсюда само собой следует, что если, в силу обычая, при крещении присутствуют в качестве восприемников два лица разного пола, то из них только то лицо является действительным восприемником и вступает в отношение духовного родства к воспринятому и его родителями которое есть одного пола с крещаемым; значит, между самим восприемником и восприемницей не устанавливается духовного родства, препятствующего браку. Пределы кровного родства и свойства двухродного, в смысле безусловного препятствия к браку, указ устанавливает на основании книги Левит (гл. 18, ст. 7, 9–17 и гл. 20, ст. 14) и 54-го правила трулльского собора, в которых перечисляются разные комбинации родства и свойства, дающие в переводе на технический язык (чего сам указ не делает) такое общее правило: брак в кругу родства и свойства запрещается до 4 ст. включительно. О дальнейших степенях, запрещенных для брака уже известными нам византийскими церковными законами, входившими в состав печатной Кормчей, указ постановляет: браки, уже заключенные в этих степенях, оставлять без расторжения; а кто объявит желание вступить в такой брак, тем епархиальные архиереи могут давать на то дозволение или непосредственно от себя, или через благочинных, или прямо приходским священникам. Указ 19 янв. 1810 г. ни слова не говорит о свойстве трехродном и родстве по усыновлению. Первый недостаток восполнен синодскими указами 21 апр. 1841 и 28 марта 1859 г. В том и другом трехродное свойство, на основании греко-римских законов, содержавшихся в нашей Кормчей, признано безусловным и неустранимым препятствием к браку только в первой степени, а относительно дальнейших (до 4-й) замечено, что епархиальные архиереи могут разрешать браки в тех степенях «по уважительным причинам» (ук. 1841 г.) или «по усмотрению нужды» (ук. 1859 г.). Что касается родства по усыновлению, то оно служило у нас препятствием к браку только до тех пор, пока усыновление совершалось церковным порядком. Когда же установлена была гражданская форма усыновления (и при том различная для различных сословий), тогда прежние церковные законы, признававшие родство по усыновлению (церковному) равносильным духовному родству, естественно потеряли свое действие. По крайней мере наш гражданский закон не знает родства по усыновлению), как препятствия к браку. Однако отсюда поспешно было бы заключать о совершенном не существовании такого препятствия. Уже простое нравственное чувство запрещает

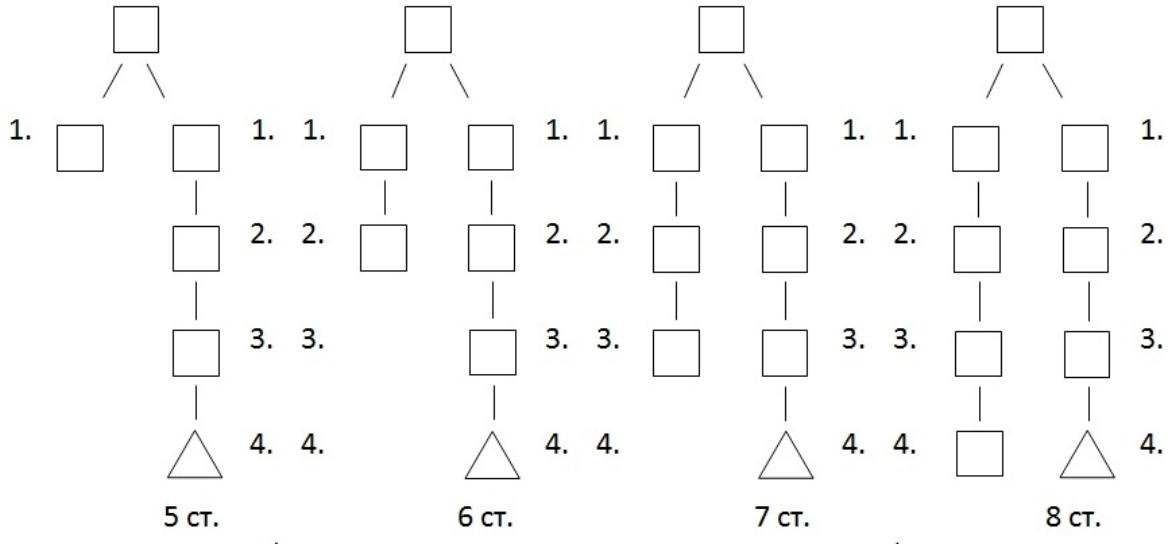
усыновителю вступать в брак с усыновленной дочерью, или усыновленному сыну – с матерью и дочерью усыновителя. В этом объеме родство по усыновлению признается безусловным препятствием к браку в законодательстве всех христианских народов.

Нужно еще заметить, что наш гражданский закон ничего не говорит и о родстве физическом или незаконном, как препятствии к браку, – не говорит потому, конечно, что вовсе не признает юридической связи между незаконнорожденными детьми и их родителями. Но с точки зрения канонического права, незаконное родство должно служить препятствием к браку в такой же мере, как и законное. Мы уже знаем, что все каноническое законодательство о кровном родстве, запрещенном для браков, мотивировано тем, чтобы, как выразился трулльский собор в 54-м своем правиле, через браки между близкими кровными родственниками человеческое «естество само себя не смешивало». Мотив этот, конечно, удерживает всю свою силу и по отношению к родству физическому: ибо естественные права крови, естественная связь родителей и детей, братьев и сестер, в том и другом родстве одинаково крепки. Поэтому, с канонической точки зрения, изложенное в 54 правиле трулльского собора запрещение браков в родстве законном до 4 степени включительно, вполне идет и к родству незаконному. Полное тожество того и другого в отношении к браку признается и во всех европейских гражданских законодательствах. Молчание же нашего гражданского закона об этом предмете тем более удивительно, что еще в проекте уложения Екатерининской комиссии находился такой пункт: «дети, рожденные не от законной жены, должны *при браке* почитаемы быть в степенях равно с законными детьми». Пункт этот повторен был и в проекте гражданского уложения 1814 г., но в действующий Свод гражданских законов он не принят.

§ 111. Родство, как препятствие к браку, по церновным занонам других, неправославных исповеданий

Значение различных видов родства, как препятствия к браку, признается, хотя не в одинаковой степени, церковными законами всех христианских вероисповеданий. Наиболее строги в этом отношении законы католической церкви. В кровном родстве католическая церковь запрещает браки до 4-й степени включительно. Но эта 4-я степень, по принятому в католической церкви так называемому *каноническому* счету, может равняться нашей 5, 6, 7 и 8-й. Ибо там, как мы уже видели, счет степеней ведется не по рождениям одного лица от другого, а по целым генерациям, так что братья родные, составляющие первую генерацию от своих родителей, все полагаются в первой степени родства, двоюродные во второй, троюродные в третьей.

Различные комбинации 4 степени родства по римскому счету



(по счету, принятому в православной церкви)

Если же данные родственники стоят на неравных боковых линиях, то счет степеней ведется по одной только длиннейшей линии, и брак дозволяется в 5-й степени этой линии, хотя бы другой боковой родственник отстоял от общего родоначальника всего на одну степень. Таким образом, католическая церковь дозволяет брак в родстве кровном начиная только с 6-й степени (по нашему счету), и то лишь в *неравных* боковых линиях, но та же 6-я степень в *равных* линиях, именно между *троюродными* братьями и сестрами, остается у католиков закрытой для браков, ибо по каноническому счету это будет не 6-я, а 3-я степень.

Свойство в католической и протестантской церкви признается препятствием к браку только между одним *супругом* и родственниками другого, но не между родственниками с той и другой стороны; зато в католическом брачном праве источником свойства, препятствующего браку, служит не только *законный* брак, но и внебрачная половая связь (т. н. affinitas illegitima). Если один из супругов вступит в такую связь с родственником другого (affinitas superveniens); то невинный супруг в праве отказаться от исполнения своих супружеских обязанностей в отношении к виновному. Через эту связь родственники виновного супруга ставятся в такое же свойство к соучастнику его вины, в каком находится к ним и невинный законный супруг. Кроме брака и внебрачной половой связи, свойство, по законам католической церкви, устанавливается и обручением, из которого происходит так называемая quasi affinitas. Нужно, впрочем, заметить, что это свойство признается и в брачном праве восточной (греческой) церкви; оно признавалось препятствием к браку и у нас до второй половины 18 в., когда, как увидим, церковное обручение соединено у нас в один акт с самим венчанием брака. Законное свойство, по правилам католической церкви, служит препятствием к браку до 4 степени канонического счета, незаконное – до второй, а свойство из обручения – только в одной *первой* степени. *Трехродное* свойство в католической церкви не признается препятствием к браку. Что касается родства духовного, то в католической церкви оно устанавливается не только через крещение, но и через миропомазание или конфирмацию, которая совершается после крещения, уже над возрастными лицами. Как препятствие к браку, духовное родство признается в католической церкви в таком же объеме, как и в православной, именно между восприемником, воспринятым и родителями последнего. В родстве гражданском или по усыновлению католическая церковь запрещает браки между усыновителем, усыновленным и законными детьми усыновителя.

По уставам евангелической церкви, родство духовное вовсе не признается препятствием к браку, а кровное родство и свойство двухродное признается только в тех пределах, какие указаны в известных уже нам постановлениях Моисеева законодательства. Впрочем, и эти пределы в некоторых отношениях значительно сужены. Так, по уставу евангелическо-лютеранской церкви в России, к запрещенному родству и свойству причисляются отношения родных братьев и сестер, племянника и родной тетки по отцу или матери; но брак *дяди* с племянницей дозволяется с разрешения консистории. В свойстве

запрещены браки отчима с падчерицей, мачехи с пасынком, зятя с тещей, невестки со свекром. А брак племянника со вдовой дяди дозволяется с разрешения консистории. Различия между законным и незаконным родством и свойством не полагается, также, как и в брачном праве католической церкви (Уст. Ин. Исп. ст. 206. 207). В родстве по усыновлению брак не дозволяется только между усыновленными и усыновителями (ст. 208). Еще более сужены пределы родства и свойства в современном законодательстве Германской империи. По этому законодательству безусловно запрещаются браки между родственниками в прямой восходящей и нисходящей линии, между полнородными или неполнородными братьями и сестрами, между отчимом с падчерицей, мачехой и пасынком, свекра с невесткой и зятя с тещей, следовательно, только во 2-й степени родства и в 1-й свойства, все равно, произошло ли то и другое от законного брака, или от внебрачной связи. Что касается родства по усыновлению, то по новым законам Германской империи оно признается препятствием к браку в том же самом объеме, в каком и по уставу евангелическо-лютеранской церкви в России.

§ 112. Условия брака, отсутствие которых не делает заключенного брака недействительным

Все до сих пор рассмотренные условия брака имеют то юридическое значение, что отсутствие их не только мешает заключению брака, но и делает недействительным брак, фактически совершенный с их нарушением. Но кроме этих условий положительное брачное право знает и такие, несоблюдение которых не поражает брака недействительностью, а только подвергает известной ответственности как самих супругов, так и венчавшего их священника. К числу таких условий относятся:

1) *Согласие лиц, имеющих власть над брачующимися.* Самое важное в этом отношении условие – *согласие родителей на брак детей.* По римскому праву это условие относилось даже к условиям действительности брака, так что брак детей без воли родителей был делом юридически невозможным и ничтожным, хотя бы он и совершился фактически. Хотя церковь своим влиянием во многих отношениях смягчила суровый характер римской potestas patria, но в брачном праве значение родительской власти вполне признавалось и ограждалось и церковными правилами. Так Василий Великий называет брак дочери без воли родителя *блудодеянием* (прав. 38). На основании этого правила и гражданских византийских законов, константинопольский патриарший синод в 1038 году признал брак дочери без согласия отца ничтожным и недействительным (Кормч. гл. 51). Но так как по римским и византийским законам на отце лежала обязанность устраивать брак своих детей, то он не мог без основательных причин удерживать их от вступления в брак. Сын и дочь эманципированные могли вступать в брак по своему личному желанию; впрочем, дочери эманципированной свобода эта давалась только по достижению 25 лет. Все изложенные определения византийского права вошли и в нашу Кормчую (см. Град. зак. грань 4, гл. 3, 7–9) и, без сомнения, служили руководством для духовных судов в делах о согласии родителей на брак детей. Но нельзя сказать, чтобы Кормчая в этом отношении имела у нас полное действие. В греко-римских законах есть особенности, совершенно не приложимые к русскому семейному быту, например, эманципация детей, так что у нас требование согласия родителей на брак детей ничем не обусловливалось. Впрочем, собственно русские церковные законы ограждали в этом важном деле и личность детей от родительского произвола. Так, по церковному уставу Ярослава, родители, виновные в

принуждении детей к браку или в насильственном удержании от брака, подвергались церковному суду. При Петре В. дела о браках детей без согласия родителей отнесены к ведомству светского суда, а дела о принуждении родителями детей к браку оставлены в ведомстве духовном; значит, брак детей без согласия родителей по-прежнему признан делом незаконным. Действующий гражданский закон положительно запрещает такие браки (т. 10. ч. 1. ст. 6) и не указывает возраста, когда бы дети могли вступать в брак без согласия своих родителей; а закон уголовный подвергает за несоблюдение этого условия исправительным наказаниям, предоставляя, впрочем, родителям смягчить наказание и своим согласием подтвердит заключенный брак детей (Улож. о нак. ст. 1566). Единственное исключение из этого общего правила допущено Высочайшим указом 1842 г. 28 окт. по отношению к детям раскольников, если они, по обращению в православие, желают вступить в брак с православными. То же, конечно, нужно сказать и о детях не христианских родителей, если они, по достижении указанного в законах возраста, дающего им право принять крещение без согласия родителей, пожелают потом вступить в брак с лицом христианским.

Сказанное о согласии родителей на брак детей, по нашим законам, относится и к тем, кто заступает для детей место родителей, т. е. к опекунам и попечителям (т. 10. ч. 1. ст. 6; Улож. о наказ, ст. 1567).

2) *Дозволение начальства.* В Кормчей и вообще в греко-римских законах не находится постановления о том, чтобы лица, состоящие на государственной службе, вступали в брак не иначе, как с дозволения своих начальств; а наша русская жизнь не могла выставить такого требования по той простой причине, что у нас в древности не было государственной службы в нынешнем смысле этого слова. Таким образом, эта формальность в древние времена была у нас совершенно неизвестна. Она в первый раз предписана Петром В. сначала только для служащих во флоте. Именно в 1722 г. гардемаринам запрещено было жениться без дозволения адмиралтейской коллегии. Затем это запрещение распространено было на все военное ведомство. А в Своде гражданских законов, и притом уже в издании 1883 г., изложено общее запрещение лицам, состоящим на государственной службе, вступать в брак без дозволения их начальств, удостоверенного письменным свидетельством (т. 10, ч. 1, ст. 9). За вступление в брак вопреки этому закону виновные подвергаются строгому выговору со внесением оного в послужной список (Улож. о нак. ст. 1565). То же условие для вступления в брак, т. е. дозволение начальства, требуется и от учащихся в высших учебных заведениях империи.

3) *Отсутствие кровного родства и двухродного свойства* в степенях, превышающих 4-ю, и трехродного свойства далее 1-ой степени. Мы уже видели, что по указам 1810, 1841 и 1859 года браки в этих степенях могут быть венчаны не иначе, как с особого каждый раз разрешения епархиального архиерея.

4) *Гражданское брачное совершеннолетие*, определенное у нас указом 12 июля 1830 года, именно – 18 лет для жениха и 16 для невесты. Известно, что со времени издания этого указа у нас установилось различие церковного брачного совершеннолетия и гражданского, и что только первое служит безусловным препятствием к браку, так что брак, заключенный по достижении женихом 15, а невестой 13 лет, не подлежит расторжению, как ничтожный и недействительный.

§ 113. Формы заключения брака в их историческом развитии

Древние христиане, как римские граждане, заключали браки по римским гражданским законам. У римлян в период империи, когда распространялось между ними христианство, для действительного заключения брака требовалось только выражение брачующимися лицами взаимного согласия на брак (consensus facit nuptias). Согласие могло быть выражено на словах, или в письменном акте, или самим делом – переходом невесты в дом жениха. Переход этот был знаком заключения брака и в том случае, если жених находился в отсутствии. Браку обыкновенно предшествовал сговор или обручение (sponsalia), на котором главное участие принимали родители брачующихся, или кто заступал для них место родителей. Сговор в источниках римского права определяется, как mentio et repromissio futurarum nuptiarum, т. е. как договор о будущем браке. Он состоял в том, что родители жениха и невесты давали друг другу обещание заключить в известный срок брак между своими детьми, причем, определялся и размер имущества, какое невеста могла принести в дом жениха, как приданое (dos). Само собой, что при сговоре всегда предполагалось и согласие самих будущих супругов. Сговор, конечно, налагал на договаривающиеся стороны обязательство выполнить условие, но это обязательство, по самому своему предмету, составлявшему не какую-нибудь материальную ценность, а жизненное отношение высшего порядка, не было строго юридическим: на основании сговора ни одна из сторон не могла принудить другую ко вступлению в брак ни прямо – судом, ни косвенно – через назначение неустойки. Однако, кто до формального прекращения прежнего сговора совершал новый, тот ipso jure навлекал на себя бесчестие. Кроме того, в том случае, когда сговоренные поднесли друг другу подарки (arrha sponsalia, ante nuptias donatio), то та из сторон, которая без достаточных, ясно указанных в законе оснований, была причиной уничтожения сговора, обязывалась возвратить полученное вдвое, тогда как ее подарки не возвращались ей. Пока сговор оставался в силе, сговоренная или обрученная невеста (desponsata) в некоторых отношениях уравнивалась с женой. Так, напр., жених мог принимать на свой счет оскорбление, нанесенное его невесте и вчинять иск об обиде (actio injuriarum). Неверность невесты рассматривалась, как прелюбодеяние.

Отношение древней церкви к описанному способу и порядку

заключения браков у римлян определялось не только воззрением на брак, как основание семьи, а следовательно – и христианского общества, но и тем, что в священном писании Нового Завета брак признается таинством, образом союза Христа с церковью. Между тем римские законы допускали возможность заключения таких браков, которые с христианской точки зрения оказывались нравственно предосудительными, например – браки в форме конкубината, браки в близких степенях родства. Поэтому церковь требовала, чтобы христиане вступали в брак не иначе, как с ведома и одобрения своего епископа. Браки, необъявленные предварительно в церкви, по свидетельству Тертуллиана, христианского писателя начала 3 в., считались у христиан наравне с прелюбодеянием и блудом. Истинный христианский брак, по словам того же писателя, есть тот, который совершается перед лицом церкви, освящается ее молитвами и скрепляется принесением евхаристийной жертвы. Но юридическая действительность брака не зависела от совершения при нем религиозных обрядов: брак по-прежнему, устанавливался взаимным согласием сторон, выраженным в той или другой форме. Поэтому история христианского брачного института представляет нам, с одной стороны, свидетельства о действии у христиан обычая заключать браки с благословения церкви, с другой – доказательства того, что действительность брака не обуславливалась этим церковным благословением. Христианские законодатели, восставая против тайных и бесформенных браков, по-прежнему говорят только о гражданской форме их заключения. Так в 428 г. императоры Феодосий и Валентиниан определили, что между полноправными гражданами, при отсутствии препятствий, брак заключается согласием жениха и невесты, удостоверяемым друзьями. Затем император Юстиниан указал, что бесформенные браки, при которых достаточными считается всякое изъявление согласия, не связанное ни с какими формальностями, дозволительны только для низших классов общества, а лицам средних классов предписано являться к церковному нотариусу (экдику) и перед ним заявлять свое согласие на вступление в брак, о чем нотариус должен был составлять письменный документ за подписью своей и еще по крайней мере трех свидетелей; лицам же высших классов указано обставлять согласие на брак письменным договором о приданом и предбрачном дарении. Даже в Эклоге Льва Исаврянина и Константина Копронима 740 г. богатым людям предписано заключать браки составлением письменных документов о приданом, а людям небогатым предоставлено вступать в браки или в присутствии друзей, *или же*

посредством церковного благословения. Церковь, со своей стороны, хотя и настаивала на необходимости освящать христианские браки своим благословением, но не отрицала действительности и таких браков, которые заключались без ее участия. Это видно из ее отношения ко 2-м бракам, которым она отказывала в своем благословении, но на которые все-таки смотрела, как на действительные браки и, значит, признавала их таинствами. Только к концу 9 в. (около 895 г.) 89-ю новеллой императора Льва Мудрого церковное благословение признано было безусловно необходимым для действительности брака и в гражданском отношении. Новелла эта касалась только браков лиц свободного состояния. На рабов ее действие распространено было только в конце 11 столетия императором Алексеем Комнином. В силу этих законов в византийской империи установился такой общий порядок заключения браков: желающие вступить в брак или их родители заявляли о том епархиальному архиерею или, всего чаще, его хартофилаксу (делопроизводителю) и, если встречалось какое-нибудь неважное препятствие к браку, просили особого разрешения на его венчание. Если брак оказывался беспрепятственным, то просителю выдавалось предписание *(* βούλλα) на имя священника, имеющего венчать брак, чтобы он совершил обряд браковенчания, удостоверившись предварительно, нет ли каких законных препятствий к тому. Церковь требовала также, чтобы и сам брачный сговор совершался не иначе, как при ее участии. Своим участием в сговоре церковь старалась придать ему нравственно-обязательное значение и такую же крепость, какая свойственна самому браку. Пока церковное венчание браков не было общеобязательным, обручение, совершенное с благословения церкви, могло прямо перейти в брак через вступление обрученных в половую связь между собой. Взгляд на церковное обручение, как начало брака, со всей решительностью выражен в 98 правиле трулльского собора, где сказано: «берущий в брачное сожитие женщину, обрученную другому, при жизни обрученника, подлежит вине *прелюбодеяния*». Затем из обручения возникало такое же отношение свойства, как и из самого брака. Именно, в случае смерти одного из обрученных, оставшийся в живых не мог вступать в брак с родственниками умершего до 4 степени включительно. Но в гражданском законодательстве такое значение церковного обручения признано было только со времен Льва Мудрого. В двух своих новеллах, изданных по этому предмету (в 74 и 109), он постановил, что обручение, состоявшееся при участии церкви, не может быть произвольно нарушаемо. А чтобы меньше было поводов к таким нарушениям, установлен был для действительности брачного сговора, освящаемого церковью, тот же самый

возраст, какой предписан был и для действительности брака (14-летний для жениха и 12-летний для невесты). Законы Льва Мудрого подтверждены были двумя новеллами Алексея Комнина, изданными в 1084 и 1092 годах. По этим новеллам обручение, совершенное с молитвами и благословением священника, так же нерасторжимо, как и брак. Однако церковное обручение не было безусловно обязательным для всех и каждого. На ряду с ним продолжало существовать и гражданское обручение, т. е. римская sponsalia, с тем только отличием от этих последних, что у византийских греков вошло в обычай ограждать твердость гражданского сговора назначением неустойки, (т. наз. конвенциональной пени – πρόστιμον). Алексей Комнин в последней из своих новелл признал эти неустойки неуместными в сговоре, совершаемом при участие церкви, но не запретил их в сговоре гражданском, объявив только, что этот сговор не имеет никакой силы, если заключен прежде достижения женихом и невестой семилетнего возраста.

Изложенные нами законы византийских императоров *о* совершении обручения и брака перешли и к нам на Русь вместе с христианством. Но здесь они весьма туго прививались к народной жизни. По свидетельству известных нам канонических ответов митрополита Иоанна II-го, жившего в конце 11 века, народ считал браковенчание принадлежностью браков только высших классов общества – князей и бояр, а сам держался своих стародавних форм заключения брака; каковы были *умычка* (т. е. похищение) и *купля* невест. Брак, совершаемый куплей невест, по свидетельству начальной летописи, был в обычае у полян. По совершению сделки, невеста торжественно приводилась в дом жениха, (отсюда и старинное название законной жены: *водимая);* утром на другой день приносилось родителям жены *вено*, т. е. условленная плата за нее. Таким образом, и у нас, до принятая христианства, браку предшествовали договор купли-продажи невесты, напоминающий римские sponsalia в их первоначальном виде. Этот договор усилиями церкви мало по малу преобразован был так, что в нем содержались черты византийского обручения церковного и гражданского, именно: в брачный сговор или, по-старинному, «заряд», совершаемый хотя бы и церковным порядком, у нас обыкновенно вносилось условие о неустойке, вследствие чего нередко бывали случаи вступления в брак, вынужденного необходимостью избежать уплаты неустойки, что, конечно, было противно самому существу брака. Поэтому Петр Великий указом 1702 г. запретил писать зарядные записи с неустойками и предписал совершать церковное

обручение не раньше, как за 6 недель до венчания; но и в этот срок обрученные могли беспрепятственно отказаться от вступления в брак. Так как этот указ Петра Великого был не согласен с прежними церковными законами, по которым обручение, совершенное при участии церкви, считалось нерасторжимым, то дочь Петра Великого, Елизавета Петровна, указом 14 дек. 1744 г. восстановила прежнее значение церковного обручения, а именно – запретила формально обрученным самовольно оставлять друг друга и повелела дела о расторжении формального обручения представлять через Синод на свое личное усмотрение. Наконец, в 1775 году вышел синодский указ, предписывающий совершать церковное обручение и венчание вместе, так что теперь эти обряды составляют один религиозный акт. Этим указом: 1) устранены были все вопросы о значении и силе обручения, как самостоятельного акта, 2) прекращены поводы к расторжению обручения прежде брака и 3) оставлены в силе прежние церковные законы, уравнивающие обручение с браковенчанием. Только относительно браков лиц Императорского Дома действует прежний порядок, по которому обручение предшествует браковенчанию.

Что касается до заключения самого брака, то церковная форма этого акта, именно – *венчание в церкви*, как выше замечено, долго не прививалась у нас к народной жизни. Свидетельства о браках, заключенных без церковного благословения, встречаются в памятниках нашего церковного права от конца 11 до конца 17 века. Настаивая на безусловной необходимости церковного венчания для действительности брака в христианском обществе, наша духовная иерархия предписывала духовенству тех местностей, где всего чаще встречались примеры невенчальных браков, венчать незаконных супругов, хотя они прижили детей. Отсюда у нас произошел обычай узаконять незаконнорожденных детей посредством *привенчивания* их родителям. Церковный порядок венчания браков до половины прошлого столетия был у нас тот же, что и в Греции, именно: жених или его родители обращались к епархиальному архиерею с просьбой о венчании предстоящего брака. По этой просьбе выдавался просителю указ на имя священника, имеющего венчать брак, с предписанием совершить венчание, обыскав предварительно, нет ли каких препятствий к предполагаемому браку. Этот указ, без которого ни один священник не в праве был повенчать подобного брака, назывался *венечной памятью* или «знаменем». За выдачу венечных памятей взималась венечная пошлина, размер которой был неодинаков, смотря по тому, в первый ли брак вступают жених и невеста, или во второй и в третий. Обыск, совершать который предписывалось священнику в венечной

памяти, состоял в том, что священник объявлял о предполагаемом браке своим прихожанам и спрашивал их, не знают ли они каких-нибудь препятствий к венчанию жениха и невесты. В 1765 г. указом Екатерины II венечные памяти, вместе с венечными пошлинами, были отменены, как обременительные для народа, при чем, однако священникам подтверждено было производить обыск на прежнем основании, т. е. венчать браки не иначе, как после надлежащего удостоверения в том, что к венчанию данного брака не существует никаких законных препятствий.

§ 114. Порядок совершения браков по действующим русским законам

По действующим у нас законам, церковным и гражданским, в порядок совершения брака входят: 1) меры предупреждения незаконных браков и *2)* сам обряд браковенчания. К мерам предупреждения незаконных браков относятся: а) *точное обозначение священника,* который должен совершать браковенчание. Лицо священника, имевшего венчать предполагаемый брак, в прежние времена определялось венечной памятью. Последняя, конечно, в большей части случаев писалась на имя священника того прихода, к которому принадлежали лица, желающие вступить в брак. Но только в печатной Кормчей книге в первый раз прямо признано, что священник, который должен венчать желающих вступить в брак, есть приходский священник жениха или, по местным обычаям, невесты, если они принадлежат к разным приходам. Со времени Петра Великого правило, чтобы каждый брак был венчаем только приходским священником желающих сочетаться браком, было неоднократно подтверждаемо. С отменой венечных памятей Святейший Синод снова подтвердил это правило и однажды навсегда уполномочил приходского священника к венчанию браков своих прихожан. Желающий вступить в брак, на основании указа Святейшего Синода 1765 года, должен объявить перед священником своего прихода о намерении своем вступить в брак. В указе Святейшего Синода 1775 года еще с большей строгостью подтверждено, чтобы каждый брак был венчан только приходским священником лиц, желающих соединиться браком. Правило это принято и в Свод гражданских законов, который предписывает (т. 10 ч. 1, ст. 25), чтобы желающий вступить в брак объявлял *приходскому* своему священнику, письменно или словесно, о своем имени, прозвании и чине или состоянии, а также о имени и прозвании своей невесты. б) *Оглашение.* Так называется объявление в церкви о лицах, желающих вступить в брак между собой, делаемое с той целью, чтобы всякий знающий о каком-либо препятствии к предположенному браку объявил о том священнику, имеющему венчать данный брак. Порядок оглашения установлен синод. указом от 5 августа 1775 г. По этому указу, приходский священник, получив уведомление о предположенном браке, объявляет о том в первые три воскресные и другие случающиеся между ними дни праздничные извещая по окончании литургии, во всем собрании народа, что такой-то и такая-то желают вступить в законный брак между собой; поэтому

если кто-либо знает какое-либо правильное препятствие к их браку, то немедленно бы дали знать ему, священнику, о том, так как в противном случае, если в эти три недели ни от кого не будет отзыва против брака, то в этой же самой церкви он будет повенчан. Если по оглашению, или и независимо от того, откроется какое-либо законное препятствие к браку, то священник ни под каким видом не должен венчать его. в) *Обыск.* В обширном смысле слова обыском называются исследования о законности данного брака и формальное удостоверение о не существовании препятствий к его совершению, так что под это общее понятие подходит и оглашение. В тесном же смысле обыск есть формальный акт, совершаемый после оглашения и состоящий в записи, в особую, так называемую *обыскную* книгу о том, что к совершению данного брака ни по оглашению, ни другими путями не открылось никаких законных препятствий. Однообразная форма обыска составлена Синодом в 1837 году; она помещена и в Своде гражд. зак. ч. 1 т. 10, в приложены к 26 ст. Обыскная запись скрепляется собственноручно женихом и невестой, поручителями по ним (по крайней мере двумя) и, наконец, священником и остальными членами причта. К обыску прилагаются частью в копиях, частью в подлиннике и все документы, удостоверяющие в законности брака, а именно, в копиях: метрические свидетельства, паспорта и послужной список жениха и невесты, а в подлиннике свидетельства духовника жениха и невесты, если духовник не приходский священник их, о том, что оба они были на исповеди и у причащения, дозволение начальства, если жених состоит на государственной службе, консисторский указ о расторжении первого брака и о дозволении вступить в новый брак, если жених или невеста будут лица, разведенные с прежними супругами; подобный же указ требуется и в тех случаях, когда брак совершается после предварительного архиерейского разрешения.

Сам *обряд браковенчания* должен быть совершен непременно в личном присутствии жениха и невесты (Св. зак. ч. 1 т. 10, ст. 31). Исключение допускается только для особ царской фамилии, которые могут заключать браки и через поверенных (ук. 9 сент. 1796 года в Полн. собр. закон.). При обряде требуется присутствие свидетелей, никак не менее двух, которые и подтверждают своей подписью акт браковенчания в метрической книге. Законное *место* совершения браков есть церковь. Венчание брака вне церкви (в молитвенных домах и часовнях) допускается в тех только местностях, где, по обстоятельствам, совершение браковенчания в церкви невозможно (напр. в Сибири), но и здесь под

непременным условием архиерейского разрешения на каждый отдельный случай (Св. зак. ч. 1. т. 10, ст. 31). Относительно *времени* совершения браков нужно заметить, что по нашим церковным законам нельзя венчать браки: а) в четыре годовые поста: в великий – от воскресения перед масленицей до первого воскресения после Пасхи, в Петров пост – от первого воскресения после Троицына дня до 29-го июня, в Успенский пост от 1-го по 15-го августа, наконец в Рождественский пост со включением сюда 12 праздничных дней (святок) от праздника Рождества Христова до праздника Крещения, т. е. от 14 ноября до 6-го января; *б)* на каждой неделе накануне среды и пятницы, другими словами – по вторникам и четвергам; в) накануне воскресных и праздничных дней, а также накануне двух высокоторжественных дней – восшествия на престол и коронации. Что касается до времени *дня*, в какое прилично совершать браки, то в инструкции благочинным внушается совершать браки в дневные часы, а не поздним вечером. В древние времена в Греции и у нас венчание браков совершалось перед литургией, так как тогда требовалось, чтобы новобрачные после венчания причащались св. таин. Нужно, впрочем, заметить, что нарушение правил о днях и часах, назначенных для венчания браков, не лишает браков законной силы, только за нарушение этих правил духовные лица подвергаются взысканиям, определенным в церковных законах.

§ 115. Форма заключения браков у католиков и протестантов

Пока в христианском обществе повсюду действовало правило римского права: consensus facit nuptias, до тех пор на западе, так же, как и на востоке, браки заключались гражданским порядком, по местным народным обычаям. Но так как это вело к разным злоупотреблениям, именно – к тайным и незаконным бракам, то на западе еще прежде, чем на востоке, издан был императором Карлом Великим закон, предписывающий, чтобы браки заключались не иначе, как после удостоверения в их законной возможности, и чтобы брачное сожитие начиналось не иначе, как с благословения церкви. Однако этот закон не имел соответственного влияния на жизнь, ни даже – на воззрения самой духовной иерархии. Не далее, как чрез 66 лет после закона Карла В., папа Николай I, отвечая на вопросы новообращенных болгар и – между прочим – на вопрос о форме заключения брака, описал разные гражданские и религиозные формальности, какие в то время соблюдались на западе при совершении браков, и в заключение заметил, что все эти формальности *не имеют существенного значения,* так как по закону для действительности брака необходимо только *согласие тех лиц, о союзе которых идет дело.* Понятно, что при господстве таких взглядов число браков тайных и незаконных должно было постоянно увеличиваться. Поэтому римский лютеранский собор 1215 г., при папе Иннокентии III, постановил, чтобы впредь браки заключались не иначе, как после предварительных троекратных оглашений перед лицом церкви. Но и тут еще, не смотря на тяжесть наказаний, которыми угрожалось за вступление в тайный, неоглашенный брак, не было установлено, что брак без предварительных оглашений недействителен. Только в 16 в. на тридентском соборе действительность брака поставлена в безусловную зависимость от соблюдения известной формы. Форма эта состоит в «объявлении согласия на брак *в присутствии приходского священника* и двух или трех свидетелей». Нужно заметить, что присутствие приходского священника с двумя или тремя свидетелями при заявлении брачного согласия требуется собором само по себе, а не для совершения какого-либо священнодействия над брачующимися. Собор признает, правда священническое благословение брака делом похвальным, но юридического значения ему не придает. Требуется для действительности брака именно *присутствие* священника со свидетелями, хотя бы это присутствие было

чисто пассивное, даже вынужденное: нужно только, чтобы приходский священник, или *парох* сознавал то, что происходит перед ним, и слышал заявленное женихом и невестой взаимное согласие на брак. В определении тридентского собора о форме заключения брака сказано было, что установляемая им форма делается обязательной в каждом католическом приходе через 30 дней после публикации в нем соборных постановлений. Но в некоторых католических государствах того времени, например, в Англии, в разных частях Германии, в Скандинавских государствах и др. постановления тридентского собора не были публикованы, так что для католиков этих стран и до настоящего времени возможен прежний средневековый порядок заключения браков.

Постановления тридентского собора не были приняты протестантами, формальное отделение которых от католической церкви именно и совершилось на тридентском соборе. Реформаторы хотя и отвергли католическое учение о браке, как таинстве, однако настаивали на необходимости освящать брак благословением служителя религии. В течении 17 и 18 в. эта церковная форма заключения брака предписана была и гражданским законодательством, которое не менее церковного нуждалось в установлении определенной формы заключения брака. Эта гражданско-обязательная сила церковной формы совершения брака прекратилась в Германии с изданием имперского закона 6 февраля 1875 г., которым введен был для всей империи институт *обязательного гражданского брака*. Происхождение этого института в западных европейских государствах совпадает с началом реформации, вследствие которой уничтожилось прежнее единство церковного общества на западе и на территории одного и того же государства явились последователи двух или трех христианских вероисповеданий: *католического*, *лютеранского* и *реформатского*. Само собой, что в таких государствах невозможно было признать ту или другую *церковную* форму заключения брака обязательной для *всех* подданных, без различия вероисповеданий. Отсюда сама собой открывалась необходимость установления гражданской формы, наряду с церковной, особенно для совершения *смешанных* браков. В настоящее время в разных европейских государствах существует три типа Гражданских браков: 1) гражданский брак, как государственная *необходимость*, когда или церковь отказывает в своем содействии не принадлежащим к ней лицам, или не принадлежащие к церкви считают насилием над своей совестью принятие благословения от священника чуждой им церкви; 2) гражданский брак *факультативный*, когда брачующимся лицам предоставляется на выбор, заключить ли брак в

церковной форме, или только в гражданской; 3) гражданский брак *обязательный или облигаторный*, как необходимая форма заключения брачного союза для всех граждан без изъятия, как выражение идеи равенства всех граждан перед государственным законом, при чем предоставляется совести каждого отдельного лица освятить *совершенный* им гражданский акт церковным благословением, которое ни в каком случае не должно предшествовать гражданскому акту. Гражданский акт состоит в том, что чиновник гражданского состояния, в присутствии свидетелей, прочитывает разные статьи закона, относящиеся к правам и обязанностям супругов, спрашивает жениха и невесту об их взаимном согласии на брак и, после утвердительного ответа, объявляет их супругами во имя закона. Тут же немедленно производится регистрация брака, т. е. записываются в особую брачную книгу имена, фамилии, возраст, сословие, занятия, местожительство жениха и невесты, их родителей и бывших при заключении брака свидетелей. Гражданский брак первого типа, т. е. *вынужденный необходимостью*, введен был первоначально в 1580 г. в двух Нидерландских штатах и вскоре распространен на все Нидерланды; в настоящее время существует в Австрии. Факультативный гражданский брак явился первоначально и существовал весьма недолго во Франции при Людовике XVI; в настоящее время существует в Англии. Обязательный гражданский брак введен был впервые во Франции законодательством революции и усвоен наполеоновским гражданским кодексом. В 60-х годах нынешнего столетия обязательный гражданский брак введен в Италии, Румынии, Испании и Португалии. В 1874 г. 9 марта издан был закон о введении гражданского брака в Пруссии, а 6 февраля следующего года институт обязательного гражданского брака распространен на все государства, входящие в состав германской империи.

В 1874 году (19 апр.) гражданская форма заключения брака принята и у нас в России для особого разряда лиц, которые, не принадлежа к числу иноверцев, не принадлежат и к православной церкви. Это – наши раскольники. Отделившись от православной церкви, они, конечно, за немногими исключениями, не находили возможным устанавливать браки между собой посредством церковного венчания. Но этого безусловно требовал от них гражданский закон, объявляя незаконными все браки раскольников, заключенные вне церкви, домашним порядком, через благословение родителей жениха и невесты, или повенчанные беглыми попами. Разумеется, из этого возникало не малое число нежелательных явлений разного рода и даже прямых злоупотреблений, в устранение

которых и был издан закон 19 апр. 1874 г. По этому закону супружеские союзы раскольников, не противоречащие во всех прочих отношениях требованиям гражданских законов относительно браков лиц православного исповедания, приобретают в гражданском отношении силу и значение законных браков через записание в установленные для сего события метрические книги, которые ведутся полицией. Для этого лица, желающие записать свой брак, доводят о своем намерении до сведения местного полицейского учреждения, которое производит своего рода оглашение, вывешивая особое на каждый раз объявление на видном месте в продолжение семи дней. По истечении указанного срока оба супруга обязаны лично явиться в полицейское учреждение для совершения самой записи в метрическую книгу, представив требуемые законом документы и сверх того – двух поручителей для удостоверения ими, что брак, о котором заявляется полиции, не принадлежит к числу воспрещенных законом. Предварительно записи брака в метрическую книгу, от обоих супругов отбирается подписка в том, что они принадлежат к расколу от рождения и не состоят в браке, совершенном по правилам православной церкви или по обрядам другого признаваемого в государстве исповедания. Предшествовавшее записи брака исполнение соблюдаемых между раскольниками брачных обрядов ведению полицейских чинов при сем не подлежит.

§ 116. Последствия брака

Из брака, по самому понятию о нем, вытекает для супругов полное общение личных правь и обязанностей. В сфере публичного права это общение выражается в том, что муж сообщает жене, если она ниже его по рождению, права и преимущества, соединенные с его состоянием, чином или званием, а также и свое родовое имя или фамилию (Зак. гражд. ст. 100). Жена не теряет прав состояния и звания мужа даже и в том случае, если он будет лишен того и другого за какое-либо преступление (ст. 101; Улож. о нак. 24). Наоборот, жена не сообщает мужу своего высшего звания, но и не лишается своих прав по рождению через брак с лицом низшего состояния (т. 9 ст. 5). В сфере частного права из брака возникают отношения между супругами личные и имущественные. Первые имеют по преимуществу нравственный характер и, как таковой, не подлежат регламентации права. Исключение составляют только следующие взаимные обязанности супругов, в собственном смысле юридические: 1) обязанность к исключительному половому общению; нарушение этой обязанности составляет преступление прелюбодеяния и, как ниже увидим, признается в наших законах поводом к расторжению брака; 2) обязанность совместного жительства. По нашим гражданским законам жительство жены определяется местом жительства мужа, так что при переселении, при переводе по службе или при иной перемене постоянного жительства мужа жена обязана следовать за ним (Зак. гр. ст. 103). От этой обязанности освобождаются только жены лиц, подвергающихся ссылке судебным или административным порядком (там же, ст. 103, 104. Уст. о ссыл. ст. 40, прим. 2). Правило о совокупном жительстве супругов в наших законах выражено безусловно, т. е. в одинаковой силе для мужа и жены. Без сомнения, закон не настаивает безусловно на непременном выполнении этого правила во что бы то ни стало; след. муж и жена, если по необходимости и по доброй воле каждого проживают в разных местах, поступают не противно закону. Закон воспрещает только всякого рода обязательства между супругами или другие акты, заключающие в себе условие жить им в разлучении или клонящееся к разрыву супружеского союза (ст. 46). Имущественные отношения супругов составляют предмет не церковного, а гражданского права.

§ 117. Прекращение брака

Брак прекращается или *физически* – смертью одного из супругов, после чего переживший супруг может вступит в новый брак, если тому не препятствуют его лета и число предыдущих браков, или *юридически* – актом общественной власти (у нас духовной), которая или объявляет брак, фактически существующий, но не допускаемый законом, ничтожным и недействительным с самого начала, или расторгает брак действительный вследствие наступления каких-либо событий, действующих на брачный союз разрушительным образом. Первый акт есть в сущности *отмена* брака, или, по терминологии наших законов, *признание его недействительным* (annullatio matrimonii); второй акт называется *расторжением* брака или *разводом* (divortium).

Отмене подлежат все браки, заключенные с нарушением уже известных нам существенных или в положительном праве признанных таковыми условий действительности брака, именно: 1) браки, совершенные по насилию или в сумасшествии одного или обоих брачующихся, 2) браки лиц, не свободных от другого брака (не прекратившегося смертью или законно не расторгнутого), 3) браки лиц, состоящих в запрещенных церковными законами степенях родства и свойства, 4) браки лиц, которым по расторжению брака запрещено вступать в новый, 5) браки лиц, не достигших церковного брачного совершеннолетия (15 и 13 л.), 6) браки монахов, священников и диаконов, пока они состоят в своем сане и 7) браки православных с не христианами (Зак. гр. ст. 37).

Последствия отмены незаконного брака не одинаковы, смотря по различию условий, отсутствие и несоблюдение которых в данном браке послужило основанием к его отмене. Так 1) если брак признан недействительным потому, что он совершен по принуждению или обману (с подставным лицом), то виновный в этом подвергается уголовному наказанию (Улож. о наказ. ст. 1350–1351) и, кроме того, обязан, по усмотрению суда, доставить потерпевшей стороне средства содержания до вступления ее в новое супружество; равным образом, он должен обеспечить и участь детей, рожденных от этого брака; 2) лица, брак которых отменяется потому, что они состоят в запрещенных степенях родства и свойства, после разлучения от сожития предаются только церковному покаянию, а затем им дается право обоим вступить в другие браки беспрепятственно (Уст. Д. Кон. ст. 210); 3)

двоеженцы и двумужницы, по расторжении незаконного брака, возвращаются к своим прежним законным супругам, если только эти последние пожелают продолжать с ними сожитие; в противном случае виновное лицо разводится со своим законным супругом и, кроме церковной епитимии, осуждается на всегдашнее безбрачие. Когда оба супруга вступят в другие браки, то прежний союз их восстановляется безусловно; затем, по смерти одного из них, пережившая сторона не может просить ни о восстановлении своего отмененного незаконного брака, ни о вступлении в новый брак (т. 10 ст. 38–42); 4) лица, повенчанные прежде церковного совершеннолетия (15–13 л.), разлучаются от сожительства условно, т. е. им предоставляется по достижении гражданского совершеннолетия (18 и 16 л.) и по взаимному желанию снова восстановить свое супружеское сожитие, при чем они венчаются снова (Уст. Дух. Консист. ст. 219; Св. Зак. т. 10. ч. 1, ст. 39, 4). Все дети, прижитые в незаконном и недействительном браке, признаются незаконными (т. 10 ч. 1 ст. 132, п. 4). Только участь детей от брака, отмененная за обман и насилие, а равно и участь супруга, потерпевшего от обмана или насилия, подвергается на особое милостивое усмотрение Высочайшей Власти (там же, ст. 133).

Развод есть акт компетентной власти, состоящий в расторжении *законного* и *действительного* брака. Для того, чтобы этот акт совершился, необходимы такие поводы или основания, которые бы, так сказать, перевешивали идею нерасторжимости брака, как союза, заключаемого на всю жизнь. Католическая церковь вовсе не допускает таких оснований и не знает развода, но за то допускает гораздо большее число поводов к отмене браков, нежели православная церковь, что для сторон является даже более выгодным, потому что отмена брака дает возможность вступить в новый, а развод в большинстве случаев сопровождается запрещением второго брака для виновной стороны. Но православная церковь никогда строго не настаивала на идее нерасторжимости брака, в сущности неосуществимой во всей ее полноте, и всегда допускала, по крайней мере, один повод к разводу, именно прелюбодеяние, на том основании, что он указан в самом евангелии, в беседе Христа с еврейскими законниками – фарисеями о том, позволительно ли мужу, по всякой причине, разводиться со своей женой. Ответ, данный Христом на этот вопрос, излагается у евангелистов Матвея и Марка не одинаково, так, как и сам вопрос редактирован неодинаково в том и другом евангелии. В евангелии Матвея фарисеи ставят вопрос: «по *всякой* ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею»? Христос отвечал на

это: «кто разведется с женою своею не за *прелюбодеяние* и женится на другой, тот прелюбодействует, и женившийся на разведенной прелюбодействует» (Матф. 19: 3–9). В евангелии же Марка ставится вопрос: «позволительно ли разводиться мужу с женою», при чем имеется в виду развод, как акт произвола со стороны мужа, не имеющий для себя законных оснований, – и ответ дан отрицательный (см. Марк. 10: 2–9). Не противореча одна другой, обе редакции ответа лишь взаимно восполняют друг друга и полнее раскрывают учение Христа об условиях дозволительности развода. Единственное основание для последнего указано Им в *прелюбодеянии* одной из сторон, т. е. таком преступлении, вследствие которого брак, перестав быть союзом *двух* лиц, как-бы сам собой разрушается. Развод же произвольный, совершаемый самими супругами по всякой другой вине, кроме прелюбодеяния, Христос подвергает такому строгому суду, что называет *прелюбодеянием* и новый брак мужа, без вины оставившего свою первую жену, и брак другого лица с этой оставленной женой. Таково основное учение христианства о разводе. Как резко противоречило оно тогдашним воззрениям и обычаям, видно из впечатления, произведенного словами Христа на Его учеников: «если такова обязанность к жене, – заметили они со своей стороны – то лучше не жениться». Действительно, в эпоху появления и первоначального распространения христианства идея нерасторжимости брака весьма слабо выражалась в положительном праве цивилизованных народов. У евреев дозволялся односторонний развод мужу, который имел право дать жене разводное письмо, а у римлян, при господстве новой формы свободных браков (sine manu), и жена могла послать мужу repudium. Да и прежняя, строгая форма римских браков, обязательная теперь только для сенаторов, не представляла серьезных препятствий к разводу, по крайней мере – для мужа. Законы предоставляли ему отпускать свою жену не только за действительное, т. е. доказанное нарушение супружеской верности, но и по одному подозрению в том (например, если она не ночевала дома); сам же муж за сожитие с посторонней женщиной не подлежал суду прелюбодеяния, и жена в таком случае не имела права иска о разводе. Это было совершенно в духе языческих нравов, не допускавших мысли о равноправности жены с мужем в их личных отношениях. Христианство, с самого начала взявшее женщину под свою защиту, не могло терпеть такого неравенства прав мужа и жены, и отцы церкви решительно настаивали на том, чтобы обязанность супружеской верности была обоюдная. Тем не менее старинные законы и обычаи еще долго держались и в христианском римском обществе, так что дела о разводах по прелюбодеянию, даже на

самом церковном суде, решались по предписаниям гражданского права. Так Василий В. в 9 правиле своем рассуждает: «Хотя Господне изречение, что непозволительно разлучаться от брака, разве только по причине прелюбодеяния, по точному разуму этих слов, равно относится и к мужьям, и к женам; *однако не то мы видим в обычае*. Женам обычай повелевает удерживать своих мужей, *хотя они прелюбодействуют и находятся в блуде*» (пр. 9). «Но муж – прибавляет св. отец в 21 своем правиле – изгоняет из своего дома оскверненную жену. Причину этого найти не легко, но так требует обычай». Ясно, что церковное и гражданское воззрение в этом пункте совершенно расходились. Церковь, не имея возможности прямо противодействовать гражданскому закону, смягчала его суровость относительно женщины по крайней мере тем, что для *тайных* прелюбодейниц назначала *тайную* епитимию, дабы не сделать их жертвами мести мужей (Вас. В. пр. 34). В других отношениях законодательство христианских императоров более и более сближалось с каноническими воззрениями о нерасторжимости брака. Так уже Константин В. (законом 331 г.) запретил односторонний развод по личным неудовольствиям одного супруга на другого. Равным образом и обоюдное согласие на развод обусловлено разными обстоятельствами, при которых оно могло служить законным поводом к расторжению брака, – именно бездетностью супругов и желанием их принять монашество. С течением времени государственное греко-римское право остановилось на нескольких поводах к разводу, представлявших аналогию или с прелюбодеянием, или со смертью, разрушающей брак физически. Так, например, аналогию с прелюбодеянием имел тот случай, если муж в том же городе, где жила и жена, заводил себе, пользуясь гражданскими законами, конкубину, или если бы жена провела ночь вне мужнего дома, где-нибудь на стороне и не у своих родителей; по аналогии со смертью считались поводами к разводу безвестное отсутствие в течение 5 или 10 (для военных) лет, осуждение того или другого супруга на каторжные работы или в ссылку, физическая неспособность к браку и т. д. Все эти поводы к разводу установлены были собственно в законодательстве Юстиниана (преимущественно в его новеллах), а отсюда уже приняты были в церковный номоканон. Так как восточная церковь уже сама признавала основанием к разводу прелюбодеяние, то естественно должна была признать, на ряду с ним, правомерными поводами и те, которые признаны таковыми в гражданском праве по аналогии с прелюбодеянием и смертью. Эти греко-римские законы, вошедшие в церковный номоканон, приняты

были впоследствии и у нас в России; но отсюда поспешно было бы заключать о том, что законы эти имели у нас полное действие. Нет сомнения, что в древней Руси обычай и отчасти закон дозволял разводы там, где это запрещалось греко-римским правом, и наоборот. Например, допускался развод по причине жестокого обращения мужа с женой, или, когда он пропивал ее имущество (см. ответы Нифонта на вопросы Кирика, ст. 92–98; Котошихина – Повествование о России гл. 13, ст. 10), но не допускался по причине болезненного состояния одного из супругов (Устав Ярослава и Соборные статьи 1667 г.). Встречаются примеры разводов по причине бесплодства жены, о чем молчит Кормчая. Наконец, в случае уголовного преступления, совершенного одним из супругов, невинная *жена* обязана была идти за мужем в ссылку, но муж в подобных случаях не разделял участи своей жены (см. у Неволина, История росс. гражд. законов, ч. 1, стр. 252). Но что всего более замечательно, русское брачное право мало по малу уклонилось от греко-римского в воззрении на прелюбодеяние, как причину развода: у нас, как видно из докладных пунктов Синода Петру Великому 12 апр. 1722 г, уже при патриархах предоставлялось и жене искать развода, если муж оскорблял святость брака своим распутным поведением (см. Резолюции на доклад, пункты Синода 1722 г. 12 апреля. Пол. Собр. Зак. № 3963). Но говоря вообще, в древне-русской жизни до-петровская периода мы не видим строгого соблюдения церковных законов о разводе. *Фактически* браки расторгались довольно легко. Это видно уже из того, что каждый священник, в силу обычая, мог дать супругам *разводное письмо*, и каждый игумен имел право постричь одного из супругов в монахи, если другой, в знак своего согласия на это, подавал ножницы. Произвол в этом отношении стал ограничиваться только с того времени, когда брачное право сделалось предметом не только церковного, но и гражданского законодательства, именно – со времени Петра Великого. Правительство в 18 в., следуя господствовавшим тогда правилам политики народонаселения, стремилось к тому, чтобы, с одной стороны, как можно более облегчить вступление в брак (отсюда сокращение препятствий к браку, выводимых в Кормчей из понятия родства и свойства), с другой – уменьшить поводы к разводу. В последнем отношении гражданское законодательство совершенно устраняет личный произвол в разводе, предоставляя это дело исключительно суду компетентному, т. е. церковному. Равным образом не допускаются и никакие между супругами обязательства или иные акты, заключающие в себе условие жить им раздельно, т. е. клонящиеся к разрыву супружеского союза. Местам и административным лицам

гражданского ведомства запрещено утверждать или свидетельствовать акты этого рода, а священникам – писать разводные письма (Высоч. утв. мн. госуд. сов. 1850 г. февр. 6, примеч. К ст. 6. Св. Зак. 10, ст. 46). Сами поводы к разводу, указанные в Кормчей, как выше замечено, значительно сокращены, так что по действующим гражданским законам и церковным иск о разводе дозволяется только на следующих основаниях:

1) По прелюбодеянию все равно мужа или жены. (Кормчая признает только прелюбодеяние жены поводом к разводу для мужа, но не обратно). Под прелюбодеянием наш гражданский закон разумеет «оскорбление святости брака» фактом половой связи одного из супругов с лицом посторонним, все равно состоящим в браке или свободным; равным образом, безразлично, будет ли такая связь иметь характер сожительства или же представлять единичный факт. Необходимо только, чтобы этот факт удовлетворял требованию состава преступления прелюбодеяния относительно субъекта, объекта и внешнего действия, другими словами, чтобы он был совершен лицом «состоящим в браке», чтобы другой супруг не был сам виновен в прелюбодеянии и чтобы известный акт был совершившимся фактом, а не одним только покушением, и был притом совершен сознательно и свободно; поэтому, прелюбодеяние, совершенное по насилию, во сне или вследствие ошибки, не может составлять повода к разводу. Последствия развода по прелюбодеянию следующие: а) назначение виновной стороне епитимии по церковным правилам; б) воспрещение брака виновному супругу навсегда (Уст. Дух. Кон. ст. 253). Древние церковные законы, содержащиеся в Кормчей, налагали это запрещение только на неверную жену; но с того времени, как и жена получила право иска о разводе вследствие развратного поведения мужа, на практике установилось правило – лишать и неверного мужа права на вступление в новый брак. Законную силу получило это правило только со внесением его в устав дух. консистории.

2) По неспособности того или другого супруга к брачному сожитию. Неспособность эта составляет повод к разводу при наличности следующих условий: если она природная и вообще добрачная и, если со дня заключения брака прошло не менее трех лет. Последствия развода, совершенного по физической неспособности одного из супругов, заключаются: а) в воспрещении неспособному супругу нового брака навсегда (Уст. Дух. Конс. ст. 253); б) в том, что дети, родившиеся при существовании брака, расторгнутого по доказанной неспособности мужа к брачному сожитию, признаются незаконными (Зак. гражд. ст. 134).

3) По безвестному отсутствию одного из супругов в течение 5

лет. Три факта должны быть констатированы, прежде чем духовный суд приступит к постановлению о разводе на этом основании: а) должно быть установлено, что между просителем и отсутствующим супругом был действительно заключен брак; б) что супруг находится в *безвестном* отсутствии; поэтому пребывание даже многие годы в отсутствии известном не есть повод к разводу; и в) что отсутствие длилось узаконенный срок, т. е. 5 лет. Кроме того, требуется еще при собирании справок об отсутствующем расспросить местных окольных людей, как вел себя отсутствующий и не подал ли повода сам проситель к его оставлению. Само собой, что духовный суд обязан считаться с фактами, добытыми следствием, и если они будут говорить не в пользу просителя, то может последовать и отказ на его просьбу со стороны церковного суда. Последствия развода по безвестному отсутствию одного из супругов определяются таким образом: оставленному супругу дается дозволение на вступление в новый брак, а суждение о вине безвестно отсутствующего отлагается до его явки или обнаружении места пребывания.

4) По судебному приговору, осуждающему одного из супругов к ссылке в Сибирь. Ссылка, определяемая судебными приговорами в виде уголовного или исправительного наказания за разные преступления, по нашим законам бывает трех видов: ссылка в *каторжную работу*, ссылка *на поселение* и ссылка *на житье* (т. 14, изд. 1890 г. Уст. о ссылке ст. 1). Первые два вида ссылки соединяются с лишением виновного *всех прав состояния;* последний же – только с лишением *всех особенных прав и преимуществ* (Улож. о наказ, изд. 1885 г. ст. 17 и 30). Каждый из этих трех видов ссылки признается основанием к иску о разводе как для виновного, так и для невиновного супруга, но при том непременном условии, чтобы ссылка эта была определена судебным приговором *в Сибирь,* а не в другие, хотя бы и отдаленные места (Улож. о Наказ. по продолж. 1893 г. ст. 27, п. 1 примеч. и ст. 46, примеч. 2; ук. Св. Синода 7 Окт. 1898 г. № 7). Ссылка производится по распоряжению губ. правлений, которые, при исполнении судебных приговоров о ссылке в Сибирь, объявляют, через кого следует, супругам приговоренных к этому наказанию, не желают ли они следовать за осужденным и о последствиях объявления отмечают в статейных списках о ссыльных (Уст. о ссыл. по продолж. 1893 г. ст. 253). Лица, приговоренные к тому или другому виду ссылки, если их супруги не изъявили желания последовать за ними в ссылку, могут просить о расторжении их брака и о вступлении в новый брак: а) *ссыльно-каторжные* первого разряда через 3 года, второго – через 2 года и третьего через – 1 год после поступления в разряд

исправляющихся (Уст. о ссыл. продол. 1893 г., ст. 409); б) *ссыльно-поселенцы* – по истечении двух лет со дня вступления в законную силу судебного о них приговора (ibid) и в) сосланные в Сибирь на житье – по истечении того же самого срока (ibid. ст. 501. п. 3). Просьбы сосланных о расторжении их брака с не последовавшими за ними в ссылку супругами подаются через полицейское управление, в ведении коего состоят просители, в подлежащую, по месту совершения брака, Духов. Консисторию (Уст. о ссыл. по продолж. 1893 г, ст. 501 п. 3 и 5). Дух. Консистория, постановив по просьбе сосланного решение о расторжении брака, уведомляет о том губ. правление, в ведении которого состоит сосланный, для объявления последнему и для надлежащей отметки в статейном его списке; объявляет также о расторжении брака и супругу, не последовавшему за осужденным на место ссылки (Уст. о ссыл. по прод. 1893 г. ст. 409 и ст. 501 п. 6). Могут просить о расторжении брака и вступив в новый и супруги сосланных, не последовавшие за осужденными в место их ссылки, именно; если виновный супруг сослан с лишением всех прав состояния, то упомянутая просьба может быть подана невиновным супругом немедленно по вступлению в законную силу судебного приговора о ссылке виновного супруга (т. 10. ч. 1 ст. 50 и Уст. Дух. Кон. ст. 225). Если же последний приговорен к ссылке с лишением только *особенных* прав и преимуществ, то невинный супруг может просить о расторжении брака по истечении двух лет со дня вступления в законную силу судебного приговора о ссылке виновного супруга (Уст. о ссыл. по прод. 1893 г. ст. 501, п. 1).

Кроме приведенных четырех поводов к разводу, признаваемых и гражданским законом, каноническое право знает еще следующие три повода: 1) избрание мужа в епископы (6 всел. соб. прав. 12 и 48); 2) обоюдное желание супругов вступить в монашество (Духов. Регл. прав. о монахах п. 45); просьбы об этом, по Духов. Реглам. принимаются только от лиц, достигших 60 или 50 лет и при том бездетных или, когда дети уже обеспечены и живут самостоятельно; 3) воспринятие родителями своих детей от купели крещения (Номок. при Требнике ст. 209), так как через это между супругами установилось бы такое отношение духовного родства, которое, по церковным законам, составляет препятствие к браку. Впрочем, во всех этих случаях прекращение брачного сожития представляется собственно не разводом, а пожизненным разлучением супругов, без права для них вступать в новый брак.

§ 118. Смешанные браки

Из понятия о браке, как полном общении всех жизненных отношений и – в частности – как iuris divini communicatio, само собой вытекает требование, чтобы между супругами было единство религии. И мы уже видели, что наше церковное, а за ним гражданское законодательство не допускает браков *христиан с нехристианами.* Впрочем, если один из не христианских супругов примет христианство, а другой супруг, оставаясь в прежней вере изъявит желание продолжать прежнее супружеское сожитие, то такой брак остается в силе. Случаи таких браков часто встречались в первые века христианства, при чем продолжение такого смешанного брака поставлено Апостолом Павлом (1Кор. 7: 12–17) в зависимость от воли *нехристианской* стороны, и это потому что христианская религия, по своему духу, не может разрывать брачных уз и тем оскорблять нравственное чувство нехристианской стороны; кроме того, сохранение брачного союза в этом случае должно было, но мысли Апостола, служить доказательством, что супруг, обратившийся в христианство, переменил религию по убеждению, а не из желания разорвать свои брачные узы; наконец, Апостол имел в виду, что такие смешанные браки должны способствовать распространению христианства через воздействие обратившейся в христианство стороны на не христианскую. Но иное дело признание нерасторжимости уже существующего брака, заключенного *вне* христианства и сделавшегося смешанным через обращение одного из супругов в христианство, и иное дело -дозволение членам церкви вступать в браки с иноверцами. Древние церковные правила строго запрещали браки православных не только с некрещенными, но и с еретиками, т, е. с членами христианского общества, отделившегося от церковного единства вследствие несогласия с вселенской церковью в каком-либо пункте христианского вероучения (лаод. прав. 10 и 31; халкид. 14; трул. 72). Впрочем, строгое проведение этого правила сделалось невозможным после того, как многие христианские секты, отделившиеся от единства церкви, получили признание со стороны государства и характер публичных корпораций; да и сама церковь не могла рассматривать потомства еретиков, как самых первоначальных виновников ереси. Таким образом, и в каноническом праве установилось различие *ереси формальной*, т. е. сознательного уклонения лица, получившего крещение в православной церкви, от ее учения, и ереси *материальной,* т. е. фактической непринадлежности

данного лица к церкви, в силу исторического отделения предков его от церковного единства. Когда установилось это различие, церковные правила о смешанных браках не могли уже быть строго соблюдаемы. Со всей строгостью древние канонические правила применяются только: 1) к клирикам, которые всегда должны стоять под более строгим действием церковных законов (халк. 14); им запрещается даже детей своих сочетать браком с еретиками (карф. 30); 2) к бракам мирян с такими еретиками, которые в своем учении настолько удалились от учения церкви, что не могут уже считаться христианами (трул. 72). Древние церковные правила, безусловно запрещавшие брак православных с еретиками, имели у нас полное действие до времени Петра Великого. Так уже в конце 11 века митрополит Иоанн II осуждал русских князей за то, что они выдают своих дочерей за князей иноверных. Впоследствии времени, для предупреждения таких браков, епископы обязывались, перед своим рукоположением, давать обещание в том, что они в своей епархии не будут дозволять браков православных с еретиками, именно с армянами и латинами (католиками). Но при Петре Великом, вследствие сближения Руси с западной Европой, эти канонические запрещения должны были потерять свою силу. В первый раз последовало разрешение смешанных браков по одному частному случаю. В 1721 году, при заселении Сибири пленными шведами, стали поступать от них в Синод просьбы о дозволении им вступать в браки с православными *без перемены своего вероисповедания.* Синод, по настоянию Верховной Власти, разрешил такие браки на следующих условиях: 1) чтобы иноверные супруги ни обольщениями, ни угрозами не склоняли православную жену к своей вере; 2) чтобы дети от таких браков были крещаемы и воспитывались в православной вере; 3) чтобы иноверный супруг давал письменное обязательство исполнять эти условия. Затем в 1732 году Синод издал уже общий закон о смешанных браках, причем к указанным условиям прибавили требование, отмененное лишь в 1864 году, чтобы иноверец, вступая в брак с русской, принимал русское подданство. Действующие законы о смешанных браках предписывают: 1) чтобы с не православной стороны взималась подписка об исполнении ей выше указанных условий; 2) при совершении смешанных браков должны соблюдаться все условия, предписанные в законах о браках лиц православных (Св. зак. т. 10 ч. I, ст. 67); 3) браки эти должны быть венчаемы в православной церкви и православным священником (Уст. Дух. Конф. ст. 26); 4) смешанные браки расторгаются на тех же основаниях и тем же порядком, как и браки лиц православных (т. 10 ч. 1, ст. 73).

§ 119. О метрических книгах

События рождения и крещения, брака и смерти записываются в особые церковные книги, так называемые матрикулы или метрики. Предписание о заведении этих книг в России в первый раз изложено в определениях Большого московского собора 1667 года. Цель этого учреждения первоначально была чисто церковная, состоявшая в том, чтобы иметь документальные доказательства событий, записываемых в метрические книги, что нужно для церковного суда, который ведал тогда всеми семейными и брачными делами. Петр Великий, сознавая важность этих документов не только в церковном, но и в государственном отношении, так как они представляли весьма ценный материал для статистики населения, повторил приказ о заведении метрических книг во всех церквях (пр. о пр. церк. § 29 при Дух. Регл.), причем епархиальным архиереям поставлено в обязанность присылать в Синод ежегодно ведомости о числе родившихся и умерших по епархии. В 1724 году при синодском указе 20 февраля дана однообразная форма метрических книг с подтверждением епархиальным архиереям ежегодно присылать в Синод перечневые табели из этих книг (Соб. пост. по вед. прав. исп. т. 4 стр. 78 и 79; Полн. соб. зак. № 4480). Не скоро приучилось духовенство к исправному ведению метрических книг: еще в 1779 году (ук. 23 ноября) Св. Синод предписывал архиереям строжайше подтвердить по епархиям, чтобы священно- и церковно-служители при своих приходских церквях метрические книги неотменно имели; тогда же окончательно установлен был способ ведения и хранения этих книг, соблюдаемый до настоящего времени.

По своему содержанию метрические книги разделяются на три части 1) о родившихся, 2) о бракосочетавшихся и 3) об умерших. Книги эти ведутся священно и церковно-священнослужителями на печатных с пробелами листах, выдаваемых ежегодно церковным причтам из духовных консисторий. В каждой церкви метрические книги ведутся в 2-х экземплярах, из которых один, по истечении года, представляется в консисторию, а другой хранится в приходской церкви (Уст. Дух. Кон. ст. 99). Запись каждого события, обозначаемого в метрических книгах, производится немедленно после совершения положенной для него церковной требы, а не на память или с доказания лиц семейства (т. 9, ст. 1038). Исправное и верное ведение этих записей лежит на общей ответственности всех членов причта, которые и скрепляют каждую статью

своей подписью (ст. 1044). Всякие подчистки в метрических книгах запрещаются, и если бы случилась погрешность писца, то неправильно написанное ограждается со всех сторон чертами и затем продолжается, что и как нужно (ст. 1040). В отвращение ошибок в метрических записях и возможных впоследствии возражений против их правильности, закон предоставляет всякому прихожанину, о котором лично или о членах его семейства записано какое-либо событие в метрическую книгу, просить священника, по окончанию требы, показать ему, как именно то событие записано, и, если бы оказалась ошибка, просить об исправлении и о верности показания свидетельствовать письменно в особой графе. Да и сами священно- и церковно-служители, совершив какую-либо требу и записав ее в метриках, обязаны приглашать участвовавших и присутствовавших лиц осмотреть верность показания и засвидетельствовать о том в самих метриках (Уст. Дух. Кон. ст. 100; т. 9 ст. 1046). По окончании каждого месяца метрические книги должны быть свидетельствуемы местным причтом и подписываемы с обозначением числа родившихся, бракосочетавшихся и умерших в течение месяца. Кроме того, благочинные, при срочном обозрении церквей своего округа, должны также рассматривать все статьи метрических книг и свидетельствовать своей подписью о верности и исправности их ведения (ст. 1045). Наконец, в начале следующего года священно- и церковно-служители представляют свои приходские метрики в дух. консисторию, удостоверяя в конце самих книг, что другой их экземпляр оставлен при церкви для хранения в ризнице. При приеме от причтов метрических книг в духовных консисториях строго запрещались законом всякие мздоимства (Ук. Св. Син. 14 февр. 1828 г., т. 10 ст. 1569 изд. 1857 г.). Но это зло прекратилось сравнительно в недавнее время и весьма простой мерой: указом Св. Синода 14 апреля 1871 года разрешено причтам представлять метрические книги в консисторию не лично, а по почте или через благочинного.

Из доставленных в консисторию метрических книг со всей епархии ежегодно составляется, по установленной форме, ведомость о числе родившихся, бракосочетавшихся и умерших за данный год по епархии и эта ведомость представляется в Синод при годичном отчете архиерея о состоянии епархии (Уст. Дух, Кон. ст. 103 и прил.). Вот эти-то ведомости и представляют один из самых ценных материалов для статистики православного народонаселения в империи. В консисториях метрические книги хранятся в архивах в безопасных от повреждения и пожаров местах, за каждый год особо, с разделением по

городам и уездам. О целости этих книг и о том, от всех ли церквей они собраны, епархиальные архиереи ежегодно доносят Св. Синоду (т. 9, ст. 1043).

§ 120. Выдача метрических свидетельств

С того времени, как запись в метрические книги признана за один из важнейших гражданских актов, именно за главное доказательство прав состояния (т. 9 ст. 1033), естественно открылась потребность для частных лиц в приобретении т. н. метрических свидетельств или выписок слово в слово той и другой статьи из метрических книг. Такие свидетельства могут быть выдаваемы по просьбе заинтересованных лиц и от приходского причта, и из духовных консисторий. Свидетельства, выдаваемые приходскими причтами, не могут заменить консисторского метрического свидетельства, а должны служить только предохранительными документами; полную же силу они могут получить только тогда, когда представлены будут в консисторию и утверждены подписью в том, что оказались вполне согласными с записью в метрической книге, хранящейся в консистории (т. 9 ст. 1053). Только незаконнорожденным детям, в случае представления их в воспитательные дома, метрические свидетельства выдаются прямо и исключительно приходскими священниками, и притом всегда в запечатанных конвертах с такой надписью: «свидетельство незаконнорожденного младенца (называется только по имени) такого-то уезда, города или села, выданное священником такой-то церкви» (Ук. Св. Син. 4 апр. 1869 г.). Те же метрические свидетельства, которые закон признает «актами состояния», выдаются только из консистории (Уст. Дух. Кон. 270; 9 т. ст. 1047). Выдаются они беспрепятственно всем лицам, кто имеет в них надобность, а именно: 1) каждому о времени его рождения, крещения и брака, если понадобится; 2) родителям – о рождении, крещении и кончине детей; 3) опекунам – о состоящих под их опекой (т. 9 ст. 1048; Уст. Дух. Консист. 271). Постороннее лицо, просящее метрическое свидетельство о другом, обязано представить законную от него доверенность (Уст. Дух. Кон. 272; т. 9, ст. 1051). При выдаче метрических свидетельств частным лицам мздоимство в дух. консисториях практиковались в еще более широких размерах, чем при приеме метрических книг от приходского духовенства. Поэтому Св. Синод своими указами неоднократно подтверждал, что о выдаче метрического свидетельства можно просить и не лично, а через какое-нибудь правительственное, городское земское или сословное учреждение (Ук. Св. Син.8 октября 1869 года, 24 февраля 1874 г., 12 июля 1878 г.). Если метрическое свидетельство о каком-либо лице выдано из консистории по официальному требованию какого-либо начальственного места или

лица и затем в консисторию поступит частная просьба о выдаче свидетельства о том же лице, то свидетельство вторично не выдается, но просителю предоставляется испрашивать себе обратно, откуда следует, то свидетельство, которое выдано из консистории по официальному требованию (Уст. Дух. Кон. 274; т. 10. Св. зак. ст. 1049). Новое метрическое свидетельство о лице, о котором оно уже выдано, выдается не иначе, как по представлении законных доказательств об утрате прежнего. Если о таком лице требуется присутственным местом свидетельство из метрики, то при сообщении этого сведения консистория уведомляет, что свидетельство было уже выдано и когда именно (Уст. Дух. Кон. 273; Св. Зак. т. 9, ст. 1050).

3. Право церковного управления

(potestas jurisdictionis)

§ 121. Правительственная власть церкви. Церковный суд; двоякий характер дел, подлежащих церковной юрисдикции

Правительственная власть церкви, в сфере ее собственного полномочия, которое она получила от своего Божественного Основателя, проявляется в таких же функциях, как и правительственная власть в государстве, именно: 1) как власть учредительная или законодательная и 2) как власть исполнительная, с ее необходимыми подразделениями: административная и судебная. О церковном законодательстве, его характере и предмете мы говорили в учении об источниках церковного права; органы законодательной власти в церкви рассмотрены нами в учении о церковном устройстве; там же указаны нами органы и главнейшие функции административной церковной власти. Таким образом, нам остается теперь специально рассмотреть только один вид правительственной власти в церкви – власть *судебную.*

С понятием о церкви, как самостоятельном общественном организме, отличном от государства, неразрывно соединено понятие о принадлежащей ей власти управлять своими внутренними делами, разрешать относящиеся к ним спорные случаи – на основании своих собственных законов и правил, судить своих членов за нарушение этих правил и законов и свои приговоры приводить в исполнение собственными средствами. Словом, церковь *в своей сфере* имеет право суда, которому подлежит определенный круг лиц и дел и в котором она исключительно компетентна. Впрочем, как объем предметов церковного суда, так и компетентность церкви в их обсуждении, зависят от отношения церкви к государству. Поэтому, чтобы понять настоящее состояние церковного суда, нужно бросить взгляд на его историческое развитие, и при этом не опускать из вида различия церковной юрисдикции по делам *спорным* или *тяжебным* и по делам *о преступлениях* **.**

Церковный суд по делам тяжебным

(jurisdictio contmtiosa)

§ 122. Исторический очерк церковной юрисдикции по делам чисто гражданским и тяжебным

К первой категории дел, имеющих аналогию с *гражданскими*, относятся все те, которые возникают из пользования чисто-церковными правами, насколько права эти могут сделаться предметом юридического спора. Таковы, например, спорные вопросы о таинствах (о действительности крещения, рукоположения, брака), о пользовании церковными имуществами; о пространстве иерархической юрисдикции: в церкви (греко-болгарский спор) и пр. Вопрос о том, насколько решения церковного суда по делам этого рода имеют юридическое действие в области чисто-гражданского права, есть вопрос положительного права, разрешаемый здесь различно, смотря по существующим отношениям между церковью и государством.

Что касается дел чисто-гражданских, то они, по существу своему, не подлежат суду церкви. Вспомним ответ Спасителя одному человеку, который просил Его рассудить спор со своим братом о наследстве: *«человече, кто мя постави судию или делителя над вами»*, отвечал Христос на эту просьбу (Лук. 12: 13, 14). Вообще Основатель нашей религии, который проповедовал только любовь, кротость, мир, не мог одобрительно смотреть на тяжбы между своими последователями. Но так как этот божественный дух христианства слишком возвышается над естественными свойствами человеческой природы и человеческих отношений, то Спаситель указал и средства к прекращению тяжбы между своими последователями. Эти средства состояли в разборе дела сначала между самими тяжущимися, потом – в присутствии двух или трех свидетелей, наконец – в перенесении спора на суд всей церковной общины, которая, в случае безуспешности своих увещеваний, обращенных к обидчику, исключала его из своей среды, как язычника (Мф. 18: 15). Это наставление, которое, очевидно, есть более совет, чем прямое предписание, особенно в отношении к делам гражданским, в первые три столетия христианства вошло, однако, во всеобщий обычай церкви. Уже Апостол Павел предостерегает коринфских христиан, чтобы они со своими житейскими тяжбами не обращались к языческим судьям, а избирали из среды своей мудрого мужа, который бы рассудил дело (1Кор. 6: 1 и сл.). Этот совет мотивирован был такими соображениями, который, по тогдашним обстоятельствам, имели для христиан решающую важность. Являясь со своими тяжбами в общие (языческие) суды, христиане роняли

бы в глазах язычников нравственное достоинство своей религии, которая объявляла себя религией любви и всепрощения; с другой стороны, римское судопроизводство соединялось с некоторыми религиозными обрядами (например – воскурением фимиама богине правосудия), исполнение которых естественно должно было возмущать христианскую совесть. Эти побуждения были так сильны для христиан, что они стали смотреть на совет Апостола, как на обязательное предписание. В особенности *клирики* обязаны были приносить свои тяжбы на суд своего епископа. Что же касается до мирян, то суд епископа имел для них преимущественно характер полюбовного разбирательства или *суда третейского.* Но если бы недовольная сторона решилась, после епископского приговора, искать своего права в гражданском языческом суде: то это было бы в глазах древней церкви преступлением, равным кощунству или поруганию святыни. Так в первые три столетия христианства, когда церковь стояла еще среди враждебного ей государства, развилась довольно обширная *audientia episcopalis,* имевшая характер не только посреднического разбирательства, но и суда гражданского в собственном смысле этого слова. В известных уже нам Апостольских Постановлениях, памятнике конца 3 века, находится довольно полный образ процедуры в судах епископских.

С эпохи Константина Великого обычай христиан судиться у своих епископов получил государственную санкцию. Константин дозволил христианам приносить свои тяжбы на третейский суд епископов даже и после того, как иск был уже вчинен в суде гражданском, если только обе стороны соглашались, до судейского приговора, перенести дело на решение епископа. Но в позднейшем постановлении того же императора приведенный закон отменен в том отношении, что *каждой* стороне предоставлено, даже без согласия другой, переносить дело на суд епископа, приговор которого и в таком случае признан окончательным. Это постановление не только переступало границы компромисса, который предполагает обоюдное согласие сторон, но и обременяло епископов множеством дел, чуждых их званию. Неудивительно, поэтому, если позднейшие императоры, не разделяя излишней ревности Константина В. в расширении судных прав церкви, снова обусловили компетенцию епископского суда в решении гражданских дел *обоюдным* согласием сторон и только под этим необходимым условием признали епископский приговор не подлежащим апелляции.

Независимо от этого полюбовного разбирательства епископов, которое могло иметь место и силу только по обоюдному согласию сторон,

некоторые дела суда гражданского *по самому закону* предоставлены были решению духовной власти или исключительно, или совместно со светской властью. *Исключительно* епископскому суду подлежали: 1) *гражданские* тяжбы между клириками, когда т. е. и ответчик, и истец были лица духовные. Так постановил, между прочими, халкидонский, 4 вселенский собор (пр. 9), определения которого утверждены были императором Маркианом, вследствие чего они получили значение государственных законов. Государство должно было признать исключительную компетентность епископских судов в гражданских делах духовенства, как результата безусловного подчинения клириков своим епископам, епископов – соборам. От этой чисто-гражданской юрисдикции епископов, основанной на одной только уступке со стороны государства, была совершенно независима юрисдикция, которой подлежали – 2) дела собственно *церковные*, но имевшие *тяжебный* характер, т. е. дела только аналогичные делам гражданским, куда относились споры между епископами о правах церковного управления (например, о принадлежности известной христианской общины к той или другой епархии и т. п.) и споры между клириками о пользовании *церковными* имуществами и доходами. Юрисдикция по этим делам всегда принадлежала только церкви, что нисколько раз подтверждаемо было и законами византийских императоров. Совместно или в конкуренции с гражданским судом духовная власть судила, во 1-х, *тяжбы клириков с мирянами*. До Юстиниана мирянин мог начать иск против клирика или у светского судьи или у епископа. Но Юстиниан окончательно установил для клириков *privilegium fori*, т. е. право отвечать только перед своим епископом. Впрочем, если та или другая сторона изъявляла, в определенный срок, неудовольствие на решение епископа, то дело переносилось на суд местного гражданского магистрата. Если гражданский судья соглашался с решением епископа, то он должен был привести его в исполнение, после чего дело не могло уже подлежать новому пересмотру. В случае же несогласия гражданского суда с епископским, допускалась апелляция и новый пересмотр дела уже в высших церковных инстанциях (у митрополита, патриарха, на соборе). Во 2-х, к делам смешанной, церковной и гражданской подсудности относились в византийской империи *дела брачные*. Так, например, духовные суды решали вопросы о действительности браков, заключенных вопреки церковным канонам. Но брачные дела подлежали и суду светской власти, если заключение или расторжение сговора, или брака соединено было с нарушением гражданских законов; преимущественно же светскому

суду принадлежало определять гражданские последствия сговора и брака, незаконно заключенных или расторгнутых.

§ 123. Церковный суд по гражданским делам в России

Еще обширнее была гражданская юрисдикция русской церкви, определенная первоначально, на основание греческого номоканона, церковными уставами Владимира и Ярослава. По этим уставам все отношения гражданской жизни, в которых так или иначе обнаруживалось действие религии, или которые имели более нравственный, нежели юридический характер, отнесены к области суда церковного. Так как христианство и церковь, при своем водворении на Руси, застали здесь еще довольно слабые зачатки гражданственности, то нет ничего удивительного, если духовная иерархия, пришедшая к нам из высоко цивилизованной Греции, получила в свое судебное ведомство очень много таких гражданских дел, какие вовсе не были подсудны ей в своем отечестве. Мы ограничимся здесь только кратким исчислением этих дел или, как выражаются наши источники, судов церковных. Сюда относятся:

1) *Дела союза супружеского.* Если значительная часть этих дел, как мы видели, ведалась церковным судом и в византийской империи, то у нас церковь естественно должна была получить в свое исключительное ведение весь брачный институт, находившийся еще на очень низкой степени развития. Нужно было провести в народное сознание и в саму жизнь христианское понятие о браке, уничтожить многоженство, браки насильственные, кровосмесительные, произвольные разводы и т. под. Все это было предоставлено церковному ведомству уставами Владимира и Ярослава.

2) *Дела союза родителей и детей.* Церковь ведала этими делами по их связи с делами союза супружеского. «Сила этого союза, по меткому замечанию Неволина, раскрывается не в нем самом, а в другом союзе, который из него вытекает, в союзе родителей и детей». Здесь церковь судила и злоупотребление власти с одной стороны, и непризнание естественных и законных прав этой власти – с другой. Родителям церковь не дозволяла обращаться с детьми, как со слугами, брала – например – их личность под свое покровительство в таком деле, как вступление в брак, объявляла, по их жалобе, брак, заключенный против их воли, недействительным и на виновников такого брака обращала строгость своих законов. Так уже в уставе Ярослава находим постановление: «Аще девка не всхощет за муж, а отец и мати силою дадут, а что сотворит над собою, отец и мати епископу в вине; такоже и отрок». Таким же образом поступала церковь по отношению к родителям и в случаях принуждения

ими детей к пострижению в монашество. Вообще она входила в рассмотрение и всяких других злоупотреблений родительской власти. С тем вместе церковь отстаивала и права этой власти над детьми, давая чувствовать силу своего суда детям непокорным, непочтительным, своевольным. При посредстве церкви установлялся союз родителей и детей и между лицами, не связанными одно с другим естественным фактом рождения. Усыновление чужих детей совершалось у нас в древности религиозным актом и утверждалось высшей духовной властью. Древнейшее свидетельство об этом находим в грамоте м-та Киприана об усыновлении вдовой приемыша с признанием за этим последним всех прав законного сына, т. е. и прав наследственных.

3) *Дела по наследству.* Древнейшее свидетельство о подсудности этих дел духовной власти находим в словах церков. устава Владимира: «аще братья или дети тяжутся о задни́це». Затем ряд свидетельств начиная с 14 в., идет непрерывно до времен Петра В. Правда, большая часть этих свидетельств относится к наследству по завещанию, но несомненно, что духовному суду подлежали дела и о наследстве по закону. Принадлежность дел последнего рода (т. е. о наследовании по закону) к ведомству духовного суда необходимо допустить уже по связи их с делами союза брачного. Предоставляя церкви решать вопрос о законности или незаконности браков, древне-русский церковный устав тем самым отдавал на тот же суд и вопросы о происхождении от законного или незаконного брака. Само собой, что церковь могла признавать законными наследниками умершего только его законных детей или родственников. А как в древние времена у нас, по свидетельству источников, весьма часты были примеры браков, с церковной точки зрения незаконных, каковы браки «невенчальные», браки в степенях родства и свойства, запрещенных церковными правилами, браки повторительные до четвертого и далее, и т. п. – то компетенция церковного суда по делам о наследстве по закону должна была установиться у нас довольно рано и получить широкое развитие. Само собой, что наша древняя духовная иерархия в решении дел этого рода не могла руководствоваться исключительно греко-римскими законами, содержащимися в номоканоне, но должна была принимать во внимание и местные обычаи. Таким образом и незаконные дети или родственники умершего должны были получать от церковного суда известную долю наследства, как они получали ее прежде от суда княжеского в качестве «родичей» наследооставителя. Припомним пример решения подобного дела в 12 веке новгородским князем Святославом, который, однако, на будущее время отказался принимать такие дела на

свой суд, а предоставил решать их епископу на основании номоканона. Происхождение церковного ведомства по делам о наследстве по завещанию прекрасно объясняет Неволин в своем сочинении о пространстве церковного суда в России. Составление духовного завещания, говорит он, было последним нравственным действием умирающего, которое при том касалось самых разнообразных предметов. Умирающий делал посредством завещания последний расчет со своими мирскими отношениями, объявлял по совести, кто и чем ему должен, кому и чем он сам должен; принимал меры для устроения судьбы своего семейства, оставлял отказы в пользу тех или других лиц, отделяли часть своего имения для богоугодных дел и особенно «на поминок своей души». Вследствие такого нравственного значения завещания, при его составлении обыкновенно присутствовал духовный отец завещателя, и оно получало силу только по утверждении: его духовной властью. Естественно, поэтому, что и все споры, какие могли возникнуть по поводу духовного завещания, решались той же, т. е. духовной властью.

Изложенные постановления церковных уставов Владимира и Ярослава оставались в полном действии до времен Петра В. Мы уже знаем, что в начале 15 века оба эти устава подтверждены были в договорной грамоте в. к. Василия Димитриевича и м-та Киприана. В Стоглаве церковный устав Владимира приводится вполне, как действующий и вновь подтвержденный закон. Из одного акта 17 века видно даже, что церковная юрисдикция по делам гражданским в московский период не только не сузилась, но даже отчасти распространилась. Мы говорили о выписке, сделанной для Большого московского собора 1667 года, о делах, находившихся в заведовании Патриаршего разряда. Здесь исчислены следующие дела гражданские: 1) утверждение духовных завещаний и решение споров о их действительности, 2) дела о разделе наследства без завещания, или, говоря подлинными словами акта: «аще кто праведными судами Божьими преставится, *а после него о разделе животов бьют челом патриарху жена и дети и сродники их»;* 3) дела по рядным записями, т. е. о брачном сговоре с назначением неустойки (то же, что *смильное* церков. устава св. Владимира); 4) споры между мужем и женой о приданом; 5) дела по спорам о рождении от законного брака; 6) дела об усыновлении и о праве наследования усыновленных; 7) дела о душеприказчиках, женящихся на вдове умершего, и 8) дела по челобитьям господ на беглых холопов, постригшихся в монахи или вступивших в брак со свободными людьми. Таков был круг церковной юрисдикции по делам гражданским до времени

Петра В. По смерти последнего патриарха (Адриана), Петр в 1700 г. повелел все судные дела, бывшие в Патриаршем Разряде, по челобитьям разных лиц, отослать в те приказы, которым подсудны были челобитчики и в которых на будущее время вообще должны были производиться суды и расправа по таким делам. В следующем году велено было дела о наследстве по завещанию и по закону, также по рядным или сговорным записям и другие тому подобные ведать, вместо Патриаршего Разряда, в Московском Судном Приказе. Эти распоряжения прямо и непосредственно касались только одной патриаршей области и были предвестьями предстоящего уничтожения самого патриаршества. С учреждением в 1721 г. Св. Синода сила вышеизложенных мероприятий распространена была и на все епархии. В Дух. Регламенте и в резолюциях Петра на докладные пункты Синода 12 апр. 1722 г. из всех дел гражданских подсудных прежде церкви, в ведомстве духовного суда оставлены только: 1) дела о сомнительных браках и в особенности о браках, заключенных в запрещенных степенях родства и свойства; 2) дела о браках, совершенных по принуждению со стороны родителей или помещиков; 3) дела о браках, заключенных при жизни мужа или жены и 4) дела о расторжении браков. Короче сказать, дела бракоразводные и о признании браков недействительными. В сущности, так же определена юрисдикция духовного суда по гражданским делам мирян и в действующем Уставе Дух. Консистории. По этому уставу лица светского звания подлежат духовному суду: а) по делам о браках, совершенных незаконно; б) по делам о прекращении и расторжении браков и в) по случаям, в которых нужно удостоверение о действительности события браков и о рождении от законного брака (ст. 148, пун. 2, лит. а, б, в).

§ 124. История церковной компетенции по гражданским делам духовенства

Кроме рассмотренных нами дел гражданских, но которым лица всех состояний подсудны были церкви, ведомству духовного суда, по древним церковным уставам, предоставлены были еще все гражданские дела духовенства. Если обе тяжущиеся стороны принадлежали к духовенству, то суд был исключительно святительский. Если же ответчики или истец был мирянин, то составлялся суд «вопчий» или смесный и судные пошлины делились между обоими судьями поровну. Вот эти-то пошлины нередко подавали поводы к вмешательству светской власти в область гражданского суда церкви над лицами духовного звания. Примеры такого вмешательства всего чаще повторялись в Новгороде и Пскове, где вечевое правительство вообще держало себя гораздо самостоятельнее относительно церковной иерархии. Да и само здешнее духовенство нередко предпочитало искать правосудия не у своих судей, а у мирских. Так в 1416 году новгородский архиепископ Симеон писал в один монастырь своей епархии, что чернецы, выходя из монастыря, поднимают мирских судей на игумена и братию, а мирские судьи судят их мирским обычаем, именно присуждают «роту», которая запрещена духовным лицам церковными канонами. Архиепископ запретил монахами обращаться к светским судьям, а последним вступать в дела духовенства, под страхом отлучения от церкви. Через два года сам митрополит Фотий должен был повторить это запрещение в грамоте к тому же монастырю. Но главная причина постоянных вмешательств светской власти в эту область церковного суда заключалась в недостатках самой церковно-судебной организации. Органами архиерейского суда по гражданским делам духовенства были в волостях – *десятинники*, а в городах – *святительские бояре*. Мздоимство и всякие неправды, чинимые этими судьями, естественно побуждали духовенство искать себе правды на стороне, домогаться, как привилегии, суда у высших княжеских и потом царских судей. Так произошли *несудимые грамоты*, которыми духовенство сначала княжеских и царских вотчин, а потом черных волостей освобождалось от подсудности своими епископами, т. е. их десятинникам и боярам. Стоглавый собор 1551 г. в первый раз дал некоторую основу исключительному суду епископов по гражданским делам духовенства. Несудимые грамоты были отменены, как противные церковным канонам, и все духовенство в тяжебных делах между собой

подчинено было суду своего епархиального начальства, т. е. *тем* же десятинникам и боярам, но уже поставленным теперь под более строгий контроль архиереев и даже самого царя, которому, по соборным постановлениям, подсудимые могли приносить жалобу на решение архиерейского суда. Но иски на мирских людей духовенство, по Стоглаву, должно было вчинять у царских дворецких, пользуясь только правом просить за собой «присадки», т. е. депутатов, и судиться в присутствии десятских священников и земских старост. Вероятно, вследствие этого самого постановления суд над духовенством по делам гражданским вскоре совершенно перешел в ведомство Приказа Большого Дворца. Из источников 17 в. мы узнаем, что до 1625 г. духовенство патриарших монастырей и церквей судилось в названном Приказе. В этом году царь Михаил Феодорович дал отцу своему, патриарху Филарету, жалованную грамоту, по которой духовенство должно было судиться в Патриаршем Разряде не только в тяжбах между собой, но и по искам мирян. Однако действие этой грамоты было весьма непродолжительно. Так как духовенство и теперь обязано было вчинять иски на мирянах в Приказе Большого Дворца, то это опять повело к тому, что и миряне стали привлекать духовных лиц к суду того же приказа. При царе Алексее Михайловиче все гражданские дела духовенства перенесены были в новоучрежденный знаменитый *Монастырский Приказ*, против которого энергично, но безуспешно протестовал патриарх Никон. Постоянные пререкания между духовной и светской властью о гражданской подсудности духовенства побудили Большой московский собор 1667 года обратить свое внимание и на этот предмет. Говоря вообще, названный собор подтвердил вышеизложенные постановления Стоглавого собора, но и его собственные постановления по этому предмету остались, можно сказать, без всякого действия. Монастырский Приказ продолжал существовать на прежнем основании, и если архиереи получали теперь право судить духовенство в тяжебных делах, то не иначе, как по особым жалованным царским грамотам, в виде исключения из общего правила. Едва прошло три года по закрытии собора, как патриарх Иоасаф, сам принимавший в нем участие, должен был просить царя Алексея Михайловича о возобновлении прежней жалованой грамоты, данной в 1625 г. патриарху Филарету. Последняя попытка к восстановлению церковной юрисдикции по гражданским делам духовенства в прежнем ее объеме сделана была на Московском соборе 1677 года, но она сопровождалась только тем результатом, что царь Феодор Алексеевич, указом 19 декабря указанного года, повелел закрыть ненавистный для

духовных иерархов Монастырский Приказ и дела его передал в Приказ Большого Дворца. Но дух времени неуклонно вел правительство к совершенному упразднению особенных судов для гражданских дел духовенства. В 1701 году Петр Великий возобновил Монастырский Приказ и этой мерой положил начало окончательному уничтожению привилегированной гражданской подсудности духовенства. Дальнейшим и последним шагом Петра в этом направлении были его резолюции на докладные пункты Синода 1722 г. Утверждая доклад Синода о том, чтобы все уголовные дела духовенства, возбужденные по жалобам *частных* лиц, ведались в Синоде, Петр прямо запретил распространять новый закон на *тяжебные* дела, к которым сами духовные себя привязали, как-то торговля, промыслы, откупы и тому подобное. Поводы к гражданским искам духовенства или против него были значительно сокращены синодским указом 1743 г.: этим указом запрещено духовенству вступать в торги, подряды или откупы, а также заниматься промыслами, или отдавать деньги взаймы под проценты. Таким образом, со времени Петра В. духовенство по гражданским делам стало подсудно общим судам. По действующему уставу Дух. Консистории лица духовного звания подлежат суду епархиального начальства только по следующим делам, имеющим гражданский характер: а) по взаимным спорам, могущим возникнуть из пользования движимой и недвижимой церковной собственностью; б) по жалобам духовных и светских лиц на духовных лиц в нарушении бесспорных обязательств и просьбам о побуждении к уплате бесспорных долгов (§ 148. 1. б. в.).

2. Церковно-криминальный суд

(jurisdictio criminalis)

§ 125. Общие замечания о нем

Предписывая правила внешней деятельности для своих членов, церковь естественно имеет власть наблюдать за исполнением этих правил и, в случае их нарушения, принимать известные карательные меры против нарушителей существующего в ней порядка. Эти карательные меры состоят в удалении преступника церковных законов от пользования всеми или только некоторыми правами и благами, которые принадлежат ему, как члену церковного общества. Цель такого удаления, как и всех вообще церковных наказаний, состоит в заглаживании вины противоположными ей добрыми делами и подвигами покаяния, удостоверяющими во внутреннем, нравственном исправлении виновного, в уничтожении в нем самого корня всех преступлений – порочной и злой воли, против которой и направлена вся система церковных наказаний. Отсюда возникают следующие основные принципы криминального права церкви:

1) Ни одно, даже самое крайнее, наказание церковное не может быть исключительно *карой* преступника, т. е. воздаянием злом за зло. Церковь должна подчинять преступную человеческую волю закону Божию, исправлять ее, а не уничтожать, и ни в каком случае не должна отказываться от этой своей цели.

2) Чисто церковный наказания, состоя в лишении преступного члена церкви духовных прав и благ, находящихся в исключительном ее распоряжении, могут назначаться только духовной властью.

3) Карательная юрисдикция церкви может распространяться только на ее действительных членов: «внешних судит Бог», сказал Апостол.

4) Понятие церкви о преступном деянии шире, чем какое принято в уголовном праве. Церковь рассматривает всякое преступление, как грех, и признавать грехом не только нарушение непосредственно-божественных заповедей, но и каждого человеческого закона, имеющего свое основание в нравственной природе человека. Вот почему в каноническом кодексе мы находим определения о церковных наказаниях за чисто-уголовные преступления разного рода: за прелюбодеяние, убийство, воровство, грабеж и т. д. Такие преступления могут сделаться предметом суда церкви и после уголовного суда над виновным, и помимо этого суда, если они делаются известными только церкви (например, через исповедь) или если государственная власть сама отдает преступника на суд церкви (как было, например, в средние века в силу известного jus asyli – права преступников прибегать под защиту церкви от угрожающего уголовного

наказания). Но, с другой стороны, не каждый грех есть преступление, а лишь такой грех, за который прямо изрекается *определенное наказание* в церковном или государственном законе и который состоит в *открытом* нарушении того или другого закона; поэтому и в области церковно-криминального права существует различие между грехом вообще и преступлением в особенности. Те грехи, которые не суть вместе и преступления, т. е. состоят в нарушении чисто нравственных требований, судятся церковью in foro interno – на тайном суде исповеди, где виновный, совместно со служителем церкви, сам является судьей своего деяния перед лицом Бога; напротив, суд над преступлением в собственном смысле церковь делит с государством: в тех случаях, когда нарушаются чисто церковные законы, судить церковь, и при том судить in foro externo – открыто, формальным судом, по известным процессуальным правилам, а преступления, нарушающие светские или мирские законы, подлежат компетенции государства, но, если известные действия признаны преступлениями и в государственных и в церковных законах, то о них судит и церковь и государство. С этих трех точек зрения надо различать: 1) преступления чисто церковные (delicta mere ecclesiastica), 2) преступления чисто уголовные (delicta mere civilia) и 3) преступления смешанного характера и, следовательно, смешанной подсудности (delicta mixti fori).

§ 126. Исторический очерк криминальной церковной юрисдикции

В первые три столетия, пока церковь не была еще в союзе с государством, она располагала лишь теми средствами наказания, которые вытекали из ее природы, -именно, она отказывала своим преступным членам в благах религии и даже совершенно исключала из общества верующих. В этом и проявлялась данная ей Иисусом Христом власть *связывать* и *разрешать*, т. е. наказывать виновного и снимать с него наказание. Если один верующий нарушал право другого, то древняя церковь руководилась правилами, изложенными в Евангелии: обиженный сначала должен был обличить обидчика с глазу на глаз, затем при двух или трех свидетелях, и, если обидчик и тут не сознает своей вины, дело должно быть отдано на суд всей церковной общины, которая может подвергнуть неисправимого, если он и церкви не послушает, исключению из своей среды (Матф. 15: 15–17). Здесь мы видим уже зачатки особенного канонического процесса, который начинался с так называемой denuntiatio evangelica, т. е. заявления перед церковью о правонарушении, и оканчивался отлучением от церкви в случае нераскаянности виновного.

С признанием церкви в государстве при Константине Великом, круг ее компетенции по делам о преступлениях значительно расширился и государство в своей сфере стало поддерживать авторитет суда церковного. Так, церковная анафема за ересь и раскол стала сопровождаться невыгодными последствиями и в сфере государственного и гражданского права. Но так как главнейшие преступления против веры и чистоты нравов в христианской греко-римской империи признавались преступлениями и с точки зрения уголовного права, то внешний суд церкви по означенным преступлениям мирян не мог иметь обширного действия. Церковь судила мирян только за такие преступления, которые действительно имели чисто церковный характер или которые не были предусмотрены в государственных законах. Гораздо обширнее была компетенция церковно-криминального суда по отношению к лицам духовного звания. Именно с эпохи установления союза между церковью и государством, христианские императоры не только признали за церковной властью право исключительного суда над клириками по преступлениям против обязанностей своего звания, определенных специальными церковными законами, но и сделали значительную уступку

стремлению духовной иерархии подчинить клириков своему суду в делах уголовных. Церковные правила требовали, чтобы клирики свои уголовные иски против клириков же приносили на решение не светских судей, а духовных в порядке церковно-судейских инстанций (карф. пр. 15; хадк. 8). Государственные законы допускали это сначала только по отношению к *легким* преступлениям клириков, и притом безразлично, будет ли виновный привлечен к ответу клириком или мирянином. Но уже Юстиниан постановил, что суд над клириками по уголовным делам вообще может быть начат и у духовного и светского судьи. Епископ, по рассмотрении дела, произносил приговор на основании церковных канонов и именно о церковном наказании, а затем препровождал виновного в светский уголовный суд, где определялось наказание уже по уголовным законам. Если же жалоба на клирика приносилась сперва к светскому судье, то последний, по окончании процесса, но еще до произнесения приговора, должен был передать все судебные акты епископу для определения меры церковного наказания виновному. Если епископ находил преступление недоказанным или решение дела неправильным, то он мог остановить исполнение приговора уголовного суда, и дело переносилось на решение самого императора. В 7 столетии император Ираклий уничтожил эту двойственную подсудность духовенства по делам уголовным и отдал эти дела в исключительное ведомство епископов. Если бы епископ, по рассмотрении дела, нашел, что подсудимый заслуживает строжайшего наказания, чем какое определялось в церковных канонах, то он, епископ, должен был, лишив виновного духовного сана, передать его гражданскому начальству для наказания по уголовным законам.

§ 127. Церковно-криминальный суд в России

Русская церковь, при самом своем основании, получила в свое ведомство чрезвычайно много уголовных дел разного рода. Одни из этих дел судились церковной властью потому, что преступление совершено было ближайшим образом *против веры и церкви*, другие – потому, что преступление стояло в связи с такими гражданскими делами, которые были отданы в ведомство духовенства нашими старыми церковными уставами; третьи – потому, что преступление совершено было в кругу лиц, всецело подчиненных церкви; четвертый, наконец, потому, что преступление не каралось уголовными законами страны, т. е. не считалось преступлением. Преступления, которые по той или другой из указанных причин судимы были духовной властью, могут быть подведены под следующие категории:

1) *Преступления против веры и церкви*. Сюда, по церковным уставам Владимира и Ярослава, принадлежали: совершение христианами языческих обрядов, волшебство, святотатство, нарушение святыни храмов, а церковь, руководясь греческим номоканоном, причла сюда же богохульство, отступничество от веры, ересь и раскол.

2) *Преступления против общественной чистоты нравов:* блуд, изнасилование женщин, противоестественные плотские грехи (содомия, скотоложство).

3) *Преступления против союза семейного и против церковных оснований брачного права:* многоженство, браки в запрещенных степенях родства, кровосмешение, своевольный развод, жестокое обращение мужа с женой или родителей с детьми и неуважение детьми власти родителей.

4) *Некоторые случаи смертоубийства*, именно – когда дело о нем соприкасалось с другими делами гражданскими и уголовными, предоставленными судам святительским, например, если убийство совершалось в кругу супружеского или семейного союза (например, изгнание плода, посягательство одного супруга на жизнь другого), или, когда объектом его являлось лицо бесправное, каковы изгои и рабы.

5) *Личные обиды*, когда они совершались в кругу семейного союза или наносились способом особенно позорным по понятиям того времени или состояли в оскорблении женщины словом, обидным для ее целомудрия, а мужчины – в названии его еретиком, волшебником и т. п.

Еще обширнее был круг уголовной юрисдикции церкви над лицами духовного звания. Кроме исчисленных преступлений, духовенство

подлежало ведению духовного суда в преступлениях и проступках против обязанностей своего звания и даже в уголовных преступлениях, *кроме смертоубийства, разбоя и татьбы с поличным*, хотя, впрочем, церковным властям иногда предоставляем был суд над духовными и по этим преступлениям. Вообще в древнем русском праве заметно преобладание принципа, по которому юрисдикция церкви определялась не столько *существом* самих дел, сколько *сословным характером лиц:* лица духовные, как по преимуществу церковные, и судились у церковной иерархии. Причины тому понятны: с одной стороны, светская власть не имела ни внутреннего полномочия, ни положительных оснований для суда над духовными лицами, виновными в нарушении обязанностей своего звания, определяемых исключительно церковными законами; с другой стороны, по понятиям того времени, считалось неприличным отдавать духовных пастырей на суд мирян в таких делах, где на первом плане стоит нравственность, где требуется вменение (суждение о нравственных мотивах деяния): это представлялось оскорблением пастырского звания и унижением достоинства церкви. Оттого-то духовные власти особенно отстаивали неприкосновенность своей юрисдикции над лицами духовными именно в уголовных делах. В московском периоде исключительная подсудность духовных лиц своей иерархии была возведена в общий закон для земель, подвластных московским великим князьям. В Судебниках Ивана III и IV читаем: «а попа, и диакона, и чернеца, и черницу, и старую вдовицу, которые питаются от церкви Божией, то судит святитель». Собор 1551 года по вопросу Ивана IV «о святительских судах», т. е. о пространстве церковного суда в Московском государстве, привел длинный ряд источников византийского и русского церковного права (между прочим целиком устав Владимира) в доказательство неприкосновенности этих судов и принял за правило подсудность духовных лиц «святителям» во всех делах уголовных, *кроме душегубства , разбоя и татьбы с поличным*. На этом же соборе учреждено было два разряда архиерейских судов: один для духовенства, другой для мирян, насколько последние были подсудны святительскому суду. Изложенные постановления подтверждены были Большим московским собором 1667 г. По вопросу о суде и наказании: священнослужителей и лиц монашеского чина, «обретающихся в смертоубийстве, татьбе, денежных делах» (подделке монеты) и пр., собор определил, что первоначальное осуждение и наказание виновных должно принадлежать церковной власти, которая, лишив таких преступников духовного сана, предает их в руки светского суда для наказания по законам уголовным.

Установленный собором порядок суда над духовными лицами, обвиняемыми в уголовных преступлениях, был затем утвержден новоуказными статьями 1669 года. Здесь предписано уголовным сыщикам, чтобы они по «изымании» духовных лиц, оговоренных в каком-либо преступлении, немедленно давали об этом знать *заказчику священного чина*, т. е. духовному следователю, который и снимает допрос, «а сыщику мирскому тех лиц священного и монашеского чина не расспрашивать». Если обвиняемый не сознавался в своей вине перед заказчиком, то последний отсылал его скованного и под стражей к епархиальному архиерею с точной отпиской о том, в чем он обвиняется. Если же сами архиереи отошлют преступника к уголовному сыщику с объявлением, что с него снят духовный сан, то суд производится обыкновенным уголовным порядком. Дети священнослужителей и пономари, как лица непосвященные, подлежат, по «новоуказным статьям», уголовному светскому суду; это было уже ограничение устава св. Владимира. В таком виде существовал уголовный духовный суд до Петра В.

По учреждении Синода большая часть уголовных дел, по которым лица всех вообще классов подсудны были прежде церкви, отнесена к общим судам. Ведомство общего церковного суда, т. е. такого, которому подлежали прежде как лица духовные, так и миряне, ограничено лишь делами о богохульстве, ереси, расколе, волшебстве, о браках, заключенных детьми по принуждению родителей или крепостными по принуждению господ и о насильственном пострижении в монашество. (Докладные пункты Синода 12 апреля 1722 года, п. 1–4, 15, 16). Впоследствии, особенно при Екатерине II, и многие из этих дел отнесены были к ведомству общих уголовных судов, но перемена подсудности этих дел не сопровождалась соответствующими преобразованиями материального права. Отсюда и произошло, что в действующем нашем уголовном кодексе принято правило о двойственной, так сказать, подсудности известных преступлений, – именно, в Уложении о наказаниях удержано правило подвергать за преступления против веры, церковных правил и общественной нравственности не только уголовному наказанию, но и церковному покаянию, виды и продолжительность которого определяются духовным начальством (Ул. о нак. ст. 58, прим. 1). По действующему Уставу уголов. судопроизв. к таким преступлениям отнесены: а) преступления против веры (ст. 1004–1010) и б) преступления, соединенные с нарушением церковных правил (1011–1016). Участие духовного суда в производстве дел этого рода по большей части ограничено только определением меры церковного наказания. Иногда

духовному начальству принадлежит инициатива возбуждения дел по преступлениям против веры и церкви, судимых теперь в уголовном суде: так, в случае совращения из православия в раскол или ересь, духовное начальство, по дознании о том от причтов церковных, требует предварительного следствия через судебного следователя, и ни один следователь не имеет права отказаться от исполнения этого требования (Уст, гр. суд. ст. 1006 и 1008). Если раскол или ересь не имеют характера, по которому закон признает их особенно вредными, то все дело о совращении ограничивается только тем, что совратившиеся увещеваются и вразумляются духовным начальством (т. е. дело до уголовного суда не доходит). В случае неуспешности этих увещеваний совратившиеся не предаются уголовному суду, но в отношении к ним принимаются только некоторые меры, ограничивающие их в пользовании правами своего состояния, а их имение и малолетние дети отдаются под опеку (Уст. гр. суд. ст. 1084; Улож. о нак. ст. 185 и 188). Дела по преступлениям против союза брачного относятся также к делам смешанной подсудности: суд уголовный решает эти дела на основании уголовных законов, а суд духовный на основании церковных правил. Замечательную особенность представляет подсудность дел по жалобе одного из супругов на нарушение другим святости брака прелюбодеянием: смотря по цели иска, дела эти ведаются или исключительно уголовным судом, или исключительно духовным. Если оскорбленный супруг просит только о наказании виновного по уголовным законам, то дело подсудно уголовному суду, приговор которого сообщается духовному начальству для предания виновного церковному покаянию (Ул. о нак. ст. 1585); если же оскорбленный супруг просит о расторжении брака, то дело поступает в духовный суд (Уст. гр. суд. ст. 1016). Необходимое юридическое последствие того и другого иска состоят в том, что кто на указанном основании начал дело в уголовном суде, тот теряет право объявить иск в духовном, и наоборот – кто обратился к духовному начальству с исковой просьбой о расторжении брака, тот не может искать в уголовном суде о наказании виновного по уголовным законам.

Наконец, духовному суду исключительно подлежать еще и теперь все те преступления и проступки мирян, за которые в наших законах (Ул. о нак.) определено одно только *церковное покаяние*, а уголовного наказания не положено. В Уложении о наказаниях предусмотрено несколько таких проступков и преступлений. Сюда относятся: 1) уклонение от исповеди и причащения по нерадению и небрежности (ст. 207 и 208); 2) неисполнение родителями обязанности приводить к исповеди своих детей,

достигших семилетнего возраста (ст. 209); 3) неисполнение новообращенными в православную веру инородцами уставов церкви и соблюдение ими прежних иноверных обычаев (ст. 207); 4) блуд, противозаконное сожительство неженатого с незамужней (ст. 994,1597); 5) случайное, т. е. не только не предумышленное, но и без всякой неосторожности совершенное убийство, причем и само покаяние, по закону, налагается не иначе, как по собственному желанию неумышленного убийцы (ст. 1470); 6) покушение на самоубийство, остановленное посторонними обстоятельствами (ст. 1473); 7) неподание возможной и безопасной помощи погибающему (ст. 1521); 8) лживая присяга, данная на суде без намерения повредить подсудимому (240); 9) принуждение родителями своих детей ко вступлению в брак или в монашество (ст. 1586). Ясно, что ни один из сейчас указанных случаев не содержит в себе преступления в собственном смысле этого слова. Государство отдает их на суд церкви, конечно, потому, что в них содержится нарушение не уголовного, а нравственного закона. С другой стороны, несомненно, что указанные случаи далеко не обнимают всего круга дел, по существу своему подлежащих карательному суду церкви. Эти случаи попали в Уложение о наказаниях по традициям, как случайные фрагменты старого, отжившего права, которое действовало до времен Петра Великого. Но пока, однако, такие случаи будут предусматриваться нашими уголовными законами, до тех пор в формальном праве (т. е. в законах уголовного судопроизводства) необходима оговорка, что духовному суду подлежат те преступления и проступки, за которые в законах (т. е. в Улож. о нак.) определено только церковное покаяние (Устав угол. суд. ст. 1002). Таким образом, в этой оговорке содержится только отрицательное определение ведомства суда уголовного по отношению к суду церковному, но никак не прямое и точное указание границ этого последнего. Церковь судит и наказует все деяния своих членов, содержащие в себе явное нарушение чисто церковных уставов, – вот общее формальное определение того, что подсудно церкви в силу принадлежащей ей власти *вязать и решить.* Без сомнения, то же самое хочет сказать и Уст. Дух. Конс. своим следующим определением: «Люди светского звания подлежат епархиальному суду по проступкам и преступлениям, подвергающим виновного церковной епитимии» (ст. 148, п. 2 лит. г). Но и устав Духовных Консисторий не исчисляет всех таких проступков и преступлений. Да это едва ли и возможно. Проявления злой и порочной воли, противные церковным правилам и уставам, могут быть разнообразны до бесконечности. Поэтому

рассуждению духовного судьи должно быть оставлено, насколько известным деянием члена церкви, как такового, нарушается закон Божий или церковный. Например, в церковных правилах *прямо* не предусмотрен следующий случай: некто после исповеди, но до причащения, напивается пьян и утром на следующий день, со всеми признаками похмелья, заметными и для других, является в церковь для принятия св. таин: тут нет ни уголовного преступления, ни полицейского проступка, но с точки зрения церковного права это есть глубокое и в то же время *явное* оскорбление величайшей христианской святыни, за которое виновный должен, конечно, подвергнуться заслуженному церковному наказанию.

Что касается до уголовной подсудности духовенства, то Петр Великий, по учреждении Синода, повелел: о духовных, взятых в *явном* злодеянии, производить следствие и суд гражданскому начальству, т. е. за уголовные преступления подвергать их ответственности на общем основании, и только для снятия сана присылать их в Синод; духовных же, *оговариваемых* в каком-нибудь *частном* преступлении, отсылать в Синод, где и судить их, пока дело не дойдет до розыска; наконец, жалобы на духовных лиц в брани, бою, краже и тому подобных делах приносить и рассматривать в Синоде (Докл. пук. 1822 г.). В следующие царствования духовенство более и более подчинялось общей уголовной подсудности. В этом отношении особенно замечательно царствование Анны Ивановны. Так, в противность закону Петра В., она повелела судить светским судом священников и диаконов, которые скажут за собой «слово и дело» в пьянстве, драке или ссоре. Это повеление мотивировано было тем, что Синод наказывал за это преступление, из уважения к духовному сану, не кнутом, а плетьми. Закон Петра был восстановлен Елизаветой: в Синод возвращены дела по частным жадобам на духовных лиц. Вообще в это время духовенство больше прежнего пользовалось защитой правительства. Так, в 1744 году Сенат воспретил губернаторам «привлекать к себе на суд духовные персоны и чинить им смертельные и ругательные побои». По действующему ныне уставу Духовных Консисторий, уголовная подсудность духовенства определена следующим образом: лица духовного звания подлежат суду епархиальному: 1) по проступкам и преступлениям против должности, благочиния и благоповедения, 2) по жалобам о личных обидах (ст. 148, п. 1, лит. а и в), Затем в судебных уставах 20 ноября 1864 года удержано правило, что духовные лица подлежат исключительно церковному суду за нарушение обязанностей своего звания, установленных церковными правилами и другими действующими в духовном ведомстве

постановлениями (Уст. угол. суд. ст. 1017). Это правило, общее всем христианским законодательствам основано на том принципе, что права и обязанности лиц духовных, как состояния церковного, определяются самой церковью – и только одной ей; следовательно, ей же необходимо принадлежит и суд по преступлениям лиц этого состояния против обязанностей своего звания. Далее, в той же самой 1017 ст. Уст. уг. суд. оставлены в ведении суда духовного и те противозаконные деяния духовных лиц, за которые *в законах* определено подвергать их ответственности по усмотрению духовного начальства. Под законами здесь, конечно, нельзя подразумевать ничего другого, кроме относящихся сюда статей Уст. Духовных Консисторий. Итак, по действующим законам, духовные лица подлежат суду своего начальства, а не уголовному: 1) по преступлениям против *благочиния* и *благоповедения*, при чем, как справедливо разъясняет Неклюдов в своем «Руководстве для мировых судей», имеются в виду случаи нарушения духовными лицами общественной тишины и другие подобные проступки, предусмотренные в ст. 35–51 Устава о наказаниях, налагаемых мировыми судьями; 2) по жалобам духовных же и светских лиц на них в *обидах* **,** т. е. в личных оскорблениях словом или действием. Это правило основано на том каноническом положении, что клирик, наносящий кому-либо обиду словом или действием, не только совершает поступок, нравственно недозволенный и юридически наказуемый, но вместе с тем более или менее глубоко оскорбляет достоинство носимого им сана (апост. 27, двукр. 9) Поэтому-то дела этого рода, по нашим законам, не могут прекращаться примирением сторон (Уст. Дух. Кон. 202) и не могут обращаться в иск гражданский (т. X, ч. 2 изд. 1876 года, ст. 6 прим. 1); виновный клирик во всяком случае должен понести наказание, определенное в законах. Но по уголовным преступлениям духовные лица подсудны общему уголовному суду, с разными изъятиями из общих правил уголовного судопроизводства, указанными в 1020–1029 статьях устава (содержатся под стражей отдельно от других заключенных; все следственные акты о духовных, привлекаемых к уголовному суду с участием присяжных заседателей, предварительно посылаются прокурором на рассмотрение духовного начальства, которое сообщает свое мнение о виновном, и это мнение, по требованию прокурора и защиты, может быть прочитано в суде и проч.).

§ 128. Учение о церковных наказаниях

Сущность церковных наказаний, как мы заметили уже прежде, состоит в том, что преступник церковных канонов лишается *всех* или только *некоторых* прав и благ, находящихся в исключительном распоряжении церкви. Отсюда и общее название этих церковных наказаний: «отлучение» *(* ἀφορισμός, excommunicatio). Оно может быть или *полное*, состоящее в совершенном исключении преступника из числа членов церкви *(* ἀνάθεμα, excommunicatio major), или *неполное*, когда виновный лишается только некоторых прав и благ, находящихся в церковном распоряжении.

Само собой, что это различие видов отлучения от церкви обусловлено различием сравнительной тяжести самых преступлений: великое отлучение назначается только за самые тяжкие преступления, публично оскорбляющие достоинство церкви и святость христианского имени, каковы: ересь, отступничество, богохульство, кровосмесительство, прелюбодеяние, святотатство и т. п. Но и оно не есть, однако, кара бесповоротная: оно имеет целью, как и все церковные наказания, только нравственное исправление преступника, и если отлученный, сознавая свое духовное одиночество и беспомощность вне союза с братьями по вере, снова будет искать союза с церковью, то он не может быть жестокосердно отвергнут (ап. пр, 52): древние каноны требуют только, чтобы отлученный, ищущий воссоединения с церковью, представил ее очевидные и несомненные доказательства своего раскаяния. С этой целью в древней церкви установлено было, для воссоединения отлученных с церковным обществом, *публичное покаяние*, которое проходилось через следующие четыре степени. На первой и самой низшей находились так называемые *плачущие*. Они стояли вне церкви, у дверей, под открытым небом, и потому назывались еще *обуреваемыми*. Одетые во «вретище», т. е. в волосяную одежду, они должны были падать ниц перед входящими в церковь и просить их молитв за себя. Далее следовали *слушающие*. Они допускались в церковь на некоторое время для слушания св. писания и поучений, перед началом же литургии верных высылались из церкви. Третью степень публичного покаяния занимали так называемые *припадающие*. Они оставались внутри храма еще некоторое время по выходе слушающих и принимали участие в общих молитвах, из коих некоторые и произносились собственно за них. Эти последние молитвы они должны были выслушивать, припавши лицом к церковному полу,

отсюда и их название «припадающие». Потом, по окончании этих молитв и по принятии благословения от епископа, они выходили из церкви. Последний разряд кающихся составляли *стоящие вместе с верными.* Они оставались в церкви во все продолжение богослужения и только не имели права приступать к принятию св. таин, чем и отличались от верующих. Пройдя эти четыре степени, кающиеся снова принимались епископом в полное церковное общение и допускались к принятию таинства евхаристии.

Из сказанного само собой открывается, что публичное покаяние не было в собственном смысле наказанием: оно служило только средством воссоединения с церковью, и потому в древних канонах покаяние называется врачевством души, а не карой (6 всел. 102; Вас. Вел. 3; Григ. нисск. 8). В первые времена христианства, отлученные за такие преступления: за идолослужение, убийство, прелюбодеяние не вдруг допускались и к самому покаянию, а в полное церковное общение принимались только под конец жизни (1 всел. 13; анк. 16, неокес. 2 и др.). В древних канонах точно определен нормальный срок публичного покаяния за разные преступления, смотря по их тяжести, от двадцати лет до двух. Но и этот срок быль не безусловный: он мог быть и сокращаем и удлинняем, смотря по нравственному состоянию и другим обстоятельствам кающегося, например, в случае опасной болезни. Описанная дисциплина церковных покаяний в конце 4 века подверглась в восточной церкви важному преобразованию. Вместо прежних долгосрочных покаяний, проходимых по четырем указанным степеням, установилась практика краткосрочных покаяний, с пропуском двух или трех прежних степеней. Но взамен этого от кающегося требовались внешние подвиги покаяния, каковы: усиленный пост (сухоядение), земные поклоны в церковном притворе и на дому, раздача милостыни и другие дела, благотворительности. Иногда кающиеся отсылались, для исполнения наложенных на них дел покаяния, в монастыри, где обязаны были совершать, между прочим, и разные монастырские работы. Все это в своей совокупности называлось *епитимией* или малым, неполным церковным отлучением, сущность которого состояла собственно в удалении преступника от принятия таинства евхаристии. Но наряду с малым отлучением оставалось в церковной практике и великое, т. е. анафема. Она по-прежнему назначалась только за самые тяжкие преступления против веры и церкви: за ересь, богохульство, отступничество и пр. Анафема могла стать и пожизненной церковной карой, если виновный оставался упорным и не приходил в раскаяние; в противном случае, когда он искал

воссоединения с церковью и был допускаем к публичному покаянию, великое отлучение обращалось в малое.

В таком виде дисциплина покаяний церковных перешла из Греции к нам в Россию. До времени Петра Великого законодательство светское вовсе не вмешивалось в эту область церковного права. Архиереи могли отлучать от церкви и налагать епитимию на кающихся на свое усмотрение, конечно, сообразуясь с предписаниями церковных правил. Но Петр В. в «Духовном Регламенте» в точности определил и виды церковного отлучения, и преступления, за которые оно должно быть определяемо, и границы архиерейской компетенции в наложении этого наказания. Малое отлучение, по Дух. Регламенту, должно состоять во временном удалении отлученного от участия в общественной молитве, в запрещении ему входить в церковь и причащаться св. таин. Это церковное наказание должно быть налагаемо епархиальным архиереем за «великий и явный грех», например, когда кто бесчинствует в церкви, надолго удаляется от церкви и т. п. Епископ сам лично или через духовника должен увещевать таких бесчинников принести публичное покаяние; если же они не послушаются этих увещеваний, то подвергает их отлучению, без всякой, впрочем, торжественности, написав на «малой хартийке» вину преступника и причину его отлучения. В настоящее время малое отлучение разумеется во всех тех случаях, когда в законах (в Улож. о наказ.) говорится о церковном покаянии, как *наказании* за известные проступки и преступления. В этом смысле церковное покаяние может быть и *самостоятельным* наказанием, когда оно назначается непосредственно епархиальным начальством за преступления и проступки, исключительно ему подсудные, может быть и *дополнением* к уголовным и исправительным наказаниям по приговорам уголовного суда. В том и другом случае *виды* церковного покаяния и *сроки* его продолжения определяются духовным начальством по церковным законам (Улож. о наказ. ст. 58, прим. 1). Но церковная практика со времени Петра Великого не выработала никаких определенных правил о том, каким образом должно быть проходимо церковное покаяние, будет ли оно назначено духовным судом самостоятельно или вследствие приговора, произнесенного уголовным судом на основании такой статьи Уложения о наказаниях, где, наряду с уголовным наказанием, требуется еще предание виновного церковному покаянию. Поэтому нередко случалось, что за известные преступления в одной епархии церковное покаяние проходилось на месте жительства виновного, при приходской церкви, а в другой за то же самое

преступление преданный церковному покаянию подвергался ссылке в монастырь, и нужно сказать, что последнее сделалось почти общим правилом. Между тем такое прохождение епитимии соединялось, конечно, с большими неудобствами и для самих монастырей, и для осужденных на церковное покаяние. Вследствие этого в Св. Синод нередко поступали жалобы, что заключением в монастыри торговые люди и поселяне отрываются от своих обычных занятий, а семейные от семейств, и через то подвергаются большим неудобствам; а иногда и разорению, особенно в местностях мало населенных, например – в Архангельской епархии, где одно прибытие в монастырь и содержание в нем соединено с чрезвычайными издержками. При таких обстоятельствах не достигалась и сама цель покаяния, так как вместо раскаяния возбуждалось только озлобление, а монастыри, в свою очередь, стеснялись помещением кающихся. Вследствие этого Св. Синод циркулярным указом от 11 июля 1851 года предписал епархиальным архиереям: а) войти в подробное рассмотрение *тех* дел по которым люди светского звания, вследствие решения епархиальных начальств или по приговорам уголовных судов, содержатся в монастырях под епитимией, и если, по таком рассмотрении, не представится никаких затруднений, то содержимых в монастырях обратить к покаянию на месте их жительства под надзором духовников; так поступать со всеми епитимийцами, исключая тех которые отсылаются в монастырь на покаяние по особым Высочайшим повелениям; б) на будущее время по делам, по которым следует подвергать церковной епитимии, обращать внимание на положение подсудимых и в монастыри назначать только тогда, когда это окажется необходимым или по свойству самих преступлений, или по доказанной безуспешности исполнения епитимии на месте жительства. После этого указа число лиц светского звания, содержимых в монастырях под епитимией, хотя и стало уменьшаться, однако все еще оставалось довольно значительным. Так, в 1864 году в монастырском заключении содержалось 266 лиц, в 1865 – 212, в 1866 – 193. Если притом принять во внимание еще, что монастырскому заключению, кроме лиц светского звания, подвергаются и лица духовные, которых в монастырях ежегодно содержится во всех епархиях до 1000 человеку, то можно представить, каким тяжким бременем для монастырей должны были служить эти эпитимийцы. Поэтому в 1868 году 18-го марта состоялся новый синодский указ по этому предмету, бесспорно составлявший эпоху в истории нашего уголовного права. В указе сделано точное разграничение таких проступков и преступлений, за которые в уложении о наказаниях прямо определено

заключение в монастырь **,** *и* таких, за которое полагается только *церковное покаяние и отсылка к духовному начальству для вразумления и увещевания.* Число последних, конечно, всегда было значительнее числа первых; между тем по сведениям, какие имелись в Св. Синоде, оказалось, что большая часть епитимийцев содержалась в монастырях за такие преступления, за которые в законах налагается вообще церковное покаяние и назидание через духовников. Таким образом, например, из общего числа 212 человек, содержавшихся в монастырях в 1865 году, только 63 человека оказались заключенными по точному смыслу подлежащих статей Улож. о наказ. остальные же (за исключением 15, которые содержались в монастырях по особым Высочайшим повелениям, и 2 человека – за неисполнение духовной епитимии на месте жительства), всего 132 человека, содержались за такие преступления и проступки, за которые по законам такого наказания вовсе не полагается. На основании этих данных Св. Синод в процитированном указе постановил, во 1-х, немедленно освободить из монастырского заключения всех тех лиц, которые содержались здесь не по особым Высочайшим повелениям и не по точному смыслу статей 138, 1549, 1585, 1593, 1594, 1597; во 2-х, чтобы впредь были подвергаемы содержанию в монастырях те только лица светского звания, о заключении которых состоится Высочайшее повеление или приговор уголовного суда (согласно статьям, сейчас перечисленным). Затем, все лица светского звания, подлежащие только церковному покаянию вообще, должны будут проходить это покаяние на местах их жительства под надзором своих духовников, и только когда дознано будет, что епитимия, проходимая на месте, не ведет к цели нравственного исправления епитимийцев, отсылать их в монастырь на основании указа 1861 года. В таком виде, по нашим церковным и гражданским законам, практикуется у нас тот вид церковного наказания, который принято называть *малым* отлучением.

Перейдем теперь к крайнему церковному наказанию – *великому отлучению,* иначе анафеме. Оно состоит в совершенном отсечении преступного члена церкви от ее тела, так что он для верующих становится, по словам Христа, тем же, что язычник и мытарь (Матф. 18: 17). Оригинально определяет анафему Духовный Регламент Петра Великого: «через анафему, сказано в Регламенте, человек делается подобно убиенному (т. е. анафема есть то же, что политическая смерть), а отлучением или запрещением (т. е. малым) подобен есть взятому под арест». По собственным правилам церкви, анафеме, как крайнему духовному наказанию, подлежат все упорные в своих мнениях

еретики и все те преступники против церкви и закона Божия, в отношении к которым уже не может иметь места епитимия, как средство исправления (Петра алекс. 4). Отсюда необходимо следует, что великое отлучение от церкви может быть произнесено на преступного члена церковного общества только по решительном дознании о его нераскаянности. Это условие правильного отлучения предписано уже Самим Христом. Древние каноны требуют, чтобы анафеме предшествовало троекратное увещание преступника (monitio evangelica). Тоже предписывает и наш Духовный Регламент. Определяя анафему, как крайнее церковное наказание всем тем, кто явно хулит имя Божие, св. писание, церковь святую, ее таинства, или совершает другое публичное преступление против закона Божия. Духовный Регламент подробно описывает и весь обряд наложения анафемы. Сначала епархиальный архиерей должен послать к лицу, достойному анафемы, его духовника, чтобы он наедине уговорил его исправиться; если же это не поведет ни к чему, архиерей должен позвать виновного к себе и повторить ему лично увещание; в случае, если виновный не пойдет на этот зов, к нему отправляются нисколько духовных и светских особ, преимущественно таких, которые связаны с ним узами родства или дружбы; безуспешность этой меры ведет к оглашению в церкви имени преступника и его вины. Это оглашение производится через протодиакона и сопровождается просьбой от священнослужителей, чтобы все друзья и родственники преступника употребили меры к тому, чтобы склонить его к раскаянию. Если и это не поведет к цели, то епископ обо всем доносит Синоду и, получив от него дозволение, произносит уже анафему, которая должна быть объявлена по всей епархии и вообще должна быть приведена в общую известность, чтобы отлученный нигде не был принимаем в церковь и к нему не приходило бы духовенство с требами и молитвами. Впрочем, изложенные предписания Духовного Регламента практиковались у нас не столько против церковных, сколько против политических преступников, и притом не только против живых, но и умерших. Анафеме предавались, например, Гришка Отрепьев, Стенька Разин, Мазепа и др.

В сфере чисто церковного или канонического права отлучение от церкви сопровождается: а) потерей всех прав, принадлежащих члену церкви; поэтому умершие в состоянии отлучения от церкви лишаются права на церковное погребение (Номок. при Треб. прав. 77). Однако и подвергшемуся анафеме должны быть отверзты двери церковного покаяния, через которое он снова может войти в общение с церковью: ибо Христос пришел спасать не праведников, а грешников (ап.

пр. 52). б) Кто раз подвергался великому отлучению, тот уже навсегда лишается правоспособности к получению церковно-иерархического сана, хотя бы потом, после публичного покаяния, снова был принят в церковное общество. в) Отлученные от церкви не могут быть восприемниками детей от купели крещения и не могут вступать в брак, пока находятся вне общения с церковью. Гражданские последствия отлучения от церкви, конечно, могут иметь место только там, где их допускает светское законодательство. Известно, что в средние века анафема влекла за собой так называемую политическую смерть, и все подвергавшиеся анафеме, именно еретики, подвергались смертной казни, преимущественно через сожжение. В настоящее время во всех европейских государствах отлучение от церкви большей частью не сопровождается никакими гражданскими и политическими невыгодными последствиями. У нас, по законодательству Петра Великого, подвергшиеся малому отлучению трактовались, как ошельмованные, а великому – как понесшие политическую смерть. Но в Своде законов об анафеме и ее последствиях не содержится никаких постановлений. Что касается до малого отлучения, то в действующем законодательстве можно указать только следующие случаи, когда это отлучение является с невыгодными юридическими последствиями: 1) отлученные не могут быть поверенными по делам (уст. гражд. суд. ст. 45, п. 6); 2) не допускаются к свидетельству под присягой (уст. гражд. суд. 83, п. 6 и устав угол, судопр. 95 и 706).

§ 129. Церковные наказания для лиц духовных

В системе церковных наказаний существует особый разряд карательных мер, специально назначенных для лиц духовных, виновных как в нарушении особенных правил, определяющих их служебные обязанности, так и в преступлениях общего характера. Церковное наказание прежде всего поражает в клирике его особенные права и преимущества. Что для мирян есть малое отлучение, т. е. временное удаление от св. таин, то для духовных – запрещение священнослужения и удаление от должности, а совершенному отлучению мирян от церкви соответствует лишение священного сана. Как с первым наказанием древние каноны не соединяют низведения клирика в разряд кающихся, так и последнее не сопровождается совершенным отлучением от церкви, ибо в том и другом случае заключалось бы два наказания за одно и тоже преступление (апост. пр. 25). Таким образом, пока лицо духовное остается в своем сане, до тех пор, по церковным канонам, оно не может подвергнуться церковному наказанию, назначенному для мирян. Впрочем, в тех же древних канонах допускаются и два исключения из правила: «не отмстиши: дважды за едино», именно – клирик не только извергается из сана, но и отлучается от церковного общения с мирянами: а) за получение сана куплей, «по мзде» (ап. пр. 29) и б) за получение сана вымогательством мирских властей (ап. пр. 30).

Степени наказания духовных лиц в древних канонах определяются в таком порядке:

1) *Запрещение священнослужения.* По древним канонам, это наказание может состоять или в запрещении всех священнодействий, на которые управомочен клирик по своему сану, или в запрещении только некоторых. Так никейский, 1 вселенский собор запретил в некоторых местностях епископам, обратившимся из раскола, совершать только так называемые pontificalia, т, е. священнодействия, исключительно принадлежащие только епископскому сану (рукоположение, освящение церквей и пр.), но дозволил им совершение пресвитерских (священнодействий (прав. 8; ср. Вас. В. Пр. 27 неокес. 9). По русским церковным законам, запрещение священнослужения может быть или с отрешением от места и должности низведением священников и диаконов на должность причетников, или без отрешения от места и должности, но с возложением епитимии в монастыре или при своей приходской церкви (Уст. Дух. Конс. ст. 176, п. 3, 4). Если срок запрещения не определен в

законе, то оно, очевидно, имеет характер исправительной меры, действие которой прекращается, как скоро виновный признан будет исправившимся. Но иногда срок запрещения прямо указан в законе, и в таком случае оно получает характер виндикативного наказания, т. е. наказания в собственном смысле этого слова. Так, за венчание лиц, не достигших брачного совершеннолетия, священнослужители и причетники наказываются отсылкой в монастырь: священники на половину того времени, сколько недоставало брачившимся до совершеннолетия, а диакон и причетник на половину того времени, на сколько послан священник. А если до совершеннолетия недоставало более года, то священник отрешается от места и низводится на причетническое по тому же расчету времени (Уст. Дух. Кон. 188). В некоторых случаях запрещению священнослужения подвергаются клирики не в смысле наказания, а в виде провизорной меры, именно, если духовное лицо оговаривается в каком-нибудь проступке или преступлении, то ему запрещается священнослужение, хотя бы противозаконное деяние и не было доказано, и обвиняемый мог быть оправдан (Сад. 14; Карф. 28 и 147). Это запрещение предписывается древними канонами в видах устранения соблазна, каким сопровождалось бы для народа служение лица, находящегося под сильным подозрением. То же правило удержано и в нашем Уставе Дух. Консистории, где 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 печься, чтобы обвиняемые в известных преступлениях против благоповедения не приступали к служению алтарю Господню, как скоро есть уже достаточная причина предусматривать, что они обвиняются справедливо» (ст. 159). Само собой, что запрещение может простираться на клириков всех степеней, следовательно, и на самих архиереев. Как наказание исправительное, запрещение священнослужения налагается за неважные сравнительно преступления духовных лиц против должности, благочиния и благоповедения, а также и за нанесение кому-нибудь обид словом или действием.

2) Крайнее каноническое наказание для духовных лиц состоит в лишении сана или в низложении со степени *(* καθαίρεσις, depositio). По своему каноническому значению это наказание равняется великому отлучению мирян от церкви. В древних канонах оно определяется как за преступления против правил священнослужения (ап. пр. 39 и др.), так и за

те общие преступления, за которые миряне подвергаются отлучению от церкви. По действующим у нас церковным законам лишение духовного сана может быть двоякое: или с исключением из духовного ведомства, или с оставлением в нем (Уст. Дух. Конс. ст. 176, п. 1 и 2). Духовные лица лишаются своего сана и вместе исключаются из церковного ведомства в случаях совершения ими уголовного преступления, за которое в Уложении о наказаниях определено лишение всех прав состояния. Если же священнослужители лишаются сана по суду своего начальства за преступления чисто канонические, то они оставляются еще в церковном ведомстве и определяются на низшие должности: причетников при церквях или послушников при монастырях (ст. 177, примеч.). Вдовые из них могут быть постригаемы и в монахи, но без возвращения им духовного сана (ст. 176, п. 2, прим. 2). Если священнослужитель, присужденный к лишению сана за каноническое преступление, имеет орден или другой знак отличия, установленный для духовенства и жалуемый с Высочайшего соизволения, то о снятии с него знака епархиальный суд представляет Св. Синоду для испрошения Высочайшего разрешения (там же, примеч. 3).

Кроме указанных двух видов наказания, определяемых клирикам в древних канонах и в нашем уставе Духов. Консисторий, этот последний знает еще следующие меры взыскания и исправления, применяемые к лицам духовного звания: 1) временное испытание в архиерейских домах и монастырях, т. е. епитимия без запрещения священнослужения, причем половина доходов, какие получал бы. священнослужитель, находясь на месте, выдается ему и его семейству, а другая половина идет в пользу исправляющего его должность постороннего священника; 2) отрешение от места, – наказание гораздо более тяжелое, чем временное запрещение священнослужения, хотя бы и с удалением на эпитимию в монастырь или архиерейский дом, так как оно хотя и не соединяется с запрещением священнослужения, но лишает всяких определенных средств к существованию, за исключением случайной возможности совершать священнодействия в качестве викарного священника, т. е. вольнонаемного по приглашению того или другого приходского священнослужителя; 3) исключение за штат, т. е. то же самое отрешение от должности, без запрещения священнослужения, но примененное к престарелым только лицам (свыше 60 лет); 4) усиление надзора через благочинных; 5) пеня и денежное взыскание, – наказание, практикуемое в особенности за неисправное ведение церковных документов (метрических книг, обыскных книг, исповедных росписей); 6) земные поклоны в церкви; 7) строгий или простой выговор и 8) замечание (Уст. Дух. Конс. 176 пункты 4–12).

3. Церковное судоустройство и судопроизводство

§ 130. Инстанции церковного суда

Каноническому праву совершенно чужд принцип отделения суда от администрации. Органы того и другой – одни и те же. Таким образом судебная власть в каждой епархии, по канонам, сосредотачивается в лице ее правителя, т. е. епископа (Апост. пр. 32; 1 всел. 5 и др.). Впрочем, епископ по тем же канонам, есть судья не единоличный: он обязан руководствоваться в своей судебной деятельности советом своего пресвитерия, т. е. старших священников кафедрального города. Так изображается составе епископского суда в известных уже нам Апостольских Постановлениях (кн. 2. гл. 48). На решения этого суда каноны допускают апелляцию к областному или митрополичьему собору (халкид. пр. 9; сард. 14 и др.). Но собор не есть только апелляционная инстанция, а и первая – для суда по жалобам клириков и мирян на своего епископа или же по жалобе одного епископа на другого (апост. 74; 1 всел. 5; 2 всел. 6 и др.). Отсюда апелляция идет по канонам к совершенному или полному собору, представляющему всю иерархию данной автокефальной церкви (антиох. 15; халк. 9 и др.). Русская церковь с самого начала знала только две инстанции и церковного управления, и церковного суда: епархиальных архиереев и митрополита (впоследствии патриарха) с собором. Последняя инстанция представляется теперь Св. Синодом. Епархиальный суд, по действующему праву, окончательно решает: 1) дела о духовных лицах, обвиняемых в таких проступках и преступлениях, за которые они подвергаются только исправительным или дисциплинарным наказаниям (Уст. Дух. Конс. ст. 174); 2) два вида бракоразводных дел, а именно: о разводе по осуждению одного из супругов к наказанию, влекущему за собой лишение всех прав состояния (ст. 229), и о разводе по безвестному отсутствию крестьян или мещан, а также о расторжении браков жен нижних чинов, пропавших на войне без вести или взятых в плен неприятелем (ст. 231 и 235). Решения епархиального суда по всем прочим бракоразводным делам восходят на предварительную ревизию и утверждение Св. Синода.

§ 131. Производство в духовном суде; общие замечания

Производство в епархиальном суде бывает неодинаково, смотря по званию подсудимых и существу самих дел. Дела о проступках и преступлениях *духовных лиц* против должности, благочиния и благоповедения могут начинаться: по сообщениям присутственных мест или должностных лиц, по донесениям благочинных или членов причта, по прошению прихожан, по жалобам лиц духовных или светских, по замечаниям в клировых ведомостях (т. е. в послужных списках духовных лиц), по сведениям, могущим дойти до епархиального архиерея, и наконец – по собственному признанию виновных (ст. 153). Смотря по существу и способу обвинения, суд над духовным лицом может быть непосредственно архиерейский, или же консисторский. Архиерей судит без участия консистории маловажные проступки духовных лиц, исправляемые нравственными внушениями и неудобоподвергаемые гласности и формальному суду, вообще – проступки, не соединенные с явным вредом и соблазном, и, наконец, жалобы, приносимые именно с тем, чтобы обвиняемый подвергся негласному внушению или наказанию. В таких случаях архиерей может ограничиться или словесным замечанием обвиняемому, или наложением ему епитимии. Ни то, ни другое не вносится в формулярные списки (ст. 155). Формальный суд производится исключительно следственным порядком. Назначение духовного следователя зависит от епархиального архиерея, усмотрению которого предоставляется также и принятие провизорной меры против обвиняемого – запрещение ему священнодействия до окончания следствия и суда (ст. 158, 159). Подсудимым и прикосновенным к делу лицам предоставляется произведенное на месте исследование прочитывать, подписывать по листам и в подписи объяснять, довольны ли они следствием, и если недовольны, то почему (ст. 161). Консистория, получив следствие, рассматривает его с формальной и материальной стороны, т. е. произведено ли оно согласно с установленными формами и правилами, вполне ли обнимает и объясняет дело, и, если от подсудимых или прикосновенных к делу лиц сделаны в подписи возражения против полноты или правильности следствия, приняты ли эти возражения во внимание. Если окажутся какие-либо недостатки, то консистория предписывает дополнить следствие прежним производителям или другим (ст. 162). Кроме того, консистория или сама непосредственно, или через следователей, производит дополнительный допрос подсудимых и в том

случае, если их показания при первоначальном допросе представляются почему-либо неполными и неудовлетворительными (ст. 168). На медленность или неправильность действий следователей или консистории подсудимые могут приносить жалобы епархиальному архиерею, а в случае неудовлетворения от него – и самому Св. Синоду (ст. 167). Если священнослужители решением епархиального начальства присуждаются к лишению сана, а причетники исключаются из духовного ведомства, то тем и другим дается семидневный срок для объявления удовольствия или неудовольствия на таковые решения. Если подсудимый объявит удовольствие или не объявит неудовольствия в указанный срок, или же, объявив своевременно неудовольствие, не подает в течении месяца апелляционного отзыва, – решение приводится в исполнение и о нем доносится Св. Синоду к сведению, если подсудимый – священнослужитель. В случае же подачи в узаконенный срок апелляционного отзыва, исполнение решения останавливается, и все дело, вместе с отзывом, представляется на ревизию Св. Синоду (ст. 172).

Производство в духовных судах по проступкам и преступлениям мирян, подсудных церкви, ничем не отличается от производства по делам о лицах духовных. Но необходимо со всей подробностью рассмотреть *производство по делам брачным.* Дела эти троякого рода: 1) бракоразводный, 2) о признании браков незаконными и недействительными или, что тоже, об отмене браков и 3) об удостоверении действительности события брака и о рождении от законного брака.

§ 132. Дела бракоразводные

Производство дел этого рода не одинаково, смотря по различию поводов, по каким дела эти начинаются. Дела о разводе по прелюбодеянию и неспособности к брачному сожитию одного из супругов производятся следующим порядком. По получении просьбы о разводе, епархиальное начальство сначала поручает доверенным духовным лицам сделать увещание супругам, чтобы они прекратили несогласие христианским примирением и оставались бы в брачном союзе (Уст. Дух. Конс. ст. 240). Когда увещания не достигнут своей цели, открывается формальное производство. Стороны должны явиться на суд лично; поверенные же допускаются не иначе, как по болезни истца или ответчика, засвидетельствованной врачебным отделением Губернского Правления, за отсутствием по службе или в других заслуживающих уважения обстоятельствах, и то не иначе, как по особому определению епархиального начальства (241).

Само судопроизводство по делам о разводе *по прелюбодеянию* начинается выдачей ответчику засвидетельствованной копии с искового прошения и назначением срока явки сторон в консисторию для судоговорения. Состязательные речи истца и ответчика записываются в особую тетрадь и подписываются ими или, по доверию их, другими, если они сами неграмотны (ст. 240). При этом представляются документы, если они есть, служащие доказательствами для показаний сторон, и выслушиваются свидетели. Свидетели, находящиеся в том месте, где производится дело, допрашиваются в консистории под присягой, лица гражданского ведомства – при гражданском депутате. Отсутствующее свидетели допрашиваются на месте жительства: духовные лица – в духовных консисториях, светская – полицией, по вопросным пунктам, посланным консисторией, производящей дело. Свидетели могут быть отводимы, если причина отвода консисторией будет признана уважительной. Значение доказательств определяется так: *"главными* доказательствами преступления должны быть признаны: а) показания двух или трех свидетелей очевидцев и б) прижитие детей вне законного брака, доказанное метрическими актами и доводами о незаконной связи с посторонним лицом. Затем, все прочие доказательства, как: письма, обнаруживающая преступную связь ответчика, показания свидетелей, не бывших очевидцами преступления, но знающих о нем, по достоверным сведениям, или по слухам, показания обыскных людей о развратной жизни

ответчика и другие – тогда только могут иметь свою силу, когда соединяются с одним из главных доказательств, или же в своей совокупности обнаруживают преступление» (от. 249). «Собственное признание ответчика в нарушении святости брака прелюбодеянием не принимается в уважение, если оно не согласуется с обстоятельствами дела и не сопровождается доказательствами» (ст. 250). По окончании судоговорения составляется записка из дела и предлагается для рукоприкладства сторонам. Затем следует постановление решения, которое объявляется обеим сторонам (ст. 252, 254). Недовольная решением сторона имеет право в течение двух месяцев апеллировать в Синод (256). Но и независимо от апелляции все постановления консистории о расторжении браков по прелюбодеянию и неспособности поступают на ревизию Синода (ст. 237 и 256).

Недостатки описанного бракоразводного процесса, так сказать, бьют в глаза. 1) Он крайне стеснителен для тяжущихся вследствие почти совершенного устранения представительства. Требование личной явки супругов объясняется необходимостью их увещания к примирению, но само увещание при таких обстоятельствах едва ли может достигать и в действительности никогда не достигает своей цели. Во всяком случае оно могло бы производиться и на месте жительства супругов через их духовных отцов. 2) Он не достигает целей правосудия в силу строго формального характера доказательств, в особенности – что касается до прелюбодеяния. Очевидно, что все так называемые «неглавные» доказательства (письма супругов, показания свидетелей-неочевидцев и проч.), если они имеют силу только тогда, когда соединяются с одним из главных, или, когда «в своей совокупности обнаруживают преступление», в первом случае излишни (ибо главное доказательство само решает дело), а во втором – представляются делом почти невозможным, так как «совокупность» их может представиться лишь в чрезвычайно редких случаях. Остаются, следовательно, а) свидетели-очевидцы того факта, который всего менее предполагает возможность очевидного свидетельства о нем, и б) прижитие незаконных детей, доказанное метрическими книгами и доводами о незаконной связи. Но кто из супругов назовет себя в метриках отцом или матерью незаконнорожденного ребенка и какие доводы о «незаконной связи» могут иметь успех при формальной теории доказательств? Результаты этой системы доказательств по отношению к самому суду – следующие: а) пассивность его роли и безучастное отношение к делу, ибо судьями, решителями дела, являются, собственно говоря, свидетели-очевидцы; б)

насилие над совестью судей, обязанных этой формальной правдой нередко сознательно постановлять решения материально несправедливые, что влечет за собой в) упадок авторитета духовного суда. По отношению к сторонам печальные последствия этой теории доказательств сказываются в крайней трудности, почти невозможности ведения подобных процессов, а это, как показывает жизнь и практика, обыкновенно ведет к подкупам «свидетелей-очевидцев», к ложной присяге последних, а нередко и к худшему – к посягательству на жизнь ненавистного супруга.

Производство дел о расторжении браков *по неспособности одного из супругов к брачному сожитию* представляет следующие особенности сравнительно с производством таких же дел по прелюбодеянию: а) иск о расторжении брака по неспособности одного из супругов к брачному сожитию может быть начат только через 3 года по заключении брака (т. 10. ч. 1 ст. 48 и Уст. Дух. Консист. ст. 242); б) неспособность одного из супругов к брачному сожитию, как основание иска о расторжении брака, должна быть природная и во всяком случае добрачная, а не начавшаяся уже по вступлении в брак (10 т. ч. 1 ст. 49; Уст. Дух. Консист. 243); в) доказательством такой неспособности признается формальный акт освидетельствования неспособного супруга, по требованию духовного суда, в присутствии врачебного отделения губернского правления, кото-которое об оказавшемся по освидетельствовании сообщает консистории (Уст. Дух. Кон. ст. 244).

Дела о расторжении брака *по безвестному отсутствию одного из супругов* начинаются подачей оставленным супругом в местную консисторию искового прошения, в котором должно быть означено: 1) где, со времени совершения брака, проживали, постоянно или временно, супруги, совместно или раздельно; 2) когда и где в последний раз супруги виделись и при каких обстоятельствах началось отсутствие безвестного супруга, когда и откуда получены о нем последние сведения; 3) есть ли у обоих супругов какое-либо недвижимое имущество, какое именно и где; 4) к какому состоянию принадлежат оба супруга, какие были занятия или служба отсутствующего супруга, состоят ли в живых родители обоих супругов и где проживают; есть ли у супругов другие родственники, где они проживают и имеют ли недвижимое имение. Если чего проситель не может означить по неведению, то должен упомянуть о том в прошении. Без этого упоминания, в случае какого-нибудь недостатка в показаниях просителя, производство по прошению приостанавливается, и проситель приглашается в назначенный срок, не свыше шестимесячного, доставить в консисторию недостающие показания письменно или заявить их устно; к

прошению непременно должна быть приложена выпись из метрической книги о совершении брака в такой-то церкви и в таком-то году. Кроме того, проситель может представить всякие письменные доказательства, удостоверяющие безвестное отсутствие супруга не менее пяти лет. По такому прошению консистория рассылает повестки через полицейские правления к родителям и родственникам супругов и к другим лицам, которые могут дать сведения об отсутствующем супруге, обстоятельствах его отлучки и о дальнейшей судьбе его и которые, по этим повесткам, обязаны дать консистории требуемые сведения. С тем вместе, по распоряжению консистории, печатается в Церковных Ведомостях, издаваемых при Св. Синоде и получаемых во всех приходах империи, объявление о предъявленном иске. Силой этого объявления все места и лица, могущие иметь сведения об отсутствующем супруге, обязываются немедленно доставить их в консисторию. С получением достоверного известия о месте пребывания отсутствующего супруга, или за смертью одного из них, дело прекращается. А если по истечении *года* со времени напечатания объявления такого известия не будет доставлено, то консистория, по ходатайству просителя, приступает к рассмотрению обстоятельств дела и, если не окажется в нем ничего сомнительного, полагает решение о расторжении брака и о дозволении просителю вступить в новый брак. Это решение представляется на утверждение Св. Синода, если дело идет о браке лиц, принадлежащих не к мещанскому или крестьянскому сословию (Выс. утвержд. прав. 14 Янв. 1895 г.). Женам нижних воинских чинов, бежавших со службы, пропавших на войне без вести и взятых в плен дозволяется просить о расторжении брака по истечении *пяти* лет со времени бегства, плена и вообще исчезновения их мужей. При просьбах о разводе солдатские жены представляют в консисторию свидетельства подлежащих полицейских управлений тех мест, откуда мужья их поступили на службу, о времени, когда они совершили побег, взяты в плен или пропали без вести, и о том, что эти лица остаются не разысканными. Эти свидетельства выдаются на основании сведений, доставляемых полицейским управлениям командирами отдельных частей войск (т. 10 ч. 1 ст. 56).

Все бракоразводные дела вчиняются в тех епархиях, в которых супруги имеют *постоянное место жительства* (Уст. Дух. Конс. ст. 224), при определении которого принимаются в уважение: а) место службы данного лица; б) место, где оно приписано к какому-либо сословию и в) всегдашнее жительство. Кроме перемен по службе переезды из одной губернии в другую, по расположению имений или по другими подобными

причинами, не дают права на перенесение дела из той консисторы, где оно начато, в консисторию другой епархии (примеч. к указ. статье).

§ 133. Дела о признании браков незаконными и недействительными

Производство дел о признании браков незаконными и недействительными представляет, сравнительно с бракоразводными процессом, следующие особенности: 1) Дела эти производятся в тех епархиях, *в которых совершены были подлежащие суду браки* (а не на месте жительства супругов); если же брак совершен за границей, то дело о нем производится всегда в С.-Петербургской духовной консистории (потому что все церкви и причты при них в заграничных посольствах считаются принадлежащими к петербургской епархии). 2) Дела эти суть смешанной или двоякой подсудности: светской и духовной (а не исключительно духовной). Одни из них, по действующим у нас законам, начинаются в уголовном суде и потом передаются в суд духовный, другие следуют обратному порядку. К первой категории относятся: а) дела о браках, заключенных по насилию, обману или в сумасшествии одного или обоих супругов (Уст. Дух. Конс. ст. 208; Уст. уголов. судопр. ст. 1012); уголовный суд, решив вопрос о насилии или обмане, имевшем место при заключении данного брака, сообщает свой приговор духовному суду как для решения вопроса о действительности или недействительности брака, так и для определения ответственности духовных лиц, совершивших бракосочетание; б) дела о многобрачии, т. е. о вступлении в брак лиц, уже состоящих в браке. Виновные в этом предаются уголовному суду не прежде, как по истребовании от духовного суда, точных сведений о совершении брака при существовании уже другого (Уст. угол. суд. ст. 1013). Затем, после постановления приговора уголовным судом, духовный суд решает вопрос о назначении епитимии виновным в двоебрачии и о наказании духовных лиц, венчавших этот брак. Решения епархиального суда, дозволяющие лицу, *невинно* вступившему в брак с лицом уже состоявшим в браке, вступить в новое законное супружество представляются на усмотрение Св. Синода (Уст. Дух. Конс. ст. 215). Ко второй категории дел, подлежащих сначала духовному, а потом уголовному суду, принадлежат дела о всех прочих видах незаконных и недействительных браков, именно – дела о вступлении в брак в недозволенных степенях родства или свойства, о воспрещенном браке христиан с нехристианами, о вступлении в брак прежде или позднее определенного законами возраста, о четвертом браке православных и о браках таких лиц духовного звания, коим церковными законами

запрещено вступать в брачный союз, если виновными употреблен был для этого обман или подлог (Уст. угол. суд. ст. 1014 и 1015). Само собой, что тот и другой суд в производстве этих дел следует своим процессуальным уставам: в уголовном суде дела ведутся обвинительным порядком, а в духовном – следственным. Замечательную особенность представляет производство в духовных судах по делам о браках, заключенных до наступления *церковного* брачного совершеннолетия (15 л. для жениха, 13 – для невесты): дела эти могут быть вчиняемы только тем из супругов, который вступил в брак во время этого несовершеннолетия. Это допускается лишь до времени достижения тем лицом гражданского брачного совершеннолетия (16 –18 лет) и лишь в том случае, если брак не имел последствием беременности жены (Уст. Дух. Конс. ст. 209).

§ 134. Дела об удостоверении события брака и о рождении от законного брака

На первый взгляд может показаться и действительно многим кажется, что это вовсе не судебные дела, а простые справки в церковных книгах. Но на самом деле оказывается не так. Дела эти далеко не всегда решаются только простой справкой; напротив, по ним часто возникает формальный процесс, возникает дело в точном смысле слова судебное. Когда, например, предъявляются возражения против документов, удостоверяющих о действительности события браков и о рождении от законного брака или, когда доказывается, что данный брак, как незаконный, не может быть признан действительным – то в этих случаях, конечно, по необходимости возникает судебное расследование дела, ведущее к решению его судебным порядком. Дела эти, по Уст. Дух. Конс. производятся в тех епархиях, где, по представленным актам или данным показаниям, совершены были браки или где родились лица, о рождении которых производится дело. Епархиальное начальство входит в рассмотрение дел о действительности события браков: 1) по требованиям присутственными местами справок к производящимся у них делам этого рода в случае сомнений; 2) вследствие частных прошений, когда для засвидетельствования о рождении от законного брака, не внесенном в метрические книги, нужно удостоверение о событии брака родителей, и 3) по просьбам частных лиц о выдаче свидетельства о событии их собственного брака. Главное доказательство события брака есть показание его в метрических книгах; если же брак в этих книгах не записан, то его событие доказывается обыскной книгой, исповедными росписями и другими документами, если из них видно, что именуемые супругами официально признавались таковыми и бесспорно пользовались в течение многих лет гражданскими правами и преимуществами, зависящими от законного супружества и, наконец, следствием. Следствие должно заключать в себе показание причта, который венчал брак, показание бывших при браке свидетелей и вообще лиц, знающих о достоверности совершения брака. Кроме священнослужителей, супругов и их родителей все остальные лица дают свои показания о совершении такого брака *под присягой.* Свое заключение, основанное на этих данных, епархиальное начальство сообщает тем присутственным местам, по отношению которых производилось это дело. Если дело началось по просьбе частных заинтересованных лиц, а не по требованию

из присутственных мест, то епархиальное начальство выдает просителям свидетельство о тех браках, событие которых признает несомненным; в противном случае отказывает просителю. Таким же порядком производятся дела об удостоверении о рождении от законного брака, если это рождение или брак родителей лица, о котором идет дело, в метрических книгах не записан или если запись о том или другом возбуждает сомнение. Если родителей нет в живых, то сверх показаний от причта, совершавшего крещение такого лица, и бывших при обряде свидетелей, обращается внимание на все относящиеся к данному лицу документы, из которых можно было бы видеть, как признавались его родители: законными супругами или состоящими в связи внебрачной, и как рождение этого лица признаваемо было при жизни родителей, и не было ли еще тогда спора о его законности (Уст. Дух. Конс. ст. 263–269). Но по частным доносам о незаконности рождения консистория не входит ни в какое делопроизводство (ст. 275).

3. Имущественное право церкви

§ 135. История имущественной правоспособности церкви

Как внешнее учреждение, поставленное в обыкновенные условия жизни, церковь имеет нужду в вещественных средствах для достижения своих целей. Так, для публичного совершения богослужения необходимы особые здания и вещи, которые раз быв употреблении по своему назначению, естественно приобретают особенный священный характер и становятся, как res sacrae, исключительно церковными, изъятыми из обыкновенного гражданского оборота. Далее, в церкви существует jure divino особое состояние лиц, служащих исключительно целям церкви, значит – поставленных в необходимость получать средства своего существования от самой церкви, что и выражено в словах Ап. Павла: «служащие алтарю от алтаря и питаются». Таким образом, право церкви на приобретение имущества дано ей с самим бытием и, следовательно, есть право безусловно необходимое. Словом, церковь потому же имеет имущественную правоспособность, почему и каждое физическое лицо в смысле субъекта прав, т. е. в силу внутренней необходимости.

Но чтобы естественное право церкви на приобретение имуществ в собственность облеклось во все обыкновенные формы частного или гражданского права, для этого необходимо, чтобы государство, в сфере деятельности которого находятся все материальные блага, признало церковь субъектом прав, т. е. *юридическим лицом*. В противном случае церковь может владеть имуществами только *фактически*, без всяких средств защиты против возможных вторжений третьих лиц в сферу ее имущественных прав. Так и было в римской империи в первые три столетия церковной истории, когда христианские общины относились к разряду запрещенных союзов (collegia illicita) и когда каждое гонение на христиан обыкновенно начиналось разграблением или конфискацией церковных имуществ. Но уже Константин Великий признал за церковью право приобретения в собственность имуществ всякого рода и всеми законными способами. Прежде всего, церкви предоставлено было самое широкое право приобретения имуществ по завещанию: всякое завещание, в котором наследником был назван Христос или ангел, или какой-нибудь святой, признано было *действительным* – в том смысле, что завещанное имущество должно перейти в собственность местной церкви, к которой принадлежал завещатель. Епископам предоставлено было право и даже вменено в обязанность блюсти за точным исполнением всех таких

завещаний. Равными образом все legata ad piam causam, т. е. отказы для религиозных или церковно-благотворительных целей, признаны собственностью церкви: тестаментарные наследники обязаны были в месячный срок доносить об этих легатах епископу, иначе должны были выдать церкви и все плоды, полученные с отказанного имущества, а в случае дальнейшего промедления обязаны были уплатить легат вдвойне. Кроме того, все legata ad piam causam освобождены были от вычета четвертой части отказа (quarta Falcidia) в пользу наследников. В германских средневековых государствах церковь, как правоспособный субъект, получила ещё большие привилегии, и это естественно повело к чрезвычайному обогащению церковных установлений разного рода имуществами. Но уже в 13 столетии между германскими юристами и политиками установилось воззрение, что имущества, приобретаемые церковью, переходят в «мертвую руку» (manus mortua), т. е. совершенно изымаются из гражданского оборота, что естественно сопровождалось невыгодными последствиями для общей экономической жизни. В силу этого воззрения многие правительства стали издавать так называемые *амортизационные* законы, т. е. такие, которыми ограничивалось приобретение *недвижимых* имуществ «мертвой рукой» церкви, именно – определялся размер отказов в пользу церковных установлений, и укрепление земель за церквями обусловлено согласием правительства. С 16 в. (с эпохи реформации) такие законы приняты были в кодексах почти всех западно-европейских государств. Но в новейшие времена, благодаря социальным переворотам 1848 года, законы эти в большей части европейских государств отменены, и церкви снова открыты все обыкновенные способы приобретения всякого рода имуществ, в том числе и недвижимостей. Впрочем, теперь государствам уже нечего опасаться чрезмерного скопления богатств в мертвой руке церкви: времена переменились, и рука самого общества сделалась *мертвой* для церкви.

Что касается русской церкви, то она до половины 16 в. пользовалась самым безграничным правом приобретения имуществ всякого рода. Но уже царь Иван IV постановил, чтобы церкви и монастыри никаким способом не приобретали себе земель без дозволения государя. Тот же царь соборным определением 15 января 1580 года окончательно запретил архиереям и монастырям так или иначе увеличивать свои поземельные владения, и это определение подтверждено было при Федоре Иоанновиче в 1584 году. С 1764 года, когда все церковные и монастырские земли были отобраны в казну, за церковными установлениями оставлено было право приобретать в собственность только ненаселенные недвижимые

имущества, и то не иначе, как с особого каждый раз Высочайшего разрешения (т. 9 ст. 386, 398). Но в праве приобретения движимых имуществ и капиталов церковь у нас ничем не ограничена. Некоторые церковные установления, именно – архиерейские дома и монастыри, имеют еще право законного наследования: первые – в различных священных вещах, оставшихся после архиерея, хотя бы вещи эти были построены на его собственное иждивение, так же во всем выморочном имуществе архиерея, если он не оставил духовного завещания (9 т. ст. 395), а монастыри в остающихся после монастырских властей вещах ризничных, в выморочном имуществе этих властей, во всем движимом имуществе простых монахов, наконец, – в строениях, возведенных внутри монастыря монахами и вкладчиками светского звания на свои средства (т. 9 ст. 393).

§ 136. Субъект права собственности на церковные имущества

В источниках канонического права мы не находим ответа на общий теоретический вопрос: кому в церкви принадлежит право собственности на отдельные имущественные массы, служащие одной общей цели – религиозной и потому отличные от всяких других имуществ? В продолжение средних веков вопрос этот не мог и возникнуть, так как в те времена никто не сомневался, что все, раз назначенное для церковной цели, должно навсегда быть церковным имуществом, т. е. таким, которое подлежит особенным определениям церковного или канонического права, а не гражданского. Только с 16 века, когда католическая церковь, вследствие реформации, лишилась столь многих недвижимых имуществ, вопрос этот получил высокое практическое значение и породил обширную литературу, в которой он разрешается в двух главных направлениях. Одни, желая юридически оправдать *секуляризацию* церковных имуществ, т. е. обращение их в государственную собственность, утверждали, что церковь, как юридическая личность, необходимо обусловлена в сфере имущественного права признанием ее в этом качестве со стороны государства, которое, таким образом, и есть верховный собственник всех т. н. церковных имуществ. Другие указывали и указывают этого собственника в самой церкви и признают таковым или церковные общины, или отдельные церковные учреждения, или, наконец, всю данную церковь. Чтобы положить твердые основания для строго юридического и канонически правильного разрешения этого вопроса, нужно сначала установить правильную точку зрения на него. Таких точек зрения, по существу вопроса, может быть две: *церковная* или каноническая и *гражданская.* Церковное право дает следующие положения для решения настоящего вопроса: 1) Церковное имущество назначается исключительно для церковных целей и потому не подлежит частному произволу; этим оно отличается от обыкновенного имущества, существо которого именно и состоит в полной зависимости от частной воли собственника. Таким образом, церковное имущество изъято из общего оборота и принадлежит исключительно своему назначению, и если оно делается предметом гражданского оборота, то в этом отношении подчиняется действию особенных церковных законов. В этом именно смысле надо понимать те места наших источников, в которых говорится, что церковные имущества принадлежат «Богу» или «бедным»: тут,

очевидно, имеется в виду исключительно назначение этих имуществ, но не устанавливается юридическое понятие о праве собственности на них. 2) Из указанной природы церковных имуществ само собой вытекает по отношению к ним троякое право церкви: право употреблять эти имущества сообразно с их назначением; право надзора за этим употреблением и, в случае нужды или невозможности употребить церковное имущество по его первоначальному специальному назначению, право обращать церковные вещи к другому назначению или даже отчуждать их. В этом трояком праве и содержится так называемое *право собственности на церковные имущества*, т. е. такое право церкви, которое производит в отношении к третьим лицам те же самые действия, как и право частной собственности, т. е. устраняет всякое посягательство третьих лиц на церковные имущества. 3) Все указанные права по отношению к церковным имуществам первоначально имел епископ во всей своей епархии. Он был представителем юридической личности своей церкви, хозяином и распорядителем всех церковных имуществ, – таким, однако, хозяином, который был обязан церковными канонами к употреблению этих имуществ по прямому их назначению и с ведома старших членов своего клира (апост. пр. 38, 40, 41). Но с течением времени установился такой порядок, что на содержание отдельных церквей и других местных церковных установлений или епископ назначал определенную часть общих церковных доходов, или делались пожертвования от частных лиц прямо известным, определенным церковным установлениям. Отсюда естественно произошла та перемена, что непосредственное распоряжение церковными имуществами и употребление их стало непосредственным делом самих церковных институтов, которые поэтому и рассматривались, как ближайшие их собственники. Но при этом право надзора за целостью и целесообразным употреблением церковного имущества, равно как, в случае нужды, право мены и отчуждения их по-прежнему осталось за епископом. 4) Церковь естественно имеет право защищать свои имущества от всяких посторонних притязаний, преследовать своими мерами всякие злоупотребления и, наконец, в случае тайного или насильственного захвата церковных имуществ, угрожать за это своими крайними наказаниями, как за преступление святотатства (апост. пр. 25; карф. 42; 7 всел. 12 и др.).

Но, владея имуществами, церковь неизбежно вступает в сферу чисто гражданских правоотношений. Отсюда возникает вопрос: как должно относиться к церковным имуществам гражданское

правительство и гражданское право? С точки зрения последнего ответа должен быть следующий: 1) Право и обязанность церкви употреблять свои имущества по их назначению таковы, что для этого нет надобности в содействии церкви со стороны государственной власти. Поэтому отношение церкви к своему имуществу должно быть тоже самое, что и отношение каждого собственника к своей собственности, в распоряжении которой он есть исключительный хозяин-dominus. 2) По отношению к третьим лицам право церковной собственности проявляется в праве иска перед гражданским судом о возврате своего имущества от постороннего владельца, в праве требовать исполнения договоров и завещаний от лиц, к тому обязанных, и- наконец – в том, что отчуждение церковных имуществ для приобретателя служит юридическим основанием приобретения. Этих прав церковь не может дать сама по себе, но имеет их только тогда, когда она признана в государстве юридической личностью, что составляет вопрос положительного гражданского права. Такое признание зависит от собственного усмотрения государства. Впрочем, для христианского правительства это – почти необходимость и прямая обязанность, а для нехристианского, по крайней мере, долг справедливости и правило политического благоразумия. 3) Субъектом права собственности на церковные имущества, *с точки зрения гражданского права*, могут быть признаны только отдельные церковные установления, как юридические лица. Здесь, в сфере гражданского права, необходима строго определенная и, так сказать, осязательная связь имущества (res), как объекта собственности, с известным лицом, физическим или юридическим, как собственником или хозяином (dominus). Такая связь между отдельными церковными установлениями и их имуществами действительно и устанавливается самими способами приобретения, так как имущества обыкновенно жертвуются, отказываются по духовному завещанию и проч. *Такой-то* церкви, *такому-то* монастырю, *такому-то* церковно-благотворительному установлению. Если же эта связь прекращается вследствие закрытия или уничтожения церковного учреждения, то, по аналогии со смертью лица физического, тут как бы открывается наследство. Кто-же наследники? Со строго гражданской точки зрения – то церковное установление, к которому переходит назначение прежнего и которое, таким образом, как бы продолжает его юридическое бытие. Так именно определяет наш гражданский закон, предписывая, что церковные земли, в случае упразднения какой-либо церкви; приписываются к той церкви, к которой приписан упраздненный приход (т. 10 ч. 3, ст. 484).

§ 137. Объекты имущественного права церкви или виды церковных имуществ. Вещи священные

В церковном имуществе различаются вещи *священные* (res sacrae) в обширном смысле и вещи *церковные* в тесном смысле. К первым относятся все предметы, специально назначенные для употребления при богослужении и для совершения религиозных актов; последние могут состоять из всяких имущественных объектов, служащих религиозным или церковным целям вообще. Те и другие подлежат особенным определениям права.

Вещи священные по их назначению подразделяются на священные в тесном смысле слова и освященные. Вещь становится в тесном смысле слова священной через совершение над ней особого акта религиозного освящения или через само употребление ее по назначению, вследствие чего она уже навсегда получает характер священной и изъемлется из обыкновенного гражданского оборота. К вещам священным могут относиться и недвижимости, и движимости. Прежде всего к священным вещам относятся сами церкви, или здания, назначенные для общественного богослужения и освященные по-особому чиноположению, о чем уже было сказано нами в своем месте. После самих церквей или храмов, священными вещами в тесном смысле слова признаются все сосуды и орудия, служащие для таинства евхаристии, именно: чаша (потир), дискос или блюдо для святого хлеба, лжица для причащения, копие и дарохранительница. Сюда же относятся и все остальные напрестольные вещи, именно: евангелие, кресты и все украшения и оклады на этих предметах, покрывала священных сосудов, одежды на престоле и жертвенник (Улож. о наказ, ст. 221).

Вещи, освященные также могут быть недвижимые и движимые. К первым относятся: молитвенные дома, часовни и кладбища. Из движимых вещей характер освященных имеют, по точному перечислению закона, следующие: купели и другие сосуды для водосвящения, ковши, кропила, ризы или облачения священнослужащих, покровы на аналоях, кадильницы, паникадила, лампады, подсвечники и поставленные уже в них свечи, богослужебные книги и колокола (Улож. о наказ, ст. 222).

По церковным правилам, священные предметы не могут быть обращены на обыкновенное употребление, хотя бы и временно (Ап. пр. 73; константиноп. двукр. 10); они вообще изъяты из гражданского оборота. Только в одном случае древние церковные правила дозволяли продавать

церковные сосуды, – когда не было других средств для выкупа пленных (Ном. Фотия тит. 2 гл. 2). Но и в этом случае продавались не сами священные сосуды, а только материал их в виде слитков. Разделение священных вещей на священные в тесном смысле и освященные принято и в нашем уголовном кодексе. Похищение тех и других составляет преступление *святотатства,* но похитители первых подлежат уголовному наказанию в высшей степени сравнительно с похитителями последних (Улож. о нак. ст. 219–233). Разрытие могил для ограбления мертвых приравнивается также к святотатству (ст. 234 ер. ст. 221), а истребление и повреждение надгробных памятников и могил для поругания над погребенными признается преступлением кощунства (ст. 235).

§ 138. Обыкновенные церковные имущества

К обыкновенным церковным имуществам (res ecclesiasticae в тесном смысле) принадлежат все движимые и недвижимые имущества, не имеющие непосредственного отношения к богослужению, но служащие церковным целям вообще. По своему ближайшему назначению имущества эти разделяются: 1) на средства содержания церквей, как учреждений, имеющих определенную, именно религиозную цель; 2) на средства содержания духовенства, как особого сословия в церкви и государстве, посвященного на исключительное служение религии, и 3) на средства для удовлетворения общецерковных потребностей или достижения общецерковных целей.

1) *Средства содержания церквей* суть или *общие*, принадлежащие всем церквям, или *особенные*, принадлежащие только некоторым церковным установлениями. 0бщие средства содержания церквей составляются: а) из добровольных приношений на церковь. Сбор этих приношений производится или в самих церквях во время богослужения и называется *кошельковым и кружечным* сбором, или вне церквей по епархии. Этот последний сбор поручается доверенными лицам, которым выдается из консистории особая прошнурованная книга для записи добровольных приношений (Уст. Д. Кон. ст. 55 п. 2). Сборщик обязан исполнять свое дело с соблюдением следующих правил: производить сбор в пределах своей епархии и не более как в продолжение одного года; никому книги для сбора не передавать; по прошествии года книгу представлять в консисторию для счета и свидетельства записанных в ней денег (Уст. о пред. и прес. преступ. ст. 38 и 45). б) Из доходов от розничной продажи восковых церковных свечей. Эта продажа составляет у нас церковную монополию, установленную еще при Петре Великом (указ 22 февраля 1721 года). В 1808 году доходы от этой монополии получили исключительное назначение – быть источником содержания не самих церквей, а духовных училищ, но указом 10 января 1871 года свечная сумма слита с прочими церковными суммами, и все церкви обложены процентным сбором для усиления общественного капитала, находящегося в непосредственном распоряжении Св. Синода и, как увидим, составляющего средства для достижения общецерковных целей.

Особенными средствами содержания пользуются некоторые из церковных установлений, имеющих капиталы и недвижимые имущества, частью пожертвованные по духовным завещаниям, частью составляющие

пожалования от правительства. К числу таких церковных установлений принадлежат: а) архиерейские дома, некоторые кафедральные соборы и монастыри, получившие, взамен отобранных у них в 1764 году в казну вотчин, штатное жалование и сверх того определенное количество земли и т. н. оброчные статьи или угодья. По размеру штатного оклада или жалования, определенная архиерейским домам в 1764 году, все епархии были разделены на три класса: к первому были причислены 3 митрополии, ко второму – 8 архиепископий, к третьему – 15 епископий. Первоклассные получили неодинаковое жалование (от 7 до 15 тысяч рублей); второклассные – все по 5500 рублей, третьеклассные по 4232 руб. 20 коп. В царствование Павла I оклад этот был несколько увеличен и затем оставался неизмененным до 1 января 1862 года, когда введены были новые штаты архиерейских домов и кафедральных соборов, с уничтожением существовавшего разделения епархий на классы (ук. Св. Син. 5 февр. 1868 года). Общий итог штатной суммы на 52 епархии – около 500,000 рублей. Монастыри, владевшие вотчинами, по штатам 1764 года разделены были также на три класса, причем количество штатного жалования определено было по числу крестьянских душ в бывших монастырских вотчинах. Кроме этого жалования монастырям, как и архиерейским домам, даны разные угодья, лесные дачи, озера и пруды для рыбной ловли и, наконец, определенное количество земли для пашни и сенокоса. Размер земли и угодий, назначенных на содержание монастырей штатами Екатерины II, был весьма умеренный (не свыше 8 десятин). Но межевыми законами Николая I положено отводить монастырям от 100 до 150 дес. из казенных дач с лучшими угодьями. Из приходских церквей сравнительно очень немногие имеют *особенные* средства содержания, т. е. капиталы или недвижимости, специально назначенные для того, чтобы доходы с них употреблялись или исключительно на нужды самой церкви, или вместе и на содержание служащего при ней духовенства. Такими средствами содержания пользуются преимущественно городские приходские церкви, имеющие на своих землях лавки, дома, отдаваемые в наем, погреба и т. п.

2) *Средства содержания духовенства, служащего при церквях,* разделяются точно также на общие и особенные. К первыми относятся: а) *плата за требоисполнения.* По церковным правилам, плата эта должна иметь характер добровольного приношения. Духовные лица, вперед требующие *определенной* платы за то или другое требоисполнение, совершают преступление *симонии* и нарушают евангельскую заповедь: «туне приясте, туне дадите». Но само собой, что эти приношения не могут быть для духовенства верным и всегда достаточным источником

содержания. Поэтому уже Петр Великий в Духовном Регламенте выразил намерение, чтобы прихожане были обложены в пользу своего причта особою податью, и чтобы затем духовенство уже не требовало никакого вознаграждения за свои службы. Но и это намерение не осуществилось. При Екатерине II вышел указ, в котором определялась такса за требоисполнение: за молитву родильнице – 2 коп. за крещение и погребение младенца – 3 коп. за браковенчание и похороны возрастных – 10 коп. за поминовение умерших – что дадут, за исповедь и причащение не брать ничего. Впрочем, в том же указе оговорено было, что это полагается только для людей бедных и неимущих, а людям состоятельным предоставляется платить за все требы по своему состоянию и усердно. В 1809 г. комитет, учрежденный для устройства духовных училищ и изысканий средств содержания приходского духовенства, увидел необходимость отменить обязательную таксу за требы и установить различие между требами необходимыми и такими, исполнение которых зависит только от доброй воли прихожан. Первые положено исполнять безвозмездно, а плата за последние оставлена на произволение прихожан, причем духовенству по-прежнему запрещены всякие вымогательства. Это запрещение остается в силе до настоящего времени, но различие между требами необходимыми и не необходимыми отменено, и плата за те и другие оставлена на прежнем основании, как добровольное приношение. По правилам «о местных средствах содержания приходского духовенства». Высочайше утвержденным 24 марта 1878 года, добровольные приношения за требы разделены на два разряда: одни составляют личное вознаграждение или одного священника за исполнение исключительно его званию принадлежащих треб, или одного из низших членов причта за отправление свойственных его званию обязанностей; другие составляют вознаграждение причта в *целом его составе* за исполнение таких церковных или приходских треб, которые совершаются всеми членами причта. Первые безраздельно принадлежат тому члену причта, которому они сделаны, а вторые опускаются в общую (так наз. братскую) кружку и по прошествии месяца разделяются между ними в такой пропорции настоятель получает три части, помощник его две, псаломщик одну.

Общим средством содержания духовенства служат еще б) *земли*. Для сельского духовенства земля издавна служила одним из главных средств содержания. Надел духовенства землей первоначально был добровольным даром прихожан. Но уже с 17 века идет ряд правительственных мер или указов об отводе приходским церквям известного количества земли на

содержание местных причтов. Так, в наказе 1622 года повелено было писцам отводить к церквам, смотря по местности, по 10, 15 и 20 четвертей[53] в каждом из трех полей из поместных и порожних земель, в недальнем расстоянии от церкви. Тоже повторено и в наказе 1677 года. Но не смотря на эти распоряжения, многие из сельских церквей даже в конце 17 века не имели земли. В 1680 году, когда производилось межевание по Московскому уезду, патриарх Иоаким подал челобитную царю Феодору Алексеевичу, в которой просил наделить землей бедные сельские церкви. Поэтому челобитию составлялся новый наказ писцам, в котором точнее определено количество земли для церквей, соразмерно с величиной дач сел и деревень, составлявших приход данной церкви: с 600 четвертей велено отводить к церквям по 15 четвертей, с 500 до 100 – по 10 четвертей в каждом поле. В 1766 году, при генеральном размежевании земли во всей империи, велено отводить ко всем церквям по 30 десятин на пашню в трех полях и по 3 десятины на сенные покосы. Наконец, при императоре Николае I, в положение о способах к улучшению состояния духовенства 6 декабря 1829 года, указанное количество земли признано только *минимальным* и предписано производить дальнейший надел церквей землями на следующих основаниях: в селениях казенных, имеющих земли сверх 15-ти десятинной пропорции на тягло, также при горных и соляных заводах, изобилующих землей, положено отводить к церквям тройную пропорцию земли против указанной, – именно, вместо 33–99: там, где крестьяне имеют от 12 до 15 десятин на тягло, на церковь полагается двойная пропорция – 66 десятин, а где у крестьян состоят во владении от 8–12 десятин, там отводить к церкви полуторную порцию – 49 *1 2*

дес. Это положение вошло в действующий свод межевых законов (т. 10 ч. 3 ст. 462). Земля эта составляет неприкосновенную церковную собственность, а причту принадлежит только пользование ей на определенных правилах (т. 9, ст. 403). А правила эти те же, по которым делятся и кружечные доходы, т. е. настоятелю полагается три части земли церковной, помощнику его – две, псаломщику – одна (Выс. утв. прав. о мест. сред. содерж. пр. дух. 24 март. 1873 г. § 16).

К особенным или местным средствам содержания приходского духовенства, существующим только в некоторых епархиях и не во всех приходах одной и той же епархии, относятся: а) проценты с капиталов, предназначенных именно в пользу причтов, а не самих церквей; б) доходы с церковных оброчных статей, имеющих то же самое назначение, и в) штатное жалование. Последнее в первый раз назначено было православному духовенству западных губерний в 1842 году в очень

скромных размерах. Затем, по Высочайше утвержденному 9 мая 1871 года журналу Присутствия по делам православного духовенства, впредь до изыскания способов к полному его обеспечению, определены нормальные оклады сельских причтов из сумм, отпускаемых из государственного казначейства, на 24 епархии. По размеру оклада, эти епархии разделены на четыре класса. В 1-м классе – настоятелям сельских церквей положено годовое жалование в 240 рублей, помощникам в 160, псаломщикам – в 80; во 2-м классе настоятелям 180 рублей, помощникам – 120, псаломщикам – 60; в 3-м – 160, 106 и 58 руб.; в 4-м – 144, 96 и 48 руб. В конце прошлого царствования (Александра III) состоялось Высочайшее повеление о назначении жалования всему православному приходскому духовенству в империи, для чего поведено ежегодно вносить в государственный бюджет около 500,000 рублей. Таким образом, и это жалование со временем имеет сделаться *общим* средством содержания духовенства.

3) *Средства для удовлетворения обще-церковных потребностей.* Для удовлетворения этих потребностей в начале нынешнего столетия основан особый капитал, находящийся в непосредственном ведении Св. Синода. Первоначальным источником образования этого капитала служила церковная монополия розничной продажи восковых свечей, употребляемых при богослужении, – монополия, предоставленная церквям еще Петром Великим (ук. 28 февр. 1721 г.). Но распоряжение Петра было отчасти отменено 4-й статьей 10 главы таможенного устава 1755 г., которой давалось крестьянам дозволение торговать, в числе мелочных товаров, и церковными свечами. В 1808 году император Александр I, по докладу Комиссии об усовершенствовали духовных училищ и об увеличении средств содержания приходского духовенства, снова предоставил церкви исключительное право розничной продажи церковных свечей, с тем, чтобы эта продажа производилась только при самих храмах, и чтобы вся выручка от нее препровождалась из всех епархий в Св. Синод и употреблялась именно на устройство и содержание духовных училищ. Затем указами 1809 и 1810 гг. велено было те денежный суммы, которые оказались в разных церквях в виде *остаточных*, перевести в ведение и распоряжение Св. Синода (П. С. 3. № 28.694 и 24.419). В то же время, именно в силу Высочайше утвержденного 18 марта 1810 г. доклада Св. Синода, велено было обращать на содержание бурс (т. е. пансионов при духовных училищах) доход от продажи *венчиков* и *разрешительных молитв*, из коих первые возлагаются на чело, а последние вкладываются в руки отпеваемым в церквях умершим[54]. Вот два источника, из которых

составляется самый значительный из церковных капиталов – духовно-учебный. Он приносит около 1 12

миллиона процентов. В замен свечного сбора указом 19 янв. 1871 года все церкви (кроме монастырей) обложены процентным сбором с кошельковых, кружечных и свечных доходов, при чем за норму принять размер этих доходов, полученных в каждой церкви в 1868 г. Процентный сбор первоначально положено было взимать в размере 10% в год в епархиях западных и 21% во всех остальных, но позднее, в 1880 г., для возвышения оклада жалования лицам, получившим образование в духовных академиях и вынужденным, за неимением вакантных мест в духовных семинариях, поступать на должности в уездные духовные училища, указанный процентный сбор увеличен еще на 4%, так что, следовательно, в западных епархиях равняется 14%, а в остальных – 25%.

Другим источником общецерковного капитала служат доходы двух синодальных типографий, существующих в Москве и Петербурге. В этих, и только в этих типографиях печатаются книги св. писания на славянском и русском языках, все богослужебные книги, также антиминсы, вышеупомянутые *венчики* и *разрешительные молитвы*, специальные узаконения по ведомству прав, исповедания, ставленные грамоты духовным лицам, бланки для метрических книг и др. церковных актов. Проценты с типографского капитала и доходы от продажи печатаемых здесь книг употребляются: а) на содержание самих типографий и служащего в них персонала и б) на содержание русской духовной миссии в Иерусалиме, а также – синодальной церкви и ее причта.

§ 139. Способы приобретения церковного имущества по действующему праву

Церковные установления могут приобретать *движимые* имущества, т. е. капиталы и другие вещи, всеми способами приобретения частной собственности, без всякого ограничения, но приобретать в свою собственность *недвижимые* имущества церковные установления могут не иначе, как с Высочайшего соизволения. Таким именно способом укрепляются за церковными установлениями недвижимые имущества, приобретаемые ими: 1) *посредством пожертвований и духовных завещаний.* В этих случаях духовная консистория вступает в сношение, с кем следует, о том, имеет ли жертвователь и завещатель сам право на распоряжение таким имуществом и соблюдены ли все формы, на подобные случаи установленные. О последствиях своих справок консистория со своим мнением представляет архиерею, и если нет никаких препятствий к принятию имущества, то архиерей доносит Св. Синоду для испрошения на то Высочайшего соизволения. При этом донесении должны быть представлены и планы жертвуемой недвижимости (т. 10 ч. 1 ст. 985). 2) Посредством *покупки.* Акты о приобретении церквями недвижимостей покупкой могут быть совершаемы не иначе, как с Высочайшего соизволения (т. 10, ст. 778). Если имение покупается для монастыря, то настоятель с братией должны уполномочить кого-либо от своего лица узаконенной доверенностью на бытие, при совершении купчей, в качестве покупщика; если же имение приобретается для приходской церкви, то такая доверенность дается от священно- и церковно-служителей и церковного старосты (там же ст. 430). 3) Церковные установления могут, на общем основании, приобретать недвижимые имущества *по давности владения.* В этом именно смысле состоялось 23 февраля 1873 года решение Гражданского Кассационного Департамента Правительствующего Сената, в котором разъяснено, что духовные учреждения, т. е. церкви, монастыри и архиерейские дома могут приобретать по давности и такое недвижимое имение, которым они неправильно владели, или которое приобрели от прежнего собственника без всякого письменного акта или посредством такого акта, при совершении которого не соблюдены предписанные законом правила, в том числе и испрошение *Высочайшего соизволения.* В дополнение к этому, указом Св. Синода 6 сентября 1879 года постановлено, что церкви и монастыри, владевшие недвижимыми имуществами по давности,

не обязаны ходатайствовать ни о признании за ними судом прав собственности на те имущества, ни об испрошении Высочайшего соизволения на укрепление за ними владеемого имущества до тех пор, пока не встретится надобность продать это имущество или заложить, или совершить иное действие, требующее предварительного акта владения имуществом. Только в этом случае епархиальное начальство должно ходатайствовать перед Св. Синодом об испрошении Высочайшего соизволения на укрепление за церквями и монастырями недвижимых имуществ по давности владения, с представлением судебного постановления о признании факта бесспорного владения в течение земской давности, т. е. не менее 10 лет.

§ 140. Привилегии церковных имуществ в отношении финансовом и судебном

Церковные имущества, по действующим у нас законам, пользуются в отношении финансовом и судебном следующими привилегиями:

1) Церковные дома, занимаемые самими духовными лицами (но не те, однако, которые отдаются в наем), освобождаются от натурального воинского постоя; этой привилегией пользуется духовенство не только православное, но и других христианских вероисповеданий (Высочайше утв. полож. о преобразовании воин. кв. повин. ст. 1, пр. 2).

2) Земли и земельные угодья, отведенные правительством на содержание церковных установлений и духовенства, а равно и те, которые не приносят и по существу своему не могут приносить никакого дохода, освобождаются от сбора на местные и земские повинности (т. 10 ст. 408, прил. к ст. 55 уст. о зем. пов. п. 2, § 5).

3) Городские недвижимые имущества, принадлежащие духовному ведомству и не приносящие дохода, не подлежат оценочному сбору (Город. Полож. 16 июня 1870 года гл. 5, ст. 129 п. 4).

4) Капиталы церковных установлений, состоящие в процентных бумагах, освобождаются от государственного 5% налога на купоны.

5) В делах об отыскании или защите своей собственности от третьих лиц церкви и монастыри пользуются правом казны, т. е. дела эти производятся на том же основании, как и тяжебные дела казны (Уст. Гражд. Суд. ст. 1282).

6) В кассационном решении Прав. Сената 20 января 1893 года (№ 2) разъяснено, что по смыслу 401 ст. 9 т. Св. зак. в которой церковные земли называются *«неприкосновенной»* церковной собственностью, земли эти не подлежат действию общего закона о 10-ти летней давности, то есть могут быть отыскиваемы церквями от посторонних владельцев и по истечении земской давности.

§ 141. Право пользования и распоряжения церковными имуществами

Право непосредственного пользования и ближайшего распоряжения церковными имуществами принадлежит, конечно, тем физическим лицам, которые представляют собой то или другое церковное установление, как личность юридическую. Таким образом, имуществом приходских церквей пользуются и распоряжаются члены местного причта с церковным старостой, имуществом монастырей – монастырские власти, имуществом архиерейских домов – архиерей через посредство эконома и в известных случаях при участии духовной консистории. Но так как церковные имущества составляют собственность не этих физических лиц, а самих церковных установлений, то само собой, что право пользования и распоряжения этими имуществами во многих отношениях ограничено. Именно:

1) Недвижимые имущества (оброчные статьи) архиерейских домов, монастырей и церквей могут быт отдаваемы в аренду, не далее, однако, как на 12 лет, с утверждения епархиального начальства. При этом *внутренние* монастырские и церковные земли, т. е. лежащие внутри ограды монастырей и церквей, не могут быть отдаваемы в наем ни под какие торговые, промышленные или трактирные заведения (10 т. ч. 1 ст. 1711).

2) Принадлежащие духовному ведомству дома и другие недвижимости, служащие к обеспечению церквей и причтов, в случае нужды, дозволяется закладывать в городские кредитные установления, но не иначе, как с разрешения Св. Синода (Именной указ 14 июня 1876 г.). Но земли, принадлежащие церквям по межевым законам, не могут быть ни отдаваемы в залог, ни отчуждаемы (т. 9 ст. 403).

3) Церковные установления не могут раздавать своих капиталов под залоги, но должны отсылать их в государственные кредитные установления на текущий счет для приращения процентами, или приобретать на них государственные процентные бумаги (Уст. Кон. ст, 131. Ук. св. Синода 9 Сент. 1873 и 5 февр. 1883 г.).

4) Заимообразные выдачи денег из свободных сумм церкви могут быть допускаемы не иначе, как под ответственностью причта и старосты за исправность уплаты ссуды, и при том исключительно на удовлетворение потребностей других церквей или крайних нужд причтов, с тем, чтобы на выдачу ссуд до 300 руб. было испрашиваемо разрешение

епархиального архиерея, а свыше этой суммы разрешение Св. Синода.

5) Дома, выстроенные на церковной земле на счет самого причта или отдельных членов его, хотя и составляют собственность этих последних, но при перемене лиц в составе причта дома эти переходят к преемникам прежних владельцев за положенную по договору плату или по оценке, произведенной духовными властями.

§ 142. Управление церковными имуществами

Оно состоит собственно в контроле за целостью этого имущества и за употреблением его по назначению. Органы этого управления суть частью сами представители церковных установлений, частью высшие церковно-административные лица и учреждения. В епархиях главное управление церковными имуществами принадлежит архиереям и духовным консисториям, а имуществом всей русской церкви управляет в последней инстанции Св. Синод. В известных случаях принимает участие в этом управлении и верховная государственная власть. Непосредственное же заведование экономическими делами церковных установлений принадлежит следующим органам:

1) Хозяйством каждого архиерейского дома управляет эконом, назначаемый и увольняемый архиереем. Эконом собирает и записывает доходы архиерейского дома, наблюдает за исправным их поступлением и представляет архиерею отчет о своих действиях и распоряжениях (Уст. Дух. Консист. ст. 104). Так как эти доходы составляют собственность архиерейского дома, как юридического лица, а не самого архиерея, то эконом подлежит правильному контролю местной консистории. Именно, консистория поверяет экономические книги архиерейского дома и ежегодно свидетельствует целость его собственности через кого-либо из доверенных духовных лиц (того же уст. ст. 108). Для этих поверок имеется в консистории подробная опись всему имуществу архиерейского дома, по которой оно принимается и экономом при его назначении, и консисторией при его увольнении. Такая же ревизия имуществу архиерейского дома производится при перемещении или в случае смерти архиерея. В том и другом случае, если окажется какая-нибудь убыль в казенном имуществе или недостаток в капиталах, и все то будет относиться к личным распоряжениям архиерея, то все недостающее восполняется из его собственного имущества (того же устава ст. 112 и 116). Сверх контроля над целостью церковного имущества консистория входит в ближайшее распоряжение по экономическим делам архиерейского дома. Ее участие в этих делах необходимо в следующих случаях: а) при отдаче в оброчное или арендное содержание недвижимых имуществ и вообще оброчных статей дома; в этих случаях консистория входит в подробное соображение предполагаемой отдачи в аренду, рассматривает выгодность и законность контракта и представляет свое личное мнение архиерею. б) При назначении на вырубку леса для продажи

из дач, принадлежащих архиерейскому дому. Консистория соображается с общими правилами о заведовании казенными, лесами и с выгодами для дома, и вносит к архиерею свое мнение на рассмотрение для представления Св. Синоду.

2) Что касается монастырских имуществ, то управление ими принадлежит настоятелям, настоятельницам и старшей братии, а контроль за этим управлением сосредоточен в консистории, в которой имеются поэтому подробные описи имуществ всех монастырей в епархии. Ближайший же надзор за монастырской экономией епархиальное начальство производит посредством благочинных монастырей, которые поверяют приходо-расходные монастырские книги и доносят о том консистории. Консистория должна иметь у себя верные сведения о монастырских доходах. На основании правил отчетности, без разрешения епархиального начальства монастырь не может ни отдать свое имущество в оброчное или арендное содержание, ни сделать какой-нибудь расход на сумму свыше 500 рублей (Уст. Дух. Кон. ст. 118–129). Во всем прочем экономия монастырей подчиняется тем же самым правилам, какие существуют и относительно экономии архиерейских домов.

3) Имуществом соборных и других церквей, приходских и бесприходных, распоряжается вместе с причтом церковный староста. Должность церковного старосты установлена у нас при Петре Великом в 1721 году первоначально только для продажи церковных свечей. Впоследствии на церковных старост возложен сбор добровольных подаяний во время богослужения, покупка нужных для церкви материалов, запись церковного прихода и расхода, и, наконец, хранение церковных сумм. Права и обязанности церковного старосты впервые точно определены особой инструкцией, Высочайше утвержденной 17 апреля 1808 года, которая 12 июня 1890 года издана в исправленном и дополненном виде. По этой новой инструкции, староста есть поверенный прихожан церкви, выбранный ими из своей среды для хранения и употребления церковных сумм и вообще для распоряжения всяким церковным имуществом, под надзором и руководством благочинного и епархиального начальства. Староста выбирается на три года и при вступлении в должность дает в установленной форме присягу, которая не повторяется в случае избрания на другое трехлетие. К бесприходным городским церквам староста избирается в городских думах на том же основании, как делается это при выборах в городские службы, а для этого благочинные, перед наступлением срока городских выборов, посылают в думу список тех лиц, из числа которых духовенство

бесприходных церквей желало бы иметь церковного старосту, а городские думы свои приговоры по этому предмету препровождают к благочинным для представления их епархиальному архиерею на утверждение (Уст. Дух. Кон. ст. 95 прим.). К домовым церквям, не подлежащим ведению городского общественного управления, именно к церквям учебных, благотворительных и богоугодных заведений, церковные старосты избираются и утверждаются епархиальным начальством этих заведений с согласия их причтов (ук. 3 авг. 1872 года № 42). В церковные старосты избираются лица не моложе 25 лет, ничем не опороченные, известные своим усердием к церкви.

Частнейшие обязанности старосты в отношении к церкви и ее имуществу состоят в следующем: 1) староста должен в обыкновенное при богослужении время собирать от присутствующих деньги в кошелек или кружку, продавать свечи, принимать добровольные приношения, смотреть за чистотой церкви, печься о целости церковного имущества и вносить в особую опись прибылые вещи, – при главном наблюдении за всеми этими действиями местного священника. Так как розничная продажа восковых свечей составляет церковную монополию, то – 2) на церковного старосту возлагается наблюдение, чтобы никто, даже из лиц, принадлежащих к причту, не продавал восковых свечей ни в церкви, ни по близости ее, кроме лавок, имеющих право на гуртовую, но никак не на розничную продажу таких свечей. 3) Деньги, вырученные от продажи свечей, а равно и собираемые в церковный кошелек и получаемые от доброхотных деятелей, староста обязан немедленно после службы опускать в особый ящик, который должен быть за ключами старосты и церковной печатью. 4) По прошествии каждого месяца староста, в присутствии всего причта, высыпает из ящиков и кружек накопившиеся деньги, которые сосчитываются и записываются в шнуровую приходо-расходную книгу, с показанием, сколько в каком ящике оказалось, затем все деньги соединяются вместе и хранятся в кладовой или ризнице за ключами старосты и печатями как его, так и церковной. 5) Староста собирает доход с экономических церковных заведений, как: с лавок на церковной земле, с церковных домов и погребов и заботится о приращении таких доходов. 6) На старосту возлагается покупка нужных для церкви вещей, подряды, починки и перестройки, но не иначе, как с предварительного согласия причта и почтеннейших прихожан. В случае значительных издержек или починок внутри алтаря, староста и причт испрашивают разрешение епархиального архиерея и представляют отчет в употребленных суммах в Духовную Консисторию. Сами постройки и починки производятся под

наблюдением благочинных (Уст. Дух. Кон. ст. 144). 7) Старостам, равно как и членам причта, воспрещается *брать* церковные деньги к себе на дом или ссужать кого-нибудь этими деньгами под залоги (т. 9 ст. 399). Но если церковной кошельковой суммы накопится значительное количество, а в церкви никаких нужд в виду не имеется, то церковный причт отсылает излишние суммы в Государственный Банк для приращения процентами на имя церкви (Уст. Дух. Кон. ст. 131). 8) По окончании года староста вместе с причтом обязан сделать счет всех доходов и расходов церковных, составить им перечневую ведомость и за общей подписью его и членов причта доставить эту ведомость благочинному вместе с книгами для проверки. Должность церковного старосты соединяется со следующими преимуществами: 1) в 1868 году установлена для церковных старост форменная одежда, именно: для старост кафедральных соборов и приходских церквей в столице и губернских городах, к какому бы сословию они ни принадлежали (кроме крестьян) мундир IX класса, усвоенный духовному ведомству, для старост из тех же сословий при церквях в уездных городах мундир X класса; для крестьян всех наименований – кафтан, установленный для московских хоругвеносцев. 2) За усердное исполнение своих обязанностей церковный староста при увольнении от должности получает из Духовной Консистории похвальный лист. 3) Кто в этой должности находился три срока и избран на четвертый, о том духовное начальство представляет к награде медалями для ношения на шее. Если же староста из лиц благородного звания, то медаль выдается ему не для ношения (ст. 786 учр. орд. изд. 1876 г.). Кроме того, церковным старостам, выслужившим в этой должности 3 трехлетия с усердием и пользой для церкви, предоставляется носить присвоенные их должности мундиры и кафтаны. 4) Сельские церковные старосты, если они будут из крестьян, освобождаются от всех нарядов и работ, пока состоят в этой должности, равным образом такие (и только такие) церковные старосты освобождаются от обязанности присяжных заседателей (Сен. ук. 11 июля 1867 г.).

§ 143. Отчуждение церновных имуществ

Отчуждение, как юридический институт, можно рассматривать, с одной стороны, как видовой акт права распоряжения (куда входят продажа, мена, дарение), с другой – оно является одним из способов ограничения частных прав в общую пользу (экспроприация, секуляризация). В первом случае преобладающее значение имеют начала гражданского права, во втором – соображения государственные.

За исключением вещей священных, изъятых из гражданского оборота, церковные имущества, как и всякие другие, могут быть отчуждаемы. Но так как эти имущества вообще принадлежат своему назначению, то отчуждение их, как видовой акт распоряжения, не может быть делом только физических лиц, представляющих то или другое установление церковное, но должно совершаться каждый раз с ведома и согласия высшей церковной власти (Карф, пр. 35). По действующим у нас законам продажа недвижимых имуществ, принадлежащих церковным установлениям всех наименований, производится применительно к правилам, установленным для продажи казенных земель и оброчных статей. Продажа дозволяется только в тех случаях, когда недвижимый имущества- того или другого церковного установления оказываются для него бесполезными или вовсе ненужными, и совершается не иначе, как с разрешения епархиального начальства или Св. Синода. Епархиальное начальство может разрешить продажу ненужных церковных недвижимостей на сумму до 3000 рублей, а Св. Синод – до 10000 рублей. В частности, относительно земель, принадлежащих приходским церквям, Высочайше утвержденным 15 ноября 1883 года мнением Государственного Совета постановлено: 1) земли, отведенные церквям от прихожан для продовольствия церковных причтов (т. 9, ст. 300, п. 2), не подлежат отчуждению; частные изъятия из этого общего правила допускаются только в особо уважительных случаях, когда продажа или обмен такой земли или части ее представляют для церкви существенные выгоды. 2) Отчуждение церковных земель, как принадлежащих церквям по прежним дачам, писцовым книгам и новейшим укреплениям, так и отведенных от прихожан для довольствия причтов, производится не иначе, как с особого каждый раз Высочайшего соизволения, испрашиваемого через Комитет Министров по представлению обер-прокурора Св. Синода. 3) Сумма, вырученная от продажи церковной земли, указанной в пункте первом, обращается исключительно на

приобретение государственных процентных бумаг или на покупку другой земли, взамен проданной. Доход с приобретенной таким образом земли, равно и приносимые государственными бумагами проценты поступают в пользу церковного причта (Церк. Вест. 1883 г. № 51).

Все изложенные указания относятся собственно к отчуждению церковных земель в *частную собственность.* Но церковные земли могут быть отчуждаемы и по требованию государственной или общественной пользы, или нужды. До 1870 года для этого требовалось каждый раз Высочайшее разрешение; но с указанного года Св. Синоду дозволено разрешать отчуждение церковных земель, отходящих под железные дороги. Порядок отчуждения и вознаграждения церковных установлений за отходящие имущества подчинен тем же правилам, какие существуют для отчуждения казенных земель.

Часть 3. Внешнее право церкви. Отделение первое. Церковь в ее отношениях к государству

§ 144. Исторический очерк отношений между церковью и государством на востоке

Вопрос об отношении церкви к государству – не теоретический, а жизненный. Поэтому для правильного его разрешения необходимо обратиться к истории. Немногие догматические места св. писания, относящиеся к этому предмету, далеко не достаточны для того, чтобы на их основании создать повсюду удобоприменимую теорию об отношении церкви к государству, тем более, что жизнь вовсе не соображает своего течения с идеальными воззрениями отдельных лиц и школы. Вопрос уже потому не может быть разрешен по шаблону одной какой-либо школьной теории, что в действительности государств *много* и каждое из них имеет свой индивидуальный, исторически сложившийся характер, а церковь Христова одна и существенные основания ее жизни и деятельности неизменны. Значит, какую бы теорию для регулирования отношений церкви к государству мы ни построили, все-таки эта теория оказалась бы далеко не везде применимой. Чему же учит нас по этому трудному вопросу история? Начнем ab ovo. Как о многих других предметах, так и по вопросу об отношении церкви к государственной власти Христос не дал своим ученикам никакой твердой системы правил. Он учил только воздавать кесарево кесарю и божие Богу. Смысл этих слов такой, что у христианина, сверх обязанностей к государству, есть отношения к Богу, составляющие особую сферу нравственных отношений, где исключительно господствует закон Божий, а не человеческий, не государственный. Таким образом, все христианское вероучение и нравоучение, все относящееся к христианскому богопочитанию, священнодействию и внутренней церковной дисциплине, насколько она вытекает из существа самой церкви и представляется необходимой для достижения церковью своей задачи, -все это ведается безраздельно церковной властью. Государство не призвано и совершенно не компетентно в таких делах. Если же оно вторгается в эту область и действует при этом не согласно с духом и учением церкви, то верующим во Христа остается только страдать; это они и делали в первые три столетия после основания христианской церкви – до той эпохи, пока церковь не соединилась с государством, что, как известно, случилось при Константине В. С этой именно эпохи и возникает вопрос о правомерном определении отношений церкви к государству.

Уже в деятельности первого христианского государя по отношению к

церкви лежат зародыши идеи, которая фактически заявляет себя во всех установлениях его преемников и, наконец, выражается, как определяющий принцип, в законодательстве Юстиниана: идеи, что существенная часть императорской власти состоят в том, чтобы покровительствовать церкви, предохранять церковную жизнь от расколов, развивать ее, с внешней стороны, путем законодательства – на *данном основании* и приводить в гармонию с государственным порядком. На этом принципе утверждается отношение византийских императоров к догматическим спорам 4, 5 и 6 века. Для разрешения этих споров, волновавших всю империю, императоры созывали соборы к сообщали свои санкции их определениям, как общепризнанному выражению христианского духа и сознания; вследствие этой санкции соборные формулы церковного вероучения становились общеобязательными для подданных империи, как общегосударственные законы, а ереси вступали в ряд государственных преступлений, подлежащих уголовным наказаниям.

Еще обширнее была деятельность императоров в области церковной дисциплины. Хотя и здесь признаны были основания, положенные в церковной традиции, но в тех случаях, когда нужно было дать этим основаниям дальнейшее развитие или ввести в общий закон уже определенное церковью, императоры находили себя в праве действовать не только без участия иерархии, но и побуждать ее к принятию новых узаконений. При этом внутренняя, духовная сторона иерархической власти, конечно, оставалась неприкосновенной, и даже не подвергалось сомнению право провинциальных соборов – устанавливать себе новые каноны, однако над ними стояла воля императора, от которого зависело – утверждать или отвергать соборные определения, т. е. признавать или нет их равносильными с государственными законами и этим решать судьбу дальнейшего их значения не только для государственного, но и для церковного права. Далее, к правам величества по церковному управлению принадлежало право избирать и наименовывать высших иерархических лиц, в особенности патриархов, право возводить простые епископства в достоинство митрополий и решать споры между епископами и клиром.

Восточная церковь признавала такие отношения вполне правомерными и целесообразными. Императоры, как верховные защитники и покровители церкви и блюстители ее внешнего порядка, получали даже особую религиозную санкцию своих церковных прав – в акте священного *миропомазания*. Не редко целые соборы епископов провозглашали многая лета «императору-первосвященнику» за его благодетельные отношения к церкви. Что же касается отдельных

канонистов, то они стремились возвести в принцип даже такие отношения императоров к религии и церкви, которые уже никак не могли иметь принципиального значения. Вот слова знаменитого канониста 12 в. Вальсамона: «Императоры, как и патриархи, должны почитаться учителями, в силу сообщаемого им помазания священным миром. Отсюда происходит право благоверных императоров поучать христианский народ и, подобно архиереям, кадить в церкви. Слава их состоит в том, что они, подобно солнцу, освещают блеском своего православия всю вселенную. Сила и деятельность императора простирается и на душу, и на тело подданных, тогда как патриарх есть только *духовный* пастырь». Еще решительнее выражался в 13 в. архиепископ болгарский Димитрий Хоматин. На вопрос одного епископа об императорском праве перемещения епископов с кафедры на кафедру он отвечал: «Хотя такое перемещение противно писанному и устному учению церкви, однако оно весьма часто совершается по повелению императора, если того требует общее благо. Ибо император, который есть и называется верховным блюстителем церковного порядка, стоит выше соборных определений и сообщает им силу и действие. Он есть 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 возвышать епископские кафедры и епископов в достоинство митрополий и митрополитов. Словом, за исключением только права совершать литургию и рукоположение, император сосредотачивает в себе все прочие преимущества епископов, и потому его постановления имеют силу канонов. Как древние римские императоры подписывались: pontifex maximus, так и настоящие имеют такой же авторитет, в силу получаемого ими священного миропомазания. Как Искупитель наш, помазанный Духом Св., есть верховный наш Цервосвященник, так справедливость требует, чтобы и помазанник Божий император наделен был благодатью первосвященства». Понятно, что власть, которая двигалась в таких широких границах и которой так усердно кадили придворные ласкатели, очень часто находила поводы к излишним и правопротивным притязаниям. Многие императоры считали себя в праве предписывать церкви даже самые догматы или пункты религиозного учения и всеми зависящими от них средствами старались навязать их и своим подданным, и иерархии. Так уже сын Константина Великого Констанций, последователь Ария, хотел возвести арианство на степень общегосударственной религии и для достижения этой цели употреблял

такие же почти меры, какими прежде языческие императоры хотели подавить христианство. Но все попытки императоров возвести свои ложные богословские мнения в общецерковные догматы оставались безуспешными. Императорская догматика находила себе адептов только в числе придворных льстецов, между которыми, конечно, не мало было и архиереев. Но византийская церковь никогда не ограничивалась передней палациума. В среде духовенства и мирян всегда находились энергичные личности, которые решительно отстаивали свободу своих религиозных убеждений и не признавали за императорами божественного полномочия быть учителями церкви. Все императорские формулы православия принадлежат только теории восточной догматики, но никак не самой догматике. Равным образом все усилия императоров уничтожить, путем насилия, иконопочитание, или впоследствии соединить восточную церковь с западной остались безуспешными.

Не всегда также могли императоры безнаказанно нарушать и *законы* церковные. Принцип, что император не подлежит законам, не имел силы в области церковного права, где нет места мирским отличиям и отношениям. История византийской империи и церкви представляет немало примеров борьбы патриархов с императорами за святость церковных законов, за обязательность их для самих императоров, и эта борьба не всегда оканчивалась победой последних. Вот один пример. По церковным законам убийца отлучается на известное число лет от причастия. В силу этих законов патриарх Арсений изрек отлучение на императора Михаила Палеолога, который достиг престола путем кровавой узурпации. Император вынужден был покориться определению церковного трибунала, но думал умилостивить патриарха лестью. После напрасных попыток к примирению с церковью Михаил решился прибегнуть к хитрости. Однажды, когда патриарх шел в Софийскую церковь, ему встретился в церковном притворе, где стояли кающиеся, император, который уже велел клиру начинать богослужение в тот самый момент, как патриарх вступить в церковь. Когда этот последний стал подходить к дверям церковным, император взял его за одежду, чтобы таким образом, по примеру получающих отпущение, быть как-бы введенным в церковь самим патриархом, Арсений, обратясь к императору, сказал громким голосом; «Это – постыдная хитрость; неужели ты думаешь обмануть Бога, чтобы примириться с Ним?». Пристыженный и озлобленный император вскоре созвал собор и низложил Арсения. Однако и отцы собора не нашли себя в праве снять с Михаила церковное отлучение. Он должен был выдержать термин, назначенный

бывшим патриархом, от которого только и получил разрешение. Другой подобный пример представляет известный уже нам случай с императором Львом Философом. В восточной церкви уже в первые три столетия установилось правило, по которому каждому члену церкви дозволяется вступать в брак не более трех раз. Когда названный император, при котором это правило было возведено в государственный закон, решился вступить в четвертый брак, последний сделался причиной продолжительного раскола в церкви, разделивший ее на две половины, из которых одна держала сторону императора, другая же отстаивала общеобязательность церковных законов. Раскол этот держался долгое время и прекратился лишь с изданием известного соборного акта, так называемого «Тома соединения» (Τόμος ένώσεως, Tomus unionis), в котором признано было и со стороны государства, что четвертый брак должен считаться безусловно запрещенным.

Вообще в византийском государстве признано было за основной принцип, что между государством и церковью, как между телом и душой, должно быть постоянное взаимодействие. Этот принцип довольно ясно выражен в предисловии к шестой новелле Юстиниана, принятом в церковный номоканон; здесь сказано, что «два великих дара даны человеку Божественной милостью: священство и царское достоинство; первое служит божественному, последнее управляет человеческим; оба происходят из одного и того же источника и служат украшением человеческой жизни». Еще полнее тот же принцип выражен в Эпанагоге имп. Василия, Льва и Александра: «Император есть законная верховная власть, говорит Эпанагога, общее благо для всех подданных: его задача – благодетельствовать... В своей деятельности он должен руководиться святым писанием, определениями семи вселенских соборов и римскими законами. Он должен быть тверд в православии и в религиозной ревности должен превосходить всех. В изъяснении законов он руководится действующим обычаем, только обычай, противоречащий канонам, не может быть терпим.... Патриарх есть живое отображение Христа, представляющее истину и в слове, и в деле. Его задача есть попечение и спасение вверенных ему душ. Ему принадлежит учительство и *неустрашимое защищение истины и догматов пред императором*. Он только один имеет право изъяснять догматы, учение отцов и соборов. Император и патриарх, мирская власть и священство, относятся друг к другу, как тело и душа и, сообразно существу человека, оба необходимы для благоденствия подданных. На согласии той и другой власти утверждается высшее благо государства».

Нужно еще заметить, что все церковные постановления Юстиниана, служившие образцом для его преемников, составлены были с ведома и по просьбе константинопольских патриархов Епифания и Мины. Не трудно понять причины, по которым сами патриархи приглашали императоров быть столь деятельными органами церковного законодательства. Во-первых, церковный закон, изшедший от лица императора, получал всеобщую обязательную силу. Это в особенности нужно было для провинций, потому что префекты обязаны были, под страхом наказания, исполнять императорскую волю. Во-вторых, так как церковные каноны не давали константинопольскому патриарху никакой власти над прочими патриархами, то утверждение и публикация соборных определений шли от лица императора. Сам тон б. ч. императорских постановлений дает видеть, что императоры вовсе не понимали своего церковно-правительственного авторитета в том смысле, будто они давали санкцию церковным законам именно в силу своей императорской власти. Напротив, императоры с намерением оговаривались, что они устанавливают в делах церкви то или другое ex praecepto canonum и таким образом являются не сочинителями, а только блюстителями канонов. Так Юстиниан в послании к примасу Дациану, который в 541 году председательствовал на константинопольском соборе, делает особенное ударение на том, что в императорских постановлениях не нужно искать новых канонов, а только обновление и объяснение уже существующих.

В случаях столкновения между церковным и гражданским законодательством церковь держалась правила, что законы должны уступать канонам. Вальсамон, который повторяет это правило во многих местах своего комментария на номоканон Фотия, оправдывает его тем, что каноны имеют двоякую санкцию – со стороны церкви и со стороны императора, тогда как сила законов утверждается только на императорском авторитете. «Поэтому, говорит Вальсамон, в случае несогласия между мирской и духовной властью, должны решать каноны». Канонист 14 ст. Матфей Властарь в своем словаре канонического права вполне усвоил дух и церковные воззрения Вальсамона, и византийская государственная власть никогда их формально не отвергала.

Да и церковь никогда не предъявляла притязаний свыше тех, какие были признаны императорской властью. Если она в продолжение многих столетий умела удержать исключительно за собой юрисдикцию в церковной дисциплине и даже простирала свою деятельность за пределы своего духовного положения, ведая дела чисто гражданские, то это совершалось с прямого согласия государственной власти, которая в каждое

мгновение могла взять это право назад. Напротив, все покушения, направленные к тому, чтобы ослабить влияние государственной власти на дела церкви, были решительно подавляемы императорами, потому что в таком случае можно было опасаться совершенного распадения всей системы византийского государственного права.

Во всех приведенных нами фактах обнаруживается действие следующих основных положений византийского государственного права, определявших взаимные отношения между церковью и государством:

1) Император, как глава государства, есть верховный покровитель и защитник церкви *в области государственного и гражданского права.* Но *как член церкви*, он подчиняется ее законам наравне со своими подданными. Поэтому:

2) В делах веры и богослужения, т. е. во внутренних делах церкви, император не имеет решающего авторитета. Его деятельность в этой среде есть чисто отрицательная. Он поддерживает только единство внутренней церковной жизни, и для этого возводит догматические определения соборов в общеобязательные государственные законы и карает еретиков и раскольников, как государственных преступников.

3) В делах церковного управления императору принадлежит: а) право созывать соборы, в особенности *вселенские,* определения которых должны быть обязательны для всей церкви и собрание которых не могло обойтись без участия, помощи и наблюдения верховной власти; б) право избрания на высшие церковно-иерархические должности, в особенности в патриархи (это право обнаруживалось в форме окончательного наименования одного из *трех* кандидатов, представляемых императору собором); в) право возведения епископских кафедр в ранг митрополичьих, соответственно политическому значению городов, в которых находились кафедры; г) право верховного наблюдения за общим ходом церковных дел, в особенности за поведением церковно-иерархических лиц, которые во многих отношениях были органами и высшего государственного управления, и наконец д) право законодательства по делам церкви в духе и на основании канонов, так, чтобы этим законодательством восполнялись или объяснялись церковные каноны. Отсюда – *номоканоны*.

§ 145. Исторический очерк отношений римской церкви к государству. Папство и священная римская империя

Пока римская церковь входила в состав византийской империи, отношения ее к государству были те же самые, в коих находилась и восточная церковь. Но с конца 5 века, со времени падения западной римской империи, начинается на Западе развитие папства в средневековом смысле этого слова. Германские народы, покорившие империю, принесли с собой новый, могущественный элемент цивилизации – национальный принцип личных прав и автономии отдельных лиц и общин. Покоренные римляне оставлены жить по своему собственному, т. е. *римскому* праву. С тем вместе и церковь, со своим правом, получила полную самостоятельность. Новое отношение заявило себя уже через нисколько лет по завоевании Италии ост-готами. Римский собор 502 года постановил: «не следует, чтобы мирянин (король Одоакр), помимо римского папы, распоряжался чем-нибудь в церкви: ему остается здесь только необходимость повиноваться, а не власть повелевать». Это отношение не изменилось и после того, как Рим при Юстиниане Великом снова вошел в состав империи. Уже с 4 века папа, подобно другим епископам в римской империи, и даже более, чем другие, имел участие в делах гражданского управления. Но особенные обстоятельства в Италии способствовали тому, что круг деятельности пап в этом отношении чрезвычайно расширился. Слабость императорской власти в Италии побуждала пап с одной стороны поддерживать авторитет императора силой своей духовной власти, с другой – защищать народ от варварских неприятелей. Обширные поземельные владения римской церкви (patrimonium Petri) представляли средства как для вспомоществования гражданам во времена нужды, так и для защиты города от неприятелей. Таким образом папы естественно сделались представителями и защитниками интересов *populi romani*. Популярность их в Риме особенно возросла со времени знаменитой депутации Льва I к Аттиле который будто бы склонился перед духовным величием римского «первосвященника и – не повел свои страшные полчища на Италию. Как бы то ни было, но в продолжение 6 и 7 века папы уже достигли политической самостоятельности. Связь папского престола с императором была тем более слаба, что римляне, не видя у себя императора, по-прежнему стали смотреть на себя, как на истинных носителей *imperii romani*. В этом духе писали императорам и папы, когда защищали перед

ними независимость церкви и неприкосновенность ее догматов. Авторитет византийских императоров в Риме падал в такой же мере, в какой возвышался духовный и вместе политический авторитет папы, защитника церковной самостоятельности от абсолютных притязаний повелителей империи на первосвященническое достоинство. Политические интересы переплелись с религиозными, и только недоставало открытого повода к окончательному разрыву Рима с Византией. Такой повод представился в иконоборстве византийских императоров. Эдикта первого императора – иконоборца Льва Исавра, запрещавший поклонение иконам, вызвал в Италии всеобщее восстание. Народ провозгласил, что нужно избрать нового императора, идти под его предводительством на Константинополь и низвергнуть недостойного ересиарха с престола. Папа Григорий II едва успокоил народ обещанием – обратить императора к правой вере. Началась в высшей степени интересная переписка между церковным и мирским владыками. На укоризны папы за отступление от церкви Лев отвечал, что это дело должно быть решено высшим церковным судом – *вселенским собором.* «Мы не имеем православного императора, возражает папа, который бы, по древнему обычаю, принял участие в этом соборе. Ты угрожаешь мне смертью, продолжает папа, но знай, что римские епископы поставлены как-бы разделительной стеной, как-бы посредниками и судьями между Востоком и Западом. Взоры всего Запада обращены на нас. Все западные государства почитают Ап. Петра, как земного бога. Весь Запад готов убедить тебя в этом». Эта переписка кончилась тем, что папа отлучил императора и всех иконоборцев от Церкви, а император обложил своих итальянских подданных тяжелой поголовной податью и послал туда флот для поимки папы и доставления его, скованного по рукам и по ногам, в Константинополь. Но этот флот около Равенны был разбит бурей, а греки, спасшиеся от кораблекрушения, перебиты жителями Равенны. Как велика была ненависть итальянцев к еретикам – грекам, видно из того, что равенницы шесть лет не ели рыбы из реки По, в которой погибла большая часть греческого десанта.

Политический (но пока еще не церковный) разрыв Рима с Византией совершился однажды навсегда. Восточные императоры, за свое богоотступничество, признаны недостойными императорского титула. Папы увидели необходимость в другом, более могущественном и благочестивом, защитнике церкви. Взоры их обратились на франкских королей, которые уже доказали свою преданность римской церкви и вступили в особенные к ней отношения. Уже папа Григорий III в 741 году приветствовал Карла Мартелла, как

освободителя Рима и Италии от владычества греческих императоров. Преемник Карла Пипин, в благодарность за полученное от папы королевское миропомазание, отдал римской церкви все земли, отнятые у Рима лонгобардами, и получил за то лестное для варварского государя достоинство *римского патриция.* Так как византийские императоры протестовали против завоеваний и распоряжений франкского короля в Италии, то в Риме появилась знаменитая подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру, который будто бы получил от этого императора право величества над Римом и Италией. Этот документ, играющий такую важную роль в истории папства, направлен был и против возможных притязаний франкских королей на господство в Риме и Италии. Уже папа Адриан II в 777 году объявил все пожертвования римской церкви, сделанные Пипином и подтвержденные Карлом, только восстановлением данного папе Константином Великим и потом незаконно отнятого лонгобардами, и восхваляет Карла, как нового Константина Великого, который совершенно восстановил все патримонии апостольского престола. Обезопасив себя, таким образом, и с этой стороны, папы более и более сближались с королями Франции, в особенности с могущественным Карлом Великим, который, наконец, в 800 году получил из рук папы Льва III, с согласия всего римского народа, *императорскую корону*. Для Рима, для Италии и всего запада этот факт был торжественным заявлением прав величества римского народа, соединенных с духовным величеством римского первосвященника. Здесь уже выражается идея *священной римской империи* и вместе обозначена дальнейшая роль папства в судьбах этой империи. В какое же отношение к церкви стал новый Константин Великий? Между церковью и государством, по новому порядку, нет и не должно быть разделения. Все христианские народы франкской империи составляют одно целое, жизнь которого направляется к целям христианства церковной иерархией. Ее поддерживает император, на котором лежит высшая обязанность *защищать церковь*, способствовать исполнению ее законов. Отсюда происходит попечение о Риме, как столице христианского мира; о папе, как духовном отце всех народов. Император имеет в идее право – вести к церкви все народы; он должен как в церкви, так и в государстве, заботиться о праве и порядке. Но франкская империя не есть только католическая или православная, какою была прежде римская. В ней церковь, по положению ее представителей, составляет часть государственного устройства. Епископы и аббаты, как королевские доверенные, являются вместе носителями важнейших государственных

должностей, наделенные бесчисленными привилегиями, изъятые от власти баронов, свободные в своей духовной юрисдикции и вместе имеющие обширное участие во всех важных делах государства, – вот основания, на которых покоится существо церкви и государства, *христиански-государственное* общество Каролингской империи.

В силу такого переплетения обоих порядков, император, не нарушая церковной самостоятельности, оставлял за собой высшее регулирование всех церковных отношений, замещал епископские кафедры, давал согласие на избрание самого папы. Личные свойства Карла, его постоянная верность духу священной империи исключали всякую возможность раздора между высшей духовной и мирской властью. Но уже при детях Карла нарушилось равновесие между той и другой. В это время появились знаменитые лжеисидоровы декреталы, имевшие своей целью с одной стороны – полную эманципацию церковного правительства от мирского, с другой – совершенное подчинение последнего первому. Посмотрим, на сколько эта цель была достигнута.

При коронации Карла не было ничего определено об его преемниках. Сам Карл фактически разрешил этот вопрос в том смысле, что императорское достоинство должно быть наследственное в его потомстве, он, как известно, собственноручно короновал своего сына Людовика Благочестивого. Но папы, как и следовало ожидать, предпочитали право избрания, опираясь в этом случае как на права величества римского народа, который может облечь ими кого хочет, так еще более на свой собственный авторитет, как наместников Христовых. Слабость преемников Карла Великого способствовала возникновению и развитию теории, что императорство есть *произведение папства.* Эта теория, высказанная в первый раз уже в вышеупомянутых лжеисидоровых декреталах, нашла себе признание и со стороны самих императоров. Так Людовик Немецкий в своем письме к греческому императору Василию Македонянину, который не признавал за ним императорского достоинства, писал между прочим: «Мы совершенно не понимаем, как ты признаешь наш императорский титул незаконной новостью, тогда как наш дед не присвоил себе этот титул, как ты утверждаешь, но получил его по воле Божией, по определению церкви, *через миропомазание и рукоположение папы.* Ты удивляешься также, что мы называемся *императорами Римлян,* а не франков. Если бы мы не были римскими, то не были бы и франкскими императорами. Ибо мы от *римлян* получили это звание и достоинство, у которых оно в первый раз и возникло и которые передали нам, по божественному изволению,

власть управлять собой и своим народом и защищать мать всех церквей. От нее наш род получил сначала право на королевство, а потом на императорство» ...

Если, таким образом, сами императоры производили свою власть от папского престола, то неудивительны следующие заявления со стороны пап. Адриан III, во время своего спора с Фридрихом I, писал к германским архиепископам: «Мы припоминаем из истории минувших дней, что немецкое государство, когда-то самое ничтожное, милостью и авторитетом апостольского престола возведено в достоинство римской империи, в главу всех государств. Не потому ли императорское достоинство перенесено с греков на германцев, чтобы князь германский получил свой сан и титул через апостольское освящение и был адвокатом ап. Петра? До коронации он только король, после коронации – император и август. От кого же он имеет императорство, как не от нас? Избрание германских князей делает его только королем, и лишь через наше освящение он становится императором. *Почему же от ставит себя наравне с нами, когда все, что он имеет, имеет от нас*? Тот же авторитет, в силу которого папа Захария посвятил Карла и перенес императорство с греков на германцев, дает право и нам сделать наоборот – перенести императорское достоинство, так униженное германскими королями, опять на греков. Видите, в нашей власти отдавать этот титул, кому хотим. Мы поставлены над народами и государствами, чтобы разрушать и созидать. Авторитет Петра так велик, что все, сделанное нами, делается не нами, а Богом».

В оправдание этих папских притязаний средневековые канонисты и богословы составили различные теории, основанные б. ч. на священном писании. Важнейшие из этих теорий следующие. По одной из них, папство есть учреждение, предызображенное уже при самом сотворении мира. В книге бытия сказано: *и сотворил Бог два светила великие: светило большее, в господство над днем, и светило меньшее, в господство над ночью.* Солнце и луна, о которых здесь идет речь, суть образы папства и императорства. «Как луна, говорит Иннокентий III, заимствует свой свет от солнца и уступает ему в величине, достоинстве и действии: так императорская власть получает блеск своего достоинства от папского авторитета и становится тем светлее, чем прямее стоит против источника своего света и дальше от него»[55]. Не одни папы и схоластики пользовались этим аргументом: он был тогда в таком ходу, что даже император Фридрих II не усомнился в начале своих законов, данных неаполитанскому королевству, сравнить себя с луной, а

папу с солнцем, и таким образом поставить, себя ниже папы.

Еще более употребительна была теория *двух мечей*. Основание ее заключается в следующем месте из евангелия Луки: *и сказали ученики: Господи, вот здесь два ножа. А Он отвечал им: Довольно*. По объяснению католических богословов и канонистов, здесь говорится о духовном и вещественном мече, которые даны будто были ап. Петру для защиты церкви. Духовный меч – религиозный авторитет папства, вещественный – императорская власть, имеющая свой источник в том же папстве. Эта теория с особенной полнотой высказана св. Бернардом: «Кто утверждает, пишет он папе Евгению III, что тебе не принадлежит вещественный меч, тот, кажется мне, не обращает надлежащего внимания на слова Господа, сказанные Петру: *вложи меч твой в ножны*. Таким образом ты можешь употреблять и этот меч по своей воле, хотя и не своей рукой. Ибо если бы этот меч не принадлежал тебе ни в каком отношении, то Господь на слова Апостолов: »*вот здесь два меча»* не отвечал бы: *"довольно"*, но: «этого много». Смысл этой теории, очевидно, тот, что оба меча, обе власти, находятся в руках папы, который, поэтому, при коронации императора и вручает ему меч с апостольской гробницы. Само собой, что императоры, получая свой вещественный меч от папы, должны были употреблять его только по мановению меча духовного, на страх врагам церкви, в наказание преступникам и таким образом quandam carnificii representare imaginem. т. е. исполняет должность державного палача. Теория двух мечей встречается в источниках не только канонического, но и мирского права, например в Саксонском Зерцале и в постановлениях императора Фридриха II (изд. 1220): «Grladius materialis, говорит Фридрих, constitutus est in subsidium gladii spinitualis».

Кроме библейских доказательств превосходства пап перед императорами, схоластики и папы приводят еще доказательства *исторические*. Сильнейшим из них признавалась уже известная нам *подложная дарственная грамота Константина Великого*. Принятая в Декрет Грациана, она вызвала самые чудовищные толкования. Уже Иннокентий III утверждал, что Константин, вместе с Римом, передал папе и весь Запад, так что каждый император необходимо становится вассалом апостольского престола.

В итоге всех этих теорий получалось очень невысокое понятие о государстве. Само в себе, государство не имеет божественного права. «Все короли, по словам Григория VII, ведут свое начало от тех, которые, не зная истинного Бога, движимые гордостью, грабительством, вероломством, жаждой крови, наконец почти всеми пороками, по действию князя мира

сего – диавола, возобладали над равными, то есть такими же людьми, и получили мирское господство (dominium nundi) слепой жадностью и тиранским насилием». Только в связи с церковью государство вступает в высший жизненный порядок, только от церкви получает свое нравственное содержание, которого тотчас же лишается, если захочет сделать себя независимым, в этом отношении, от ее суда и авторитета. Но, чтобы вступить в союз с церковью и получить ее санкции, государство, в лице своего высшего представителя – *императора* должно было выдержат ряд жестоких испытаний своего христианского смирения. Церемониал римского двора предписывает относительно императора следующие обряды: в день папской коронации император должен был носить шлейф папы, держать стремя у лошади, на которую он садился, и вести ее под уздцы, или, если папа приказывал нести его на носилках, то поддерживать их своим плечом. Во время папского обеда император должен был сидеть на небольшом зеленом кресле, по правую руку папы, подавать ему воду для омовения рук, – обряд, который уже четыре раза исполняем был во время папской обедни. Если избранный в римские императоры шел в Рим для коронации, то он должен был по крайней мере первую ночь почивать за городскими стенами; когда же вступал в город, папа ожидал его, сидя на своем престоле. Увидав наместника Христова, император отдавал ему честь коленопреклонением, которое через несколько шагов повторялось, а в третий раз император уже, повергался ниц для целования папского колена и туфли. После поцелуя он еще раз преклонял колена и клал к ногам папы известную сумму денег, после чего папа поднимал его и целовал. В день коронации император принимаем был в число каноников ап. Петра, после миропомазания получал от папы меч, державу, скипетр и корону. Подавая меч, папа, сидя на троне, говорит коленопреклоненному императору: «Прими из наших рук меч с гробницы ап. Петра, поручаемый тебе, как императору, во имя Божье, на защиту церкви».

Полный средневековый идеал папства в отношении к императорской власти начертан в сочинении Авара Пелагия «de plauctu ecclesiae» (о плаче церкви), написанном около 1340 года: папа, говорит Авар, имеет всеобщую юрисдикцию во всем мире, не только в духовных, но и в мирских делах; последнюю он исполняет через своего сына-императора, через королей и князей. Ибо как Христос был царь и первосвященник, так и наместник Его. Он есть Мельхиседек, и как Моисей называется в библии богом фараона, так и папа есть бог императора. Он отнимает у императора и королей их государства; ибо кому поручены

духовное и души, тот тем более должен владеть земным и телесным. Христос сам употреблял оба меча, и Петру передал то же полномочие. Одна вера, один наместник Христов, одна юрисдикция, от которой проистекает всякая другая. Языческие императоры в теологическом смысле никогда не имели власти по праву. Истинное императорство имеет свой исключительный источник – в церкви.

Понятно, что, держась таких крайних воззрений, папы и их канонисты никак не могли допустить в принципе участия мирской власти в делах церкви. Григорий VII совершенно в духе всей своей системы, отвечал на вопрос: каким образом он занял папский престол без согласия императорского? «Твердо помни и нимало не сомневайся, сказал корифей папства, что в избрании римских первосвященников, по каноническим определениям св. отцов, императорам решительно ничего не уступлено и не оставлено». Действительно, уже со времен папы Николая II (в 1059 г.) право императоров на избрание пап перешло к коллегии кардиналов; с тем вместе признано всеми за неоспоримое правило, что императорская власть ни в каком отношении не простирается на папу и на религиозный порядок жизни; а отсюда выводилось дальнейшее заключение, что духовенство не подсудно ни в каких делах светским судам и свободно от всех общественных повинностей. Вообще права императорской власти относительно церкви и церковной иерархии, вытекавшая из понятия об императоре, как advocatus ecclesiae, признаны теперь вмешательством в божественное право церкви, и знаменитый спор об инвеституре или о праве назначения на епископские места, с которыми соединялись и самые разнообразные политические права и преимущества, кончился *вормским конкордатом* (в 1122 г.) в пользу папских притязаний.

Нужно, впрочем, согласиться, что и противоположная идея – о свободе и самостоятельности государства, как необходимого жизненного порядка, никогда не исчезала из сознания средневекового человечества. Оппозиция теократическому абсолютизму папства со стороны государства не прекращалась, можно сказать, во все продолжение средних веков. Не все же германские императоры 12–15 в. имели характер и жребий Генриха IV, точно так же, как не все папы были Григории VII или Иннокентии III. Притязания пап, по крайней мере вне Италии, никогда не пользовались популярностью. Не только императоры и юристы, но также богословы и народные поэты высказывались более или менее решительно против папской омнипотенции. Императоры, если они не находили особенного интереса жить в мире с папами, предпочитали производить свою власть не от апостольского престола, а от наследования древним

римским императорам или даже из самого Евангелия. Таков именно был один из великих средневековых государей, император Фридрих II, отлученный от церкви за свою оппозицию папству. Но это отлучение сопровождалось тем результатом, что в продолжение 90 лет (1220–1310) ни один немецкий император, до Генриха VII, не хотел короноваться в Риме. Да и Генрих VII, получивший корону из рук папы, вовсе не был расположен видеть в этом факте ленной зависимости императора от папского престола. «Это есть нечто совершенно беспримерное и доселе неслыханное, говорил он, чтобы князь князей и повелитель мира клялся в верности *рабу рабов*» (servus servorum dei). В особенности французские короли энергично противодействовали папским притязаниям. Они всегда имели сравнительно большую власть в делах церкви, нежели немецкие императоры. Во Франции епископы обыкновенно обязывались присягой на верность королю, от которого зависело и их утверждение. Формальным утверждением этих отношений была прагматическая санкция Карла VII (1438 г.), составляющая основание так называемых *вольностей галликанской церкви.*

С 14 века на сторону светской власти в борьбе с папами становятся почти все представители общественного сознания. Поэт Данте Алигьери, поместивший в своем аде и несколько наместников Христовых, имеющих в своем распоряжении ключи рая и ада, видел в соединении двух властей в лице папы главную причину всех зол, от которых страдала церковь. Дарственную грамоту Константина Великого он признавал если не подложной, то несправедливой, так как Константин Великий не имел права отчуждать императорского достоинства, а церковь принимать его. Другой средневековый публицист – Марсильо Падуанский решительно отвергал все, что выводилось из этой грамоты в пользу универсального папского владычества. Не упоминал здесь о других писателях того же самого направления, мы изложим в общих чертах положительные определения средневекового публичного права об отношениях между церковью и государством. Повсюду признаны были следующие принципы государственного права: 1) Принадлежность к католической церкви составляет условие всякой правоспособности. Кто отделяется от нее, тот теряет право на само существование. Ересь, раскол, отступничество составляют, поэтому, уголовные преступления, которые караются с крайней строгостью. 2) Законы церковные обязательны для всех без исключения, так как государство и общество суть только католические. 3) На мирских правительствах лежит обязанность защищать папу, епископов и клир. Верное исполнение этой обязанности со стороны

императоров, как представителей христианского правительства, обеспечивается *присягой*, какую дают они, на верность церкви, при своей коронации. Нарушение этой присяги сопровождается отлучением от церкви, которое de jure влечет за собой потерю короны и власти и освобождает подданных от присяги на верность своему государю. 4) Образ и пределы участия государства в делах церкви и церкви – в делах государства юридически определяются взаимным соглашением между обеими властями в так называемых конкордатах.

§ 146. Отношение между церковью и государством на западе со времен реформации

Совершенно иные отношения между церковью и государством установились с 16 века, вследствие церковной реформации Лютера. Лютер, отрицая абсолютную власть папства и всей церковной иерархии в делах религиозных, с другой стороны – нуждаясь во внешней поддержке своего учения, необходимо должен был поставить государственную власть во главе основанных им религиозных обществ. Так произошло совершенно чуждое средним векам понятие о *государственной* или территориальной церкви с местным государем во главе. Уже Лютер называл немецких князей, принявших реформацию, *епископами*. На них, действительно, перешла юрисдикция прежних католических епископов, власть которых, по учению Лютера, была не духовная или церковная, а мирская. Этот порядок дел и отношений окончательно утвердился определением имперского сейма в *Шпейере*, который предоставил каждому имперскому князю, до времени созвания всеобщего собора, устроит свои религиозные дела по собственному усмотрению. Но, когда император и соединенные с ним *католические* князья отвергли это определение (1529), меньшинство, принявшее реформацию, должно было тем сильнее озаботиться устройством своих церковных дел, чтобы, с одной стороны, противопоставить себя, как организованное целое, католической церкви, с другой – подать ей руку примирения. В этих видах составлено знаменитое аугсбургское исповедание, в котором реформаторы явно приближаются к началам римского церковного права. Во-первых, мы встречаем здесь строгое различие мирской и духовной власти. Государи называются здесь только почтеннейшими членами и защитниками церкви. Во-вторых, для осуществления идеи независимости церкви от государства признается полезным и нужным восстановление епископской юрисдикции, если только епископы обратятся к евангелической вере и оставят *некоторые* древние обычаи, дальнейшее соблюдение которых не может быть терпимо. Однако вожди реформации были не согласны между собой в том, в каких границах должна быть признана теперь епископская власть. Меланхтон желал такого же епископства, какое было у католиков: «Я вижу, восклицал он в одном письме своем, *что* будет с нашей церковью, если у нас навсегда будет уничтожено епископское правление. Я вижу, что настанет тирания еще более невыносимая, чем прежняя». Лютер хотя и настаивал на необходимости разделения мирской и духовной власти, но не был

последователен в практическом приложении этого принципа. Он допускал, что одно и то же лицо может нести *обе власти* подобно тому, напр., как пастор может управлять имуществом. Но, с другой стороны, Лютер утверждал что государь, как епископ, не должен вмешиваться *во внутренние дела* церкви. Воззрения Лютера, не смотря на их очевидную несостоятельность, имели решительный перевес, тем более, что строго-католическая партия на аугсбургском сейме не подалась на уступки реформационным проектам Меланхтона. Надежда на унию совершенно исчезла, а с ней – и возможность осуществления идеи евангелического епископства, как органа самостоятельности новой церкви относительно государства. Епископская юрисдикция, суспензированная шпейерским сеймом, должна была, по учению реформаторов, навсегда перейти к имперским князьям. Понятно, что по этой теории допускалось в принципе государственное принуждение к религии, чего, конечно, не хотел Лютер и другие вожди реформации. Они не для того свергли иго папской власти, чтобы наложить на совесть своих последователей новое, еще более тяжкое иго государственной бюрократии. Добрый Лютер, который вовсе не обладал талантом церковной организации который тратил силы своего гения на бесплодную и часто положительно вредную полемику с папистами, доводившую его до вопиющих противоречий в принципах практической жизни протестантизма, скоро с ужасом увидел, куда наконец должно повести новое направление реформации и, по своему обыкновению, слагал всю вину этого зла на дьявола, «Сатана – писал он в одном интимном письме своем – не перестает быть сатаной. Как во времени папства он обратил церковь в государство, так в наше время хочет государство обратить в церковь». Идея *общинной* церкви, первообраз которой представлялся Лютеру в церквах апостольского периода, была совершенно позабыта или просто осталась неосуществимым идеалом. Уже к концу 16 в. протестантизм повсюду сложился в одинаковую форму, именно – в форму земской или государственной церкви – Landskirche – с незначительными вариациями. В *государях* он получил верховных правителей, а в *консисториях* – органы исполнительной и распорядительной власти. В оправдание этих отношений тогда же составлены были лютеранскими теологами и публицистами следующие теории или системы: 1) *епископальная.* Она исходит из того взгляда, что власть католических епископов в землях, принявших реформацию, не имела догматического основания, что она существовала jure humano, как результат исторического развития, следовательно – может быть перенесена с них на государей. Titulus juris такого перенесения

заключался в том именно факте, что вследствие шпейерского сейма духовная юрисдикция католических епископов над последователями аугсбургского вероисповедания суспензирована до окончательного решения религиозных дел, но это interim сделалось неизменным, так как никакого правомерного разрешения вопросов, возбужденных реформацией, католическая церковь не допускала. 2) *Территориальная система.* Первоначальным отечеством ее была Голландия, где она в первый раз обстоятельно развита была известным юристом *Гуго-Гроцием.* По его учению, государи имеют верховную власть над церковью и в церкви не в силу особенного епископского права, а в силу общего права величества. Еще далее пошли в этом направлении Томас *Гоббес* и философ Бенедикт *Спиноза.* Учение того и другого вполне характеризуется принципом: cujus regio, illius religio. В силу этого принципа государь имеет право вводить в своей территории какую ему угодно религиозную систему, ограничиваясь только в действительном проявлении этого принципиального права требованиями благоразумия и политики. В Германии ту же самую теорию развивал юрист Томазий. Он не признавал церкви за особый жизненный порядок, со своим собственным правительством, действующим своими собственными средствами. На этом основании он, между прочим, отрицал всякий внешний авторитет в деле религиозного учения и требовал полной свободы совести, ставя только *внешний религиозный культ* под необходимый контроль государства. 3) *Коллегиальная система.* Представители ее смотрели на церковь исключительно, как на *общину, основанную на договоре,* в которой все члены равны между собой и которая, получив теперь назад свои права, незаконно присвоенные в продолжении многих столетий католической иерархией, перенесла их на государя. По этой теории, в лице государя различаются два вида прав: права *величества* относительно церкви (ius majestatis circa sacra), которые происходят из существа верховной власти и принадлежат государю, *как государю,* безотносительно к исповедуемой им лично религии, и права *церковного* правительства, которые первоначально были коллегиальными правами церкви и только через перенесение с нее перешли на государя.

Реформация и вызванные ей новые политические принципы могущественно повлияли и на отношения католической Церкви в тех государствах, которые остались ей верными. Иначе и быть не могло. Реформация разрушила средневековое единство христианского общества, и вестфальский мир (1648 г.) после ЗО-летней войны доставил равноправность трем христианским вероисповеданиям: католическому,

протестантскому и реформатскому. Таким образом, в каждом государстве, для которого условия этого мира были обязательны, явились три или две церкви, над которыми государю – какого-бы он ни был вероисповедания – равно принадлежало jus majestaticum. Поэтому, хотя католические государи, именно – императоры, и удерживали средневековый титул advocatus ecclesiae, но с ним соединялся теперь уже совершенно другой смысл. Они могли теперь покровительствовать католической церкви, не ограничивая и не нарушая прав, предоставленных вестфальским миром другим вероисповеданиям. С другой стороны, так как протестантские государи, в силу того же международного акта, получили верховную власть над католическими церковными учреждениями, если таковые находились на их территории в момент заключения вестфальского мира, и так как эта власть ничем не отличалась от той, какую они имели относительно протестантской церкви: то понятно, что и католические государи должны были стать в такие же отношения к своей церкви. Папы теперь уже не в силах были остановить развитие этих отношений; напротив, должны были даже прямо идти на уступки, чтобы не потерять и остальных прав своего престола. Таким образом, к половине 18 в. реформа Лютера во всех христианских государствах произвела в области публичного права тот переворот, что на место абсолютной церкви стало абсолютное государство, или, точнее сказать, абсолютная государственная власть, принципом которой было знаменитое изречение Людовика 14: «L’ état c’ est moi». К общепризнанным правам величества, по отношению к церкви, абсолютические доктрины относили: 1) *Jus advocatiae* – право верховного покровительства церкви. Оно проявляется в регулировании правомерных отношений между различными христианскими вероисповеданиями признанными на одной и той же территории. 2) *Jus cavendi,* под которым разумеется право государственной власти иметь сведения о всем, что происходит внутри церкви, и употреблять те или другие меры против всего, что здесь служит или может служить ко вреду государства. Отсюда проистекают следующие частнейшие права: а) jus inspections – право полицейского надзора за духовенством, запрещение ему непосредственно сноситься с Римом, наблюдение за проповедью в церквях и пр.; б) *jus placeti,* состоящее в том, что все церковные распоряжения, до их обнародования, представляются на усмотрение светской администрации; в) право утверждения назначаемых на церковно-иерархические должности; г) право апелляции *ab abusu*, т. е. принимать жалобы мирян на действия духовной власти, хотя бы и чисто-церковные, но содержащие в себе правонарушение.

Принцип абсолютной свободы совести, провозглашенный французской революцией, хотя сильно поколебал авторитет римского престола в католических государствах, однако, в конце концов, имел для церкви и выгодную сторону. Церковь освобождается теперь, *именно в силу этого принципа*, от вмешательства государственной власти в дела религиозные. Со времен революций церковь более и более признается организмом, воплощающим в себе *чисто-социальную* идею. Так в Бельгии в 1880 г. предоставлена церкви свобода от государственной власти. Право беспрепятственного сношения с Римом и совершенно уничтожено государственное *placet*. Этому примеру вскоре последовала относительно католической церкви и протестантская Пруссия. Еще решительнее пошли в этом направлении все католические государства после известных социальных переворотов 1848 г. Австрийский конкордат 1855 года был самым широким восстановлением средневековых прав римского престола в этой империи. Надежды Рима оживились, и вот папская курия делает решительный шаг, к которому подготовлялась со времен реформации: провозглашает непогрешимость папы в вопросах и делах религии – в самом обширном смысле этого понятия, разъясненном предварительно в знаменитом syllabus Пия IX. Здесь безусловно отвергались все вышеизложенные основоположения европейского государственного права и снова провозглашались средневековые принципы папской духовной монархии. Взоры всего мыслящего мира обратились теперь на знаменательную, напряженную борьбу против этих, очевидно еще не запоздавших притязаний, – борьбу, главной ареной которой стала протестантская Пруссия. Для нас эта борьба поучительна в том отношении, что мы видим здесь самое решительное доказательство несостоятельности общих теоретических разрешений этой вековой и трудной проблемы.

§ 147. Общие основания отношений церкви к государству

Это не значит, однако, что наука, и прежде всего – наука церковного права не могла указать высших руководительных принципов, которые бы в этом случае имели непреходящее значение. Вот как мы представляем себе принципиальное отношение церкви к государству:

1) Церковь, *по ее учению*, имеет непосредственно божественное происхождение; она существует jure divino и с тем вместе уполномочена действовать сообразно своему внутреннему существу и исключительному назначению, независимо от какого-либо мирского авторитета по времени и месту. Она развилась во враждебном ей римском государстве и всегда и везде требует, чтобы *божие принадлежало Богу*.

Но 2) по учению церкви и светская власть установлена Богом и ее повелениям должны подчиняться все и каждый. Повиновение светским законам не должно, однако, стоять в противоречии с предписаниями закона *Божия;* но не все законы *церковные* суть непосредственно *божественные:* последние положены в основание самой нравственной природы человека; следовательно, противоречие им гражданских законов почти немыслимо. Если бы, однако, такой случай представился, то должно предпочитать закон божественный.

3) Церковь имеет неизменное в своих основаниях устройство; тогда как устройство государств есть только продукт истории. Следовательно, церковь имеет дело не с *государством*, но с *государствами*, может жить при каких угодно государственных формах, хотя само собой, что, смотря по различию этих форм, церковная цель может быть достигаема легче или труднее, и даже *фактически* может сделаться совершенно недостижимой.

4) Церковь существует в государствах *для* мира, но не *от* мира, поэтому она не есть *государство в государстве*. Поэтому же она не имеет никакой политической цели. Но где ее представители призваны к участию в государственных делах, там это имеет свое основание в истории страны, а не в существе и задачах самой церкви. Устранение церковных органов от участия в таких делах было бы, пожалуй, правонарушением, но только – с политической, а не церковной точки зрения, так как церковь оттого не потерпела бы ни малейшего ущерба в своих внутренних правах, вытекающих из ее божественной миссии.

5) В *своей* области церковь должна иметь полную *свободу* и *самостоятельность.* Здесь она может действовать только по своим

законам. Если их признает государство – а это бывает в тех случаях и настолько, когда и насколько между обоими организмами образовалось отношение единства и взаимной поддержки, – то церковным законам сообщается характер государственных. Таким образом, путем обычая или прямого согласия, государство получает права по существу церковные, церковь – права по существу мирские. Но где нет положительных оснований для такого отношения, там церковь не признает определяющего влияния государства на ее собственную область. Если же, однако, государство вторгается сюда силой, то церковь, которая не может желать никакой революции, должна уступить силе, и эта уступка, конечно, не будет признанием правонарушения за право.

6) Сфера чисто-церковной жизни и деятельности ограничивается следующими предметами: 1) веро- и нравоучение; 2) таинства; 3) богослужение; 4) управление отдельных органов духовной власти: епископов, соборов и пр., по нормам канонического права; 5) дисциплина над духовенством и мирянами относительно их *церковных обязанностей;* 6) суд по нарушениям этих обязанностей и по спорам о правах, существующих только в церковном союзе.

7) Управление и употребление своего имущества, как *частной собственности.*

Все прочее принадлежит государству, насколько бы в этом ни была заинтересована церковь. Таким образом, гражданское и политическое положение духовных лиц, способы и условия приобретения церковью имуществ, гражданское и политическое действие церковных законов и актов – все это вполне и всецело зависит от государства.

§ 148. Исторический очерк отношений русской церкви к государству

В истории отношений русской церкви к государству довольно резко отличаются три периода. Первый – от начала христианства на Руси до утверждения московского единодержавия в 16 в.: это период наибольшей церковной самостоятельности, когда церковь в духовно-иерархическом отношении зависела от константинопольского патриарха, а для мирских прав своих находила поддержку с одной стороны – в могущественном влиянии духовенства на правительство и общество, с другой – в недостатках удельно-вечевой системы. Второй период – от начала московского единодержавия до Петра В. В этот период отношения между духовной и мирской властью, с одной стороны, получают большую определенность, с другой – характеризуются решительным стремлением правительства подчинить церковь своему определяющему влиянию. Третий период – от Петра В. или учреждения Св. Синода до настоящего времени. Это период политического господства государства над церковью. Через все эти периоды проходит одна общая мысль, что церковь и государство составляют два жизненные порядка, находящиеся между собой в живом, органическом взаимодействии. Ни в понятиях народа, ни в устройстве и учреждениях русской земли эти два порядка никогда не были разделены между собой. В этом отношении русское церковное и государственное право вполне осталось верно духу византийского права.

Период 1. Церковь в самом начале водворения своего на Руси признана особенным жизненным порядком, с такими же правами и учреждениями, какие она имела уже в византийской империи. В круг своего ведомства церковь получила всю нравственно-религиозную сторону общественных и государственных отношений. В церковных уставах, дошедших до нашего времени под именами первых христианских князей – Владимира и Ярослава, содержится довольно тонное определение пространства церковной юрисдикции. Здесь исчисляются: во-первых, *люди церковные*, т. е. лица, которые во всех делах (кроме уголовных) подлежали исключительному ведению церкви; сюда отнесено все духовенство, а равно и те лица, которые *питались от церкви:* слепцы, хромцы, сироты, изгои; во-вторых, определяются *суды церковные*, т. е. дела, подлежащая исключительно-церковной юрисдикции, именно: преступления против веры и церкви, дела брачные, семейные и находящиеся в связи с ними

преступления против общественно-христианской нравственности. Тогда же торжественно высказан принцип невмешательства мирской власти в *суды* и *люди* церковные. «И по сем ненадобе, говорится, например, в уставе св. Владимира, вступатися ни детям моим, ни внучатам, ни всему роду моему, ни в люди церковные, ни во все суды их. То все дал есми церкви Божии по всем градом и по погостам и по слободам, где ни суть христиане» ... Но в этом принципе не заключалось мысли о безусловном отделении церковного порядка от мирского. Напротив, как церковь в делах своего ведомства постоянно допускала и даже признавала необходимым участие мирской власти, так, наоборот, и мирское правительство призывало духовную иерархию к участию в делах и отношениях, не входивших de jure в круг церковной юрисдикции.

Совместное действование той и другой власти по делам, предоставленным непосредственному ведению церкви, указывается уже в церковном уставе Ярослава. Здесь нередко встречается выражение, что митрополит то или другое преступление судит, *а князь казнит.* Кроме того, по делам смешанной подсудности назначался суд *вобчий,* т. е. из судей духовных и светских. История показывает также, что наши князья постоянно являлись со своей властью на призыв церкви – в тех случаях, когда ей угрожала опасность от еретиков, волхвов и т. п. Таким взаимодействием обеих властей объясняются все те места наших летописей, где самому духовенству приписывается употребление внешних уголовных казней, которыми оно непосредственно не могло распоряжаться. Наконец, наша церковь бесспорно признала над собой власть великих князей – в тех самых пределах, в каких действовала власть византийских императоров. Так, несмотря на то, что в этот период наши митрополиты зависели и назначались от константинопольского патриарха, собор русских епископов, по желанию Ярослава, поставил в митрополиты природного русского – Иллариона. Тоже, через несколько времени, повторилось и при Изяславе, при чем прямо высказана была мысль совершенно уничтожить зависимость русской митрополии от Константинополя. Что же касается до избрания епископов, то оно во все продолжение этого периода принадлежало местным князьям и народу. Равным образом от воли великого князя зависело открытие новых епархий и перемещение епископов с одной кафедры на другую. Даже такие дела, как, например, причтение известных лиц к лику святых, перенесение мощей, установление церковных празднеств, совершались с согласия и по повелению великого князя.

Бывали, конечно, и довольно нередко, случаи насильственного

вторжения княжеской власти в дела и отношения церковные. На это указывают уже страшные заклятия на обидящих церковных людей и суды, – заклятия, которые так часто и сильно повторяются в древнейших памятниках русского церковного права. Случалось, например, что князья и их дружинники посылали своих холопов к епископам для поставления в церковные должности и потом снова обращали этих клириков в холопство (Грамота патриарха Германа к митрополиту Кириллу I). Еще чаще князья отнимали у церквей отданные им на вечные времена земли и угодья. Есть даже один пример совершенного разрыва между главой церкви и государства. Мы говорим о распре между митрополитом Киприаном и Димитрием Донским. Великий князь решительно отказывался принять в Москву этого митрополита, поставленного в Константинополе для управления церковными делами не только на Руси, но и в Литве. Подозревая в митрополите политического союзника Литвы, великий князь выгнал его с бесчестием из Москвы, когда он в первый раз прибыл сюда. Оскорбленный этим небывалым бесчестием, глава русской церкви произнес на великого князя отлучение и при этом решительно высказал принцип: «если бы я и оказался в чем виновным, во всяком случае князья не в праве судить святителей. Есть у меня патриарх, больший князя, есть великий собор: к ним бы он и должен был обратиться с объяснением того, в чем находит меня виновным». Известно, наконец, как часто вольные новгородцы низвергали своих владык, без всяких сношений с митрополитом, судили их на вече и даже казнили свержением с волховского моста.

Теперь посмотрим, каково было участие духовенства в делах государственных. Превосходство образования и нравственного духа естественно распространяло влияние духовной иерархии далеко за пределы ее непосредственного полномочия. Известна знаменательная беседа Владимира с епископами о казни разбойников. Митрополит Иларион в своем похвальном слове этому великому князю так изображает его отношение к духовным властям: «ты часто, собираясь с новыми отцами нашими, епископами советовался с ними, как уставить этот закон (христианский) среди людей, недавно познавших Господа». Так же смотрели на епископов и потомки св. Владимира. О Владимире Мономахе летопись гласит, что он «святительский чин почитал и слушался митрополита, как отца». Он, вместе с Святополком, призывал воинственного Олега, князя черниговского, на суд *епископов с игуменами*, думы княжеской и граждан, чтобы беспристрастным разделом владений положить конец изнурительной усобице. При такой близости духовенства

к князьям и народу не удивительно, если мы встречаем епископов и других духовных лиц на *вечах* народных, в *думе* княжеской, во главе посольств при заключении договоров между враждующими князьями. В видах предотвращения усобиц между своими сыновьями, великий князь Василий Дмитриевич установил даже третейский суд над ними митрополита: «*а о чем ся сокрут, ино им третий митрополит; а кого митрополит обвинит, ино обидное отдати*». Особенно замечательно политическое значение новгородского владыки. Он был первым государственным сановником. Все важнейшие предприятия совершались вечем *с его благословения*. Имя владыки в общественных актах обыкновенно ставилось на первом месте. И сколько раз владыки укрощали народный волнения, останавливали кровавые схватки парий у знаменитого волховского моста!

Особенный вид участия духовных властей в делах политических и общественных составляли так называемый *печалования.* Юридическим основанием печалований служило право, предоставленное византийскими императорами епископам, ходатайствовать за преступников и других лиц, нуждавшихся в милости правосудия. Наше древнее законодательство не представляет никаких определений относительно права печалования: оно было у нас результатом действия греко-римских законов, содержавшихся в Кормчей. Епископы, пользуясь высоким уважением со стороны князей и опираясь на канонические византийские источники, естественно становились в положение ходатаев за угнетенных, за опальных и т. п. В особенности митрополиты были и назывались *печаловниками всей земли русской.* Летописи представляют не мало примеров того, как эти печаловники избавляли несчастных жертв политической мести, кровавой вражды партий и т. п. В Новгороде двор архиерея имел, кажется, *jus asyli.* Наконец, в древней Руси почти не умолкала проповедь духовенства против неправедных судей и волостелей. Особенно замечательна в этом отношении беседа полоцкого князя с тверским епископом Симеоном о *тиуне.*

Как ни обширно было участие духовной иерархии в делах государства и общества, она никогда не стремилась, к приобретению себе какого-либо преобладания над мирской властью. Проникнутое византийскими церковно-политическими воззрениями, наше духовенство чуждо было властолюбивых стремлений римской церкви. Это тем более заслуживает внимания, что церковь, в лице митрополита, назначаемого обыкновенно в Константинополе, была поставлена довольно независимо от княжеской власти в сфере своего внутреннего управления, а ярлыки

монгольских ханов ставили ее в возможность приобрести себе полную автономно и в области внешнего, мирского права. То и другое преимущество служило к выгоде не только иерархии, но и государства. Единство независимой духовной власти, при господстве удельной системы, служило связующим началом русской народности. Эту мысль ясно высказал Константинопольский патриарший собор при утверждении в 1389 г. митрополита Киприана. Не соглашаясь на разделение русской митрополии на литовскую и московскую, собор говорил: «так как в Руси нельзя сосредоточить *мирской* власти в одном лице: то отцы собора и установили одну власть духовную». Поэтому, духовенство, при всех попытках князей отделить русскую митрополию от константинопольского патриархата, оказывало самую решительную оппозицию. Допустить домашние поставления митрополитов значило бы подвергнуть Русь опасности разделения на несколько независимых митрополий, и с тем вместе усилить и без того сильную политическую рознь уделов и областей. Вслед за Литвой, от юрисдикции русского митрополита отделился бы Новгород, который во все продолжение своей вечевой вольности постоянно стремился поставить своего владыку в положение, независимое от митрополита всей Руси. Таким образом, с ослаблением церковной связи между уделами и областями, терялось бы сознание единства русской земли и национальности. Митрополиты являются постоянными органами этого единства. Избрав своей резиденцией Москву, князья которой, во все продолжение монгольского ига, решительно возвышаются над прочими удельными князьями, митрополиты принимали самое деятельное участие в собирании земли русской. Силой своего духовного авторитета, обнимавшего все уделы и области, они преклоняли удельных князей под власть великого князя московского и даже, в случаях сопротивления, прибегали к крайней мере – отлучению непокорных от церкви. Так, по воле митрополита Алексея, Сергий, игумен Радонежский, ходил в Нижний Новгород убеждать тамошнего князя Бориса уступить старшему брату, великому князю, и не начинать войны; князь не хотел слушать митрополита, и Сергий, согласно данной ему инструкции, затворил в Нижнем все церкви, В 15 веке отлучены были от церкви враги московского великого князя – Александр Михайлович Тверской с принявшими его псковичами и Дмитрий Юрьевич Шемяка с новгородцами. В борьбе Москвы с Новгородом духовная власть митрополита шла постоянно рука об руку с политической силой тамошнего великого князя. Стремление к политическому величию русской земли было в митрополитах сильнее

всяких своекорыстных расчетов. Не смотря на милостивые ярлыки монгольских ханов, московские первосвятители действовали постоянно против ига неверных. Митрополит Киприан, уже обладая ярлыком, освобождавшим его от дани в орду, тем не менее в известной договорной грамоте с великим князем московским Дмитрием обязуется собирать ордынскую дань и с церковных людей и посылать своих бояр и слуг на войну под стягом князя.

2-й период. Торжество московской централизации: над политической самостоятельностью уделов и областей составляет, без сомнения, весьма важную эпоху в развитии нашего государственного права, а также и в истории отношений церкви к государству. Собрав, при помощи митрополитов, всю Русскую землю, московские государи, естественно, получили более широкую власть и над церковью, которая во все продолжение удельно-вечевого периода, в своем органическом единстве, решительно возвышалась над современным государственным порядком. Не то видом теперь, когда на развалинах удельно-вечевой системы возвысилось московское государство. Еще в правление Василия Темного русская митрополия окончательно освободилась от подчинения константинопольскому патриаршему престолу и с тем вместе стала в большую зависимость от московских государей. Тот же Василий Темный писал польскому королю: «кто будет нам люб, тот будет у нас на всей Руси митрополитом». Позднейшие великие князья и потом цари московские не только избирали, но и низвергали митрополитов и епископов по своему усмотрению. Иван III ввел даже в обряд интронизации или постановления митрополитов особенный акт, подобный тому, какой совершали византийские императоры при поставлении патриархов, именно: *вручение государем пастырского жезла новопоставленному главе русской церкви*. С принятием при Иване IV византийского обряда *царской коронации* начинается у нас и господство византийских теорий об отношении царской власти к духовной. Обе получают теперь священный характер. В принципе между той и другою властью должно быть постоянное согласие, так как обе происходят от Бога и действуют *по закону Божию.* В силу этого идеального единства русские цари, по учению знаменитого Максима Грека, должны исправлять недостатки духовных Иерархов, руководясь примером Константина, Феодосия и Юстиниана Великих. Равным образом и святители должны смело обличать неправды и злоупотребление царей, по примеру Амвросия медиоланского и друг. Эти начала взаимных отношений между той и другой властью нашли себе полное выражение на так называемом

Стоглавом соборе 1551 г. Царь Иван Васильевич, собравший этот собор для составления полного церковного уложения, обратился к нему со следующей речью: «вы, отцы наши, пастыри и учители . . . меня, сына своего наказуйте, яко же лепо есть благочестивым царем быти во всяких царских праведных законах; братию же нашу и всех князей и бояр и все православное христианство неленостно и тщательно утверждайте и вразумляйте и просвещайте и наказуйте, да *непорочно сохраняют истинный христианский закон*... Помяните, како обещастеся на святом соборе, якоже аще что ми велят сотворити не по правилом св. отец князи и бояре, аще и сами владающеи, аще ми и смертно воспретят, никако же ми их не послушати. Аще же аз буду вам супротивен, кроме божественных правил, вы о семь не умолкните; аще преслушник буду, воспретите ми без всякаго страха, да жива будет душа моя и вси подданные нам, яко да непорочен будет истинный христианский закон». Затем царь предложил собору ряд вопросов, в которых яркими красками обрисованы тогдашние церковные беспорядки, и требовал исправления всех этих недостатков «брежения ради священническаго и всех ради православных христиан, наипаче же оберегаючи сана и величества царства и святительства, да ничто же во святых церквах кроме священных и божественных правил совершается». Уже эти вопросы указывают на то, как московские государи глубоко входили со своей властью во внутренние дела и отношения церкви.

Это в особенности должно сказать об Иване IV, истинном типе московских государей самодержцев.

В какой мере увеличилась теперь власть русских государей в делах церкви, в такой же уменьшилось влияние духовной иерархии на дела государственные. Московские цари хотят быть самодержцами в полном смысле этого слова и не желают разделять свою власть с кем бы то ни было. Они уже не терпят, чтобы им говорили «на встречу», т. е. несогласно с их мыслями. Перед ними должны были умолкнуть прежние дружинники – со своими советами и духовные иерархи – со своими печалованиями. Любопытна в этом отношении переписка Ивана Грозного с кн. Курбским. «Ты говоришь, писал царь защитнику прежних политических порядков, ты говоришь, что нужно слушаться святительских поучений. Хорошо!.. Но иное дело – святительская власть, иное – царская. Святительская власть требует ревностного запрещения языком; царское же правление – конечного обуздания злых и лукавых людей. Или ты считаешь это благочестивым делом, чтобы царством управлял невежа-поп и другие злонамеренные люди, а царь повиновался? Найди мне, где бы не

разорялось царство, которым владели попы? О чем же ты ревнуешь? О греках ли, погубивших свое царство и покоренных турками? Как царю и называться *самодержцем,* если он не сам правит?» При господстве таких воззрений право печалования становится уже для архиереев тяжелой и опасной обязанностью. Великий князь Василий Иванович и сын его – царь Иван IV уже не только не уважают архиерейских печалований за жертв своей политики и гнева, но и мстят самим печаловникам. Так митрополит Варлаам и троицкий игумен Порфирий, ходатайствовавшие перед Василием Ивановичем за несчастного Шемячича, лишились своих мест, а митрополит Филипп II, вступившейся за земщину против неистовств опричнины, поплатился за свои печалования самой жизнью. Эти примеры не оставались без влияния на церковных иерархов. «Не знаю, говорит опальный боярин Берсень-Беклемишев о митрополите Даниле, преемнике Варлаама, – не знаю, митрополит ли он, или простой чернец: ни о ком он не печалуется, а прежние святители сидели на своих местах в мантиях и печаловались государю о всех людях». Еще резче отзывается о современных архиереях князь Курбский: «много раз, говорит он, я в бедах своих припадал с жалобными речами и слезным рыданием к ногам архиерею (т. е. митрополиту) и святителям, орошая землю слезами, но ни от кого не получил никакой помощи, ни утешения в бедах своих. Вместо заступничества, некоторые из них явились потаковниками и поощрителями на пролитие нашей крови. Я слышал даже, что один архиерей составил такое человекоугодливое учение: не должно говорить перед царями и обличать их в различных законопреступных делах; ибо их ярость неудобостерпима естеству человеческому и причиняет смущение церкви». Этим правилом, действительно, руководился целый собор духовных властей, осудивший митрополита Филиппа за его печалование. Но впоследствии церковь причислила этого пастыря, положившего душу свою за овец своих, к лику святых мучеников, и тем выразила свой неизменный взгляд на печалования. Не многие, конечно, готовы были разделить мученический венец Филиппа, и печалования мало по малу совсем вышли из обычая церковной иерархии. Последний пример печалования встречается при Петре Великом, характер и деятельность которого во многом напоминают Ивана Грозного. Патриарх Адриан осмелился было прийти к Петру с чудотворной иконой и ходатайствовать за стрельцов, которые испытывали тогда участь земщины при Иване IV. Но царь, поцеловав икону, строго сказал патриарху: «я почитаю святыню, может быть больше, чем ты; ступай, отнеси ее на свое место и не мешайся не в свое дело».

Что касается других сторон государственной жизни, то они открыты были теперь влиянию духовенства в такой же мере, как и прежде. Так мы видим духовных иерархов в царской думе и на земских соборах. Важнейшие законодательные акты издавались по совету и за подписью духовных властей. Как вообще сильно еще было тогда духовенство по своему политическому и общественному положению, видно, между прочим, из того, что попытки Ивана III и Ивана IV отобрать в казну монастырские и церковные вотчины остались безуспешными. Учреждение у нас патриаршества в конце 16 века не изменило отношений между высшей духовной и мирской (царской) властью. Само это учреждение состоялось, по официальному известию о нем «царского величества изволением». Русский духовный собор, созванный для рассуждений об этом деле, высказал царю Феодору Ивановичу следующую замечательную мысль: «если захочет благочестивая твоя держава, чтобы об этом дано было знать письмом четырем вселенским патриархам: *то* – когда они посоветуются и согласятся со своими митрополитами, такое начинание удобно может исполниться. Иначе другие народы, в особенности латиняне, так много пишущие против нашей веры, подумают, что в царствующем граде Москве патриарший престол устроился *только одной твоей царской властью*". На это летопись замечает: «благочестивый царь не тяжко внял такому совету, *хотя мог бы и одной своей властью, как царь и самодержец, устроить патриарший престол*". Уже из этих заявлений видно, что патриаршее достоинство, в глазах современников, нисколько не могло затемнить царского величества. Говоря вообще, патриархи, которых обыкновенно избирал царь, находились в большей зависимости от мирской власти, чем митрополит в удельно-вечевой период. Положение Филарета Никитича при Михаиле Феодоровиче и Никона при Алексее Михайловиче было во всех отношениях исключительное. Оба эти патриарха официально назывались, как и цари, *великими государями*, первый – как отец царя, последний – как личный, *собинный* друг Алексея Михайловича. Но лишь только со стороны Никона обнаружилось стремление – возвести свои исключительные преимущества в общий, абсолютный принцип, лишь только он начал показывать себя *другим* великим государем, совершенно независимым от мирского государства, – он должен был пасть и вместе приготовить падение самого патриаршества. Никон решительно протестовал против признанного участия мирской власти в делах церковных, называя Уложение 1649 года, значительно расширявшее пределы этого участия, *богомерзкой книгой*, и высказывал такие взгляды, которые нисколько не оправдывались

преданиями и положительным правом восточной церкви, а скорее напоминали абсолютную систему папской власти. «Ты говоришь, отвечал, например, Никон Стрешневу, явившемуся к нему с обвинительными пунктами от царя, ты говоришь, что царь поручил вам надзор над всеми судами церковными: это – скверная хула и превосходит гордость денницы. Не от царей власть священства приемлется, но от священства на царство помазуются. Явлено много раз, что священство выше царского достоинства. Какими особенными правами наделит нас царь? Уж не правом ли вязать и решить? Мы не знаем другого законодателя себе, кроме Христа. Царь не давал нам прав, а похитил все наши права, как свидетельствуют все дела его беззаконные. Какие же его дела? Он церковью обладает, священными вещами обогащается, питается и прославляется. Ибо митрополиты, архиепископы, епископы, священники и все причетники покоряются ему, работают, оброки дают, воюют. Господь Бог всесильный, когда небо и землю сотворил, тогда двум светилам – солнцу и луне светить повелел, и через них показал нам власть архиерейскую и царскую: архиерейская власть сияет *днем*, это – власть над душами; царская – проявляется в делах мира сего; меч царский должен быть обнажен на врагов веры православной. Архиерейство и все духовенство требуют, чтобы их обороняли от всякой неправды и насилия; это обязаны делать мирские люди». Воззрения Никона так сильно подействовали на совесть Алексея Михайловича что он признал необходимым обратиться к четырем вселенским патриархам за разрешением нескольких вопросов о власти царской беспредельной, а патриаршей ограниченной. Вот важнейшие из них:

1) Что есть царь? На основании греко-римских источников дан был такой ответ: «царь есть законное начальство, общее благо всем подданным, источник всех почестей и благ в государстве. Поэтому царь никому не должен отдавать славы своей…

2) Должны ли все, наипаче местный епископ и патриарх повиноваться и подчиняться правящему царю во всех государственных делах и судах, и таким образом одному ли должно быть *государю* в стране или нет? В ответ приводится соборное определение патриарха Михаила, в царствование Мануила Комнина (12 в.), где, между прочим, сказано: «как власть Бога на небесах объемлет все, так и власть царя простирается на всех его подданных. И как отступник от веры отделяется от лона православных, так и не сохранивший верности к царской власти недостоин называться по имени Христа, так как царь есть *помазанник (* χριστός) Божий, имеющий скипетр и державу, и диадему от Бога. Вследствие

этого и все имеющие архиерейское достоинство, именно патриархи, должны давать верноподданническую присягу царю». Следует ссылка на исповедание, которое давал патриарх перед своим поставлением, где содержался такой пункт: «исповедую сим настоящим моим писанием, да сохраню к тебе, всесильнейшему царю и самодержцу, истинную верность, как я обязан к тому естественным и законным долгом, и да пребуду в повиновении твоей воле и в подданстве твоему царскому величеству, а по твоей смерти обязуюсь такой верностью твоей царице и твоему сыну наследнику», и пр. На основании всех этих данных патриархи дают на вопрос Алексея Михайловича такой ответ: «отсюда видно, что царь есть единственный и полномочный владыка во всех государственных делах, а патриарх подчинен ему, как имеющему верховную власть и приставнику Божию *(* ἐκδικψ); и что патриарху никоим образом не следует хотеть и желать *в мирских делах* чего-нибудь такого, что противно царской мысли, равным образом и в делах церковных не переменять древние уставы и обычаи».

3) Справедливо ли и нужно ли, чтобы патриарх давал царю письменную присягу и сам требовал от царя таковой же? Ответ: Апостол говорит: пусть все у вас будет по чину. Но какой чин сохранился бы, если бы патриарх требовал от царя письменных обязательств, хотя бы в самом незначительном деле? Если бы случилось что такое, то *в одной монархии было бы два начала, равных, между собой.* А где существуют два начала, неподчиненные друг другу, там возможны только вражда и беспорядок, как и Христос сказал: всякое царство, разделившееся на себя, не устоит. Поэтому требовать от царя письменных обязательств есть знак измены и посягательства на мир. Такому человеку следует быть извергнутому, как врагу царской власти.

4) Если царь повелевает что, должно ли это быть (для духовных властей) законом? Ответ: никто не имеет права не повиноваться царскому повелению, которое есть закон, то же должно сказать и о церковных предстоятельствах, будет ли то патриарх или иного чина.

5) Позволительно ли патриарху, или митрополиту или епископу давать названия, измышленные по внушению гордости, и вместо своего канонического титула называться и писаться *государем,* каковое название существенно принадлежит только мирским князьям? Отв. Те архиереи, которые хотят присвоить себе необычные названия и именуют себя государями, которые таким образом присваивают себе то, что им не дано соборами и царями, такие архиереи имеют подвергнуться строгому наказанию и извержению из своего сана, так как они не идут в след

смиренного Спасителя нашего Христа; но напыщенные сатанинской гордостью и называясь государями, следуют гордому сатане, тогда как им следовало бы называться рабами и смиренными. (Собр. Государственных Грамот и Договоров ч. 4, № 27, стр. 85 и след.).

Период 3. Падение Никона было предвестием падения самого патриаршества. Как создание царской власти, патриаршество естественно могло быть и уничтожено этой самой царской властью. И чего не мог совершить добродушный царь Алексей Михайлович, то сделано могучей рукой его сына – Преобразователя. С Петра Великого, как мы сказали уже, начинается новый (третий) период в истории отношений нашей церкви к государству, -период, продолжающийся до настоящего времени.

Можно сказать, без преувеличения, что рескрипты Петра Великого нигде не были так решительны и последовательны, как в области церковного управления. Здесь дело шло не об уничтожении только старинных привилегий, которыми наделена была церковная иерархия и церковные учреждения; не об изменении только старинных форм церковного суда и управления, давно исчезнувших в государстве, не о сокращении только пространства церковной юрисдикции: такие преобразования в церкви были так же необходимы, как и в государстве. Государство теперь создалось и окрепло и имело неоспоримое право взять назад у церкви то, что принадлежало ему по принципу. Но Петр пошел со своей церковной реформой гораздо далее, чем все его предшественники.

Взгляд Петра Великого на церковь, как на служебную силу государства, образовался под влиянием уже известной нам протестантской канонической системы, так называемой *территориальной*, основной принцип которой выражается в положении «cujus regio, illius religio». Петр познакомился с этой теорией во время своего пребывания в Голландии, по сочинениям известного юриста Пуффендорфа, из которых некоторые переведены потом, по приказанию царя, на русский язык. Принципы этой теории проглядывают во всех важнейших преобразованиях Петра Великого в сфере церковного управления. Начнем с уничтожения патриаршества и с учреждения Св. Синода. Главная побудительная причина к совершению этой радикальной реформы высказана в следующих словах предисловия к Духовному Регламенту: «простой народ не ведает, како разнствует власть духовная от самодержавной, но великой высочайшего пастыря честью и славой удивляемый помышляет, что таковой правитель есть второй государь, самодержцу равносильный или и больше его, и что духовный чин есть другое и лучшее государство». Таким образом, Петр смотрел на тогдашний церковный порядок, как на

status in statu, и весь Духовный Регламент есть решительный протест против этого порядка. В предисловии этого законодательного акта мы читаем еще: «вникнуть только в историю константинопольскую, и много того (т. е. беспорядков от чрезвычайного возвышения духовной власти) окажется. Да и папа не иным способом толико превозмог, не точию государство римское полма пресече, и себе великую честь похити, но иные государства едва не до крайнего разорения не единожды пострясе. *Да не воспомянутые подобные и у нас бывшие замахи!* (намек на п. Никона). В организации вновь созданного, на смену патриаршества, высшего церковно-правительственного учреждения ярко сказалось стремление поставить церковные дела под непрестанный контроль Верховной государственной власти. Органом этого контроля в Синоде является обер-прокурор, который, по выражению царя, долженствовал быть непременно из военных, «чтобы смелость имел и мог управление синодального дела знать». Наконец, члены Синода, наравне с прежними государственными служебными лицами, обязаны были перед вступлением в должность давать присягу по общей форме, но со следующим отличительным пунктом: *«признаю и клятвою утверждаю, что верховный судия сего Св. Синода есть император всероссийский, наш государь всемилостивейший»*. Впоследствии, когда Синод сравнен с Сенатом и получил титул правительствующего, Петр так определил отношение этого учреждения к самодержавной власти: «Синод в *духовных делах* имеет такую же власть, как Сенат *в мирских*"[56].

Таким образом, во главе церкви, по законодательству Петра, стоит та же самодержавная власть, что и во главе государства. В Духовном Регламенте государь называется «блюстителем правоверия и всякого в церкви святой благочиния» (стр. 9) – определение, вошедшее и в Свод законов. Отсюда все, даже чисто религиозные дела, ведутся с ведома или по инициативе государя. Цель этих отношений, по буквальному смыслу законов и манифестов Петра, есть та же, какая указывалась в прежние времена. «Между многими, говорит Петр в своем манифесте об открытии Синода, по долгу богоданной Нам власти попечением о исправлении народа Нашего и прочих подданных Нам государств, посмотря и на духовный чин и видя в нем много нестроения и великую в делах его скудость, не суетный на совести Нашей возымели страх, да не явимся неблагодарни Вышнему, аще толикая от Него получив благопоспешества во исправлении как воинского, так и гражданского чина, *пренебрежением исправление чина духовного.* И когда нелицемерный Он Судия вопросит от Нас ответа о толиком Нам от Него врученном приставлении, да не будем

безответни». Мы слышали такие же слова от Ивана IV на соборе 1551 г. Но как различен смысл этих слов в устах того и другого государя!

По идеям 16 в., церковь и государство имеют одну высшую цель – вечное спасение душ, и по отношению к этой цели государственная власть со своими материальными средствами действует в подчинении духовной. По идеям Петра Великого и его преемников, церковь и государство имеют также одну цель – общее благо, и по отношению к этой цели духовная власть со своими духовными средствами действует в подчинении государственной. Этот взгляд всего резче выразился в известном указе Петра Великого, вышедшем из Синода 17 мая 1722 г., о том, чтобы духовники открывали в тайной канцелярии, если им кто на исповеди сознается в намерении произвести бунт в государстве или в злом умысле на здоровье и честь государя и лиц его фамилии. Любопытно слышать те основания, какими Синод оправдывал это распоряжение, которое естественно должно было смущать совесть духовников, которым церковные правила всеобще строго запрещают открывать все, что сказано им на исповеди. «Сим объявлением, рассуждает Синод, духовник не объявляет совершенной исповеди и не преступает правил, но еще исполняет учение Господне, тако реченное: «аще согрешит *к тебе* брат твой, иди и обвини его между тобой и *тем* единем; аще же тебе послушает, приобрел еси брата твоего. Аще ли не послушает, повеждь церкви». И от сего можно рассуждать, что когда уже о братнем согрешении, до единыя точию обиды касающемся, если обидчик не кается и пребывает непослушлив, поведать церкви Господь повелевает: то кольми паче о злодейственном умысле на государя или на тело церкви умышлет и о хотящем оттого быть вреде доносить и объявлять должно есть». Далее духовникам напоминается их ставленная грамота, по которой они обязываются доносить архиереям «о неудоборассудных винах. Наконец указ утверждает, что сим объявлением «не порокуется исповедь, понеже объявление беззакония намеренного, которого исповедающийся оставить не хочет и в грех себе не вменяет, не есть исповедь, ниже часть исповеди, но творное к прельщению совести своей ухищрение». Ясно, что этот указ, хотя и основанный на словах св. писания, на самом деле есть специальное приложение к духовенству известного пункта общей верноподданнической присяги о том, чтобы «об ущербе его величества интереса, вреде и убытке благовременно объявлять».

Если государственная власть хотела таким образом обратить на служение себе тайную исповедь, которая есть церковное таинство: то тем легче было подчинить целям и требованиям политики употребление

духовных наказаний (запрещений, отлучений от церкви, анафемы). Духовная власть *связывать и разрешать* составляет в руках церковной иерархии, без сомнения великую силу по своему действию на совести. Теперь эта сила ограничена законом, по которому право отлучения от церкви отнято у архиереев и предоставлено Синоду. Но с другой стороны, церковная анафема получает теперь характер политического наказания, она теперь поражает преимущественно государственных изменников, хотя бы и казненных человеческим правосудием, напр. Мазепу, Стеньку Разина и им подобных.

В следующие царствования, особенно при Анне Ивановне, во времена известной *бироновщины*, церковь если не de jure, то de facto поставлена была еще в большую зависимость от государства, или, лучше сказать, от правительственного произвола, Бирон, как лютеранин, сделался даже гонителем национальной церкви, Так, тверской архиепископ Феофилакт Лопатинский за издание книги «Камень веры», написанной в опровержение лютеранских догматов, был судим как государственный преступник, нисколько раз подвергался пытке, был наконец лишен сана и заключен в Петропавловскую крепость. Сама книга была запрещена и все экземпляры ее отобраны.

Еще замечательнее знаменитое дело Арсения Мацеевича, митрополита ростовского. Эта личность отчасти напоминает патриарха Никона: тот же дух церковной свободы, та же резкость и независимость убеждений, те же понятия о характере духовной власти. В 1742 году, назначенный в члены Синода, он вместе с новгородским архиепископом Амвросием Юшкевичем подал императрице Елизавете доклад об уничтожении Синода. Кроме того, Арсений признавал унизительной для, архиерейского сана ту форму присяги, которая предписывалась Духовным Регламентом для членов Синода. В особенности возмущался он известным уже нам пунктом этой присяги, где сказано: «исповедую с клятвой крайнего Судью сея комиссии быти самую Всероссийскую Монархиню, государыню нашу всемилостивейшую». Этот пункт Арсений в своем проекте предлагал заменить таким образом: «исповедаю же с клятвою крайняго Судию и Законоположителя духовнаго сего церковнаго правительства быти – Самаго Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, полномощнаго Главу церкви и великаго Архиерея и Царя, над всеми владычествующаго и всем имущаго посудити живым и мертвым». Против этого пункта своей проектированной присяги Арсений сделал еще такую заметку: «монаршей власти довольно в той силе присягать к верности, в какой силе показано от крайняго Судии Христа в Евангелии и Апостоле

монаршей власти повиноваться». В названии Государыни крайним судьей Синода Арсений видел излишнее ласкательство «во унижение или отвержение Крайнего Судии Самого Христа». Государыня хотя и приняла этот доклад, но оставила его без всякого исполнения. Арсений, не приняв присяги на звание синодального члена, уехал из Петербурга на свою епархию. Недовольство современными церковно-иерархическими порядками побудило его в 1745 году проситься на покой, но императрица его не уволила. Судьба предназначила ему разделить участь Лопатинского. В 1762 году вышел указ Петра III об отобрании в казну всех недвижимых церковных и монастырских имуществ. Екатерина II хотя и отменила распоряжение своего супруга, но вскоре потом назначила особую комиссию для рассуждения о способах содержания духовенства. Между тем Синоду предписано было разослать по епархиям команды для описи всех церковных имуществ. По приказу Коллегий Экономии, рассылались по митрополичьим и архиерейским домам офицеры, пересчитывали деньги, пересыпали и перемеривали хлеб, добирали и вымогали недоимки, запечатывали магазины и амбары и выдавали все архиереям и монастырям с весу, меры и счету. Все эти сцены сильно возмущали горячее сердце Арсения Мацеевича. 6 марта 1763 года он послал в Синод резкий протест против этого обидного для духовенства хозяйничанья офицеров. Синод нашел, что все, написанное в этом протесте, относится к оскорблению Ее Императорского Величества, и донес в этом смысле государыне. На следующий же день императрица дала Синоду собственноручный указ, в котором между прочим сказано: «как я уповаю, что и Святейший Синод без сомнения признает, что власть всех благочестивых монархов, в число которых и я себя включаю, не для них единственно, но паче для общего всех истинных сынов отечества благосостояния, сохраняема *и защищаема быть должна;* и как в том его архиерея Арсения доношении я усмотрела превратные и возмутительные истолкования многих слов священного писания и книг святых: того ради, для охранения моих верноподданных спокойства, онаго архиерея Арсения, таким преступником от вас признанного, Святейшему Синоду на справедливый суд предаю».

Вызванный на этот суд Арсений отвечал, что он в своем доношении «ничего клонящегося к оскорблению Ее Величества быть не уповал, а все то написал по совести, чтобы не быть двоедушным». Когда стали рассматривать бумаги Мацеевича, захваченные при его аресте, то в них напали на следы еще более тяжкого преступления. Оказалось, что в 1762 году Арсений в неделю православия велел протодиакону произнести, по старинным рукописям, анафематство «на всех обидящих святые Божии

церкви, отнимая у них села и угодья». На вопрос Синода: «что значит это проклятие?» – Арсений отвечал: «грабители церковного имения потому внесены, что суда на них сыскат не можно». После таких признаний, можно было ожидать, какой приговор произнесен будет над подсудимым. По определению Синода, комфирмованному государыней, Арсений лишен сана и, под именем Андрея-враля, сослан сначала в Ферапонтов монастырь, (куда и Никон), потом в Карельский монастырь, а затем в Ревельскую крепость, где и умер в 1772 г. На окне своей тюрьмы он начертил углем назидательные слова из Псалтири: «*благо мне, Господи, яко смирил мя еси!*».

После Арсения мы не слышим уже никаких протестов против установившихся со времен Петра Великого отношений нашей церкви к государству. Разве только какая-нибудь фанатическая раскольническая секта, вроде известных странников, резко выражает мысль, что господствующей церковью управляет *Синедрион*, устроенный Петром I «*на лютеранский образец*". В том же духе, хотя и в более цивилизованном тоне, писали об этом предмете наши *славянофилы*. Но ясно с первого взгляда, что существующие у нас отношения государства к церкви, и наоборот, основаны на коренных началах нашего государственного права и не могут подвергнуться существенным переменам без таких же перемен во всем государственном организме.

Изложим теперь, по действующему законодательству, те основные положения в которых определяется отношение государства к церкви и наоборот: 1) Император, как христианский государь, есть верховный защитник и хранитель догматов греко-российской веры и блюститель правоверия и всякого в церкви святой благочиния. В этом смысле Император именуется главой церкви (Основ. госуд. Зак. ст. 42). 2) В управлении делами церкви, насколько они касаются государства, самодержавная власть действует посредством Святейшего Синода, *ею учрежденного* (Основ. зак. ст. 48). Здесь верховная власть является: а) *законодательной.* Порядок издания законов по ведомству православного исповедания в сущности есть тот самый, какой установлен по прочим ведомствам (министерствам): первообразное начертание законов составляется или по особенному Высочайшему усмотрению и повелению, или по инициативе самого Синода, когда при рассмотрении в нем текущих дел признано будет необходимым или пояснить и дополнить действующий закон или составить новое постановление (ст. 49). б) В сфере церковного управления верховная власть совершает действия собственно правительственные или *административные,* как: избрание и утверждение

всех церковно-иерархических лиц, распоряжения относительно порядка церковного управления и т. п. Наконец в) Верховной власти принадлежит окончательный *суд* над духовными иерархами.

Во всех этих направлениях верховная власть действует, однако, на точном основании коренных законов самой церкви, не касаясь ее существа, не изменяя ее догматов и тех начал внешнего ее устройства, которые она получила от своего Основателя. Эти основные начала церковной жизни обязательны и для самого Государя, как члена православной церкви.

Отделение второе

Церковь в ее отношении к не принадлежащим ей христианским обществам

§ 149. Взаимные отношения различных христианских исповеданий с канонической точки зрения

В понятие о церкви необходимо входит тот существенный признак, что она – едина, так же, как и христианская истина. Если же фактически существует несколько религиозно-христианских обществ, которые более или менее разнятся между собой в догме и культе, то взаимные отношения между ними могут быть только *чисто отрицательные*: ибо каждое из этих вероисповеданий, признавая себя единой церковью Христовой, тем самым отрицает истинность всякого другого. Поэтому с чисто церковной точки зрения нет и не может быть *веротерпимости*, т. е. признания одной церкви другой, как не может быть признания за истину двух взаимно исключающих себя положений. Отсюда с логической необходимостью вытекают следующие основные положения по вопросу о взаимных отношениях вероисповеданий, – вопросу, решаемому с исключительно церковной точки зрения:

1) Ни одна церковь, ни одно вероисповедание не может допустить образования в своих недрах другого общества с иными догматами или основаниями внешнего устройства. Всякое сознательное и намеренное отступление от единства церкви, в том или другом отношении, будет в ее глазах посягательством на религиозную истину, преступлением *ереси* или *раскола*.

2) Отношения уже существующих христианских вероисповеданий не заключают в себе никакого юридического момента. Каждое *в своей сферы* действует по *своим* законам и знает только *свое* право. Поэтому если член одного церковного общества желает, чтобы для него совершен был известный специфически-церковный акт в другом, то он по необходимости подчиняется действию законов последнего. Например, дети не православных родителей могут быть крещены и в православной церкви, но с тем непременным условием, чтобы родители дали формальное обязательство воспитывать таких детей в православном исповедании. Равным образом брак не православного лица может быть совершен и в православной церкви, но в таком случае он подлежит уже как относительно совершения, так и прекращения действию православного канонического права. Без этих условий, т. е. без признания положений своего права иноверцами, церковь не может совершать для них ни одного специфически-церковного действия. Поэтому-то ни одно исповедание и не дозволяет своим членам безразличного религиозного общения или так наз.

communicatio in sacris с членами другого. Такое общение в старину называлось у нас весьма характерно *двоеверием,* т. е. признанием двух разных церквей за истинные.

3) В случаях *полного и бесповоротного* обращения известного лица из одного вероисповедания в другое возникает вопрос о действительности или недействительности церковных актов, совершенных над ним в прежнем вероисповедании. Вопрос этот в православном каноническом праве решается различно, смотря по существу и значению самого акта. Так уже на первом вселенском соборе (325 г.) принято за обще-церковное правило, что крещение, раз полученное кем-либо, хотя бы и вне церкви, т. е. в раскольническом или еретическом обществе, не отрицающем догмата о св. Троице и правильно совершающем это таинство, не повторяется. Подобным же образом разрешается с канонической точки зрения и вопрос о браках. Существенная форма брака (consensus matrimonialis) не содержит в себе ничего специфически-церковного. Поэтому церковь признает действительность и нерасторжимость браков, совершенных не только в другом христианском вероисповедании, но даже и в нехристианском, если только в последнем случае брак имеет характер моногамии и заключен в смысле пожизненного полового союза. Поэтому-то и наши церковные законы не требуют церковного венчания моногамических супругов, если они принимают крещение. Наконец, вопрос о том, могут ли иерархические лица других христианских вероисповеданий, при обращении в православную церковь, удержат свой иерархический характер, решается не одинаково, смотря по тому, каким способом получается иерархическое достоинство в том или другом вероисповедании Православная и католическая церковь признают иерархию непосредственно-божественным установлением, видят в ней продолжение того служения церкви, какое Христос поручил своим Апостолам, и удерживают тот же самый способ передачи иерархических полномочий, какой принят был Апостолами, т. е. *рукоположение,* которое обе церкви признают за одно из таинств Нового Завета, т. е. за установленное самим Христом средство преподания особенной благодати и особенного характера лицам, поставленным на церковно-иерархические степени. Поэтому, в случае обращения католических священников и архиереев в православную церковь, они могут, если пожелают, оставаться в прежнем сане. Что же касается лютеранских и реформатских пасторов, а также духовенства англиканской церкви, в которой удержаны прежние три степени духовной иерархии (епископская, пресвитерская и диаконская), то они принимаются в

православной и католической церкви за мирян, и это потому, что лютеране и реформаты не признают таинства священства или рукоположения и не приписывают своей иерархии особого характера, отличающего ее от мирян. Что же касается англиканской церкви, то она хотя и признает свою иерархию за особое состояние в церкви, но так как эта иерархия не есть продолжение прежней католической иерархии, ведущей свое начало от Апостолов, а установлена королем Генрихом VIII, принявшим реформацию, то она, с точки зрения православного и католического церковного права, не может быть признаваема за истинную иерархию.

§ 150. Положение различных христианских исповеданий на Востоке и Западе в средние века

Положение различных христианских вероисповеданий *в государстве* есть вопрос положительного государственного права. Мы уже выше заметили, что во все продолжение средних веков государство признавало только одну, православную или католическую церковь и всякое уклонение от нее в догме или устройстве, всякую ересь и раскол карало как уголовные преступления. Единство церковного и гражданского общества, составлявшее отличительный характер средневековой общественной жизни, исключало всякую возможность *политической веротерпимости*. Государственные законы запрещали еретикам и раскольникам не только публичное, но и частное, домашнее отправление своего культа. С тем вместе государство считало себя обязанным искоренять ереси и расколы всеми зависящими от него средствами. Отсюда более или менее жестокие наказания, каким подвергались еретики во всех средневековых государствах. Исчислим главнейшие, более употребительные из этих наказаний: 1) лишение гражданской правоспособности, именно права наследования и завещания; 2) запрещение жить в столицах и других местах, где еретикам представлялась возможность пропаганды; 3) денежный пени; 4) infamia, соединенная с лишением права на занятие общественных должностей; 5) телесные наказания и ссылка; наконец – 6) смертная казнь.

Средневековая церковная иерархия не только признавала целесообразность этих мер и полное согласие их с законом Божьим, но нередко и сама вооружала народ и государей на истребление ересей и расколов, грозя анафемой тем, кто не слушал этих внушений. Нужно, впрочем, заметить, что мысль о необходимости преследования еретиков уголовными наказаниями явилась в церкви довольно поздно и нередко была оспариваема. Так в 4 в. лучшие представители церковного сознания: Афанасий александрийский, Иоанн Златоуст, Гиларий пуатьеский требовали от императоров полной свободы совести: «истина утверждается -говорит, напр., Афанасий против Констанция – не мечами и узами, но убеждением и согласием». Весьма важно для нас выслушать здесь мнение бл. Августина, который на Западе во все продолжение средних веков был первым авторитетом в вопросах церковного учения и права. На карфагенском соборе 404 года рассуждали о необходимости обратиться за помощью к императору, чтобы облегчить

переход в церковь раскольникам донатистам, которых еще удерживало от обращения опасение со стороны своих единомышленников. Положено было просить у императоров строгих распоряжений против упорных, для беспрепятственного привлечения в церковь готовых обратиться в нее. «Мое мнение – замечает поэтому случаю Августин, сам присутствовавший на соборе – было таково, что никого не должно принуждать к единению со Христом, что должно действовать словом, опровергать рассуждением, поражать силой убеждения, чтобы, в противном случае, открытых еретиков не обратить в православных только по наружности». Но на соборе мнение Августина встретило сильное противоречие. «Старейшие и опытнейшие епископы, продолжает он, убедили меня смотреть на дело иначе. Мое мнение было опровергнуто не словами, но примерами. Прежде всего мне указали на мой отечественный город (Тагаст), которого жители прежде все принадлежали к расколу, но потом обратились к церковному единству именно по страху императорских законов и теперь так гнушаются прежнего заблуждения, что как будто никогда не были причастны ему». Этот и другие подобные примеры склонили и Августина подписаться под просьбой императорам об издании против еретиков строгих законов. Любопытно видеть, как этот представитель церковного сознания усиливается согласить свое прежнее убеждение с новым. «Положим, говорит он, что в отношении к некоторым законы императоров остаются безуспешными: неужели нужно бросить всякое врачевание потому только, что есть одержимые неизлечимой болезнью? Нет, нужно брать во внимание, как многочисленны те, о спасении которых этими средствами мы радуемся. Ибо – заключает Августин – если бы действовали против них одним страхом и не учили в тоже время, это, казалось бы, несправедливым притеснением. Или если бы и вразумляли учением, но не действовали страхом, то огрубевшие в застарелых привычках не охотно обращались бы на путь спасения». К чести Августина нужно, однако, сказать, что он не настаивал на точном приложении строгих законов, изданных императорами по просьбе отцов карфагенского собора. «Мы хотим, – писал Августин проконсулу Африки, которому поручено было приводить императорский закон в исполнение – мы хотим только, чтобы они (донатисты) были исправляемы, а не умерщвляемы. Если ты поставлен производить суд в делах церкви и при этом знаешь, что она потерпела многие оскорбления, то забудь, что ты имеешь власть умерщвлять, но не забывай нашего послания». Одинаковых мыслей с Августином был знаменитый современник его на Востоке Иоанн Златоуст. Он требует христианской любви в отношении к еретикам, восстает против телесных

наказаний, которым они подвергались, но одобряет законные ограничения их, именно – запрещение их богослужебных собраний и отнятие у них церквей. Замечательно, что уже тогда на Западе церковный смысл гораздо строже судил об еретиках, чем на Востоке. Замечательно также, что и первая еретическая кровь пролилась именно на Западе. Это было в 385 году. Императорская власть находилась тогда в руках узурпатора Максима. Желая показать себя защитником церкви, Максим принял участие в соборном суде над еретиками присциллианами. Глава этих еретиков, испанский епископ Присциллиан, по требованию православных епископов, был казнен смертью.

§ 151. Отношение русской церковной и государственной власти к местным еретикам и раскольникам

Мысль о наказуемости ереси и раскола, как уголовных преступлений, перешла и к нам на Русь вместе с христианством – в греческом номоканоне. Церковный устав Владимира, данный на основании этого номоканона, относит к судам церковным и *ересь.* Впрочем, к чести русской церкви нужно сказать, что до 16 века она не употребляла против еретиков тех лютых казней, которые предписывались в греко-римских законах. Так, в конце 11 в. митрополит Иоанн II, родом грек, на вопрос черноризца Иакова о том, как поступать с многоженцами, колдунами и волхвами, отвечали: «поучать их словом, если же не послушают, то строго наказывать их на возбранение злу, *но не до смерти убивать и не подвергать членовредительным наказаниям*". Обыкновенным наказанием еретиков было у нас церковное покаяние, соединенное с заключением в монастырь. Так, под 1004 г. летопись замечает, что в Киеве явился еретик Адриан, который хулил церковь и ее уставы, и что тогдашний митрополит Леонтий отлучил еретика от церкви и заключил в темницу. Точно также в 1123 г. митрополит Никита сослал в город Синевец и держал здесь под стражей еретика Дмитра. Из этих примеров видно, что древняя наша церковь не только судила еретиков, но и приводила в исполнение свои приговоры. Но, как мы уже заметили, церковь не осуждала еретиков на смерть или на тяжкие телесные (членовредительные) наказания. Напротив, она осуждала неразумную ревность народа, если он казнил подозреваемых в ереси или колдовстве. Так, в 13 в., в то время, когда в остальной Европе курились костры еретиков и волшебников, Серапион, еп. владимирский, строго обличал суеверный народ за обычай топить в реках женщин, подозреваемых в колдовстве. В конце 14 в. в Пскове явилась рационалистическая секта стригольников, которые отвергали церковную иерархию и таинства. Новгородский архиепископ отлучил от Церкви ересеначальников Карпа и Никиту, а народ сбросил их с волховского моста. Эта казнь еще более усилила ересь, так как ученики Карпа и Никиты провозглашали их мучениками. Поэтому митрополит Фотий, продолжая дальнейший розыск еретиков, уже запрещал новгородцам (в 1427 г.) казнить еретиков смертными казнями и предписывал только не иметь с ними

общения и наказать «внешними казньми и заточеньми» (А. И. № 34).

В конце 15 века в Новгороде явилась новая еретическая секта -жидовствующих. По поводу обыска этой ереси у нас в первый раз поднят был вопрос: следует ли еретиков казнить градской казнью по всей строгости греко-римских законов? Обличители еретиков – Геннадий, архиепископ новгородский, и волоколамский игумен Иосиф требовали от правительства, чтобы тот злой еретический плевел царским судом истреблен был в конец. Геннадий указывал даже на пример современной испанской инквизиции, как на образец для подражания. «Если государь наш великий князь, писал он митрополиту Зосиме, ереси не обыщет и еретиков не казнит, то как ему этот позор со своей земли свести? Смотри: франки по своей вере с какую крепость держать. Сказывал мне цезарский посол про испанского короля, как он свою землю очистил, *и я с тех речей и список к тебе послал*". К счастью, Иван III не походил на Фердинанда Католика, который в это самое время огнем и мечем чистил свою землю от еретиков и евреев. Первый суд над новгородскими еретиками, происходивший в 1490 году, обошелся еще без всяких сцен, напоминающих инквизицию[57]. Но ревностный Геннадий Новгородский желал, по крайней мере, видеть некоторое подобие испанского аутодафе над еретиками, присланными в Новгород на покаяние: он велел посадить их на коней, лицом к хвосту, выворотить на них шубы, нарядить в берестовые остроконечные шлыки с мочальными кистями и с надписью: «вот сатанинское воинство»! В этом уборе еретиков водили по городу и все встречные должны были плевать им в глаза, затем шлыки были зажжены прямо на еретических головах. Но тайные вожди еретиков в Москве и Новгороде стали мстить за это надругательство над своими братиями еще большими хулами на церковную святыню. Однако и после того увещания Иосифа волоцкого, обращенные к великому князю, о необходимости применения новых и более строгих мер против еретиков, оставались безуспешными, пока последние не подверглись опале, как *политическая партия*. Только по выяснении этой стороны дела в 1504 г. созван был новый собор, на котором, по требованию Иосифа, определено было казнить еретиков по всей строгости греко-римских (градских) законов. Но когда начались казни еретиков, когда стали их жечь в железных клетках, то – по свидетельству самого Иосифа – православные христиане и даже некоторые из «владык» стали скорбеть и тужить, подавать осужденным руку помощи и говорить, что «подобает их сподобити милости». На Иосифа, который до конца своей жизни не оставлял смертоносной роли инквизитора, поднялись пустынники

вологодских и новгородских монастырей и во главе их – инок-князь Вассиан Патрикеев, невольный постриженик Кириллова-Белозерского монастыря, одна из жертв великокняжеской опалы. Иосиф рассылал свои громоносные послания ко всем влиятельным лицам при дворе, часто писал самому князю Василию Ивановичу и доказывал, что «одно и то же – убивать еретиков оружием или умерщвлять их силой молитвы, как это делали в древности святые мужи, напр. Лев, епископ катанский, который сжег волхва Леодора, связав его своей епитрахилью, а сам вышел из огня невредим». На это Вассиан и его пустынники отвечали: «если ты говоришь, что одно и то же убивать еретиков и отступников оружием или предавать их смерти силой молитвы: то такими словами ты, Иосифе, облыгаешь священное писание. И мы против этого скажем: убивать молитвой могут только святые, а умерщвление оружием совершается по царскому повелению и есть дело человеческого обычая... Если ты святой человек, то сотвори молитву, чтобы земля пожрала всех еретиков и грешников, а не требуй, чтобы их казнила царская власть. Ты говоришь еще, что Лев, епископ катанский, Леодора волхва епитрахилью связал, возвел на костер и держал его в огне до тех пор, пока нечестивец не сгорел: это правда! Что же ты, господин Иосиф, не испытал своей святости, – не связал, напр., архимандрита Касьяна своей мантией, пока он горел, а ты держал бы его в пламени? А как ты стал бы выходить оттуда целый и невредимый, то мы приняли бы тебя, как одного из трех отроков».

Хотя правительство, во все продолжение этого спора, и было постоянно на стороне Иосифа, однако вопрос о казни еретиков не был решен законодательным порядком. Протест общественного мнения против действия у нас греко-римских законов был еще так силен, что учение Иосифа не могло войти в общую и неизменную догму. Так, в середине 16 века, по поводу нового розыска еретиков, в среде самого духовенства нашлись люди, которые строго осуждали сочинения Иосифа волоцкого о необходимости казнить еретиков гражданскими казнями. Вот нисколько примеров: в 1554 году троицкого игумена Артемия обвиняли, между прочим, что он говорил про казнь новгородских еретиков: «сожгли Курицына да Рукаваго и нынече того не ведают, про что их сожгли» (А. Э. 1 № 239). На соборе, бывшем в этом году по поводу ереси Башкина, один епископ – Кассиан рязанский открыто порицал книгу Иосифа волоцкого, написанную им на еретиков жидовствующих. Князь Курбский отзывался о современной русской иерархии: «Отцы вселенских соборов, хотя предавали еретиков анафеме, но не преследовали их огнем и мечем, как делают ныне защитники апостольских догматов». В силу подобных

заявлений соборный суд над еретиком Матвеем Башкиным, происходивший в 1554 году, не имел уже тех последствий, какими сопровождался в начале того же столетия суд над жидовствующими: Башкин предан только церковному покаянию в монастырском заточении.

Полное действие греко-римских законов о еретиках и раскольниках началось у нас только со второй половины 17 в. – с эпохи появления нашего раскола. Впрочем, Алексей Михайлович, подобно Ивану III, еще колебался в мыслях относительно мер против раскола. Уложение 1649 г., назначая смертную казнь за богохульство и совращение в ересь, еще не давало положительного ответа на вопрос о вскоре потом появившемся расколе. Но этот ответ последовал со стороны Московского собора 1667 г. На вопрос царя: «достоит ли раскольников подвергать градским казням», – собор ответил: «подобает их казнити и градским казнением», и в подтверждение такого ответа сослался на пример греческих вселенских соборов, по приговору которых императоры подвергали ересеначальников уголовным наказаниям. С этого времени раскол формально внесен у нас в разряд уголовных преступлений; и при том первоначально раскольников наказывали по статье Уложения о богохульстве, именно – сжигали. Причина, почему раскол отождествлялся тогда в глазах правосудия с богохульством, заключалась в том, что раскольники, отвергая все церковные исправления, сделанные при патриархе Никоне, хулили церковь и ее святыню, называли, напр., четвероконечный крест антихристовой печатью, иконы итальянской живописи идолами и т. под. Строгость к расколу увеличивалась еще вследствие неоднократных бунтов (соловецкого 1667–1676 г. и стрелецкого 1682 г.), которые производились раскольниками, насильственно принуждаемыми к принятию новых церковных книг и обрядов. Так в 1685 г. цари Иоанн и Петр Алексеевичи своими новоуказными статьями подтвердили, чтобы раскольников, которые хулят св. церковь, производят в народе соблазн и мятеж и остаются упорными, по троекратному у казни допросу, «буде не покорятся, жечь в срубе». Частое употребление этой казни против раскольников было причиной происхождения у них догмата о самосжигательстве. Несчастные изуверы, которых тогда всюду преследовали и разыскивали, не желая даваться в руки «антихристу», т. е. правительству, сжигались сами – в виду сыщиков. Это они называли *огненным крещением,* необходимость которого доказывали тем, что антихрист осквернил все стихии, кроме огня всеочищающего, и что лучше принять огненное крещение самим, чем от антихриста. Более сильного доказательства безуспешности насильственных мер против убеждению

совести не представляет история!

Со времен Петра В. эти строгости начинают несколько смягчаться. В 1714 г. Петр велел переписать всех раскольников мужского и женского пола, где бы они ни жили, и наложить на них двойной податной оклад, после чего раскольники могли уже открыто жить в городах и селах. Так на первый раз признано, по крайней мере, гражданское бытие раскольников. Но тем не менее указы преобразователя, который встретил в расколе самую упорную оппозицию своим реформам вековых русских обычаев, преследовали раскольников на каждом шагу. Во-первых, за право ношения бороды они должны были, по указам Петра, платить известную пошлину и в виде квитанции постоянно иметь при себе медный знак с изображением бороды и усов на одной стороне, и с надписью на другой: «борода – лишняя тягота, с бороды деньга взята». Во-вторых, раскольникам предписано было носить особенное указное платье, с нашивкой на спине, как ныне у арестанта. В-третьих, раскольников запрещено было допускать в какие-бы то ни было общественные должности или к свидетельству на православных, чтобы, как сказано в Дух. Реглам. «не вооружать на себя лютых неприятелей государю и государству непрестанно зло мыслящих». В-четвертых, за совращение в раскол православных наказывать совратителей кнутом, вырыванием ноздрей и ссылкой в каторгу. В-пятых, раскольническим наставникам и попам запрещено крестить детей и исправлять другие требы у раскольников, а непослушных велено отсылать в Синод для увещания.

Указы Петра приводились в исполнение с беспощадной строгостью, так что раскольники увидели в нем антихриста, истребляющего старую веру и обычаи, и громадными массами стали убегать за границу – в Австрию, Турцию, Польшу и Швецию. Здесь, конечно, их принимали охотно, как элемент враждебный России, и даже наделяли различными льготами. Прежде всего – дали им полную свободу жить по своей вере. Чтобы остановить дальнейшие побеги раскольников из отечества и вместе привлечь назад уже перебежавших, и наше правительство, после Петра В., увидело необходимость оставить прежнюю строгость. Раскольники формально объявлены терпимыми. Первый закон в этом смысле издан в форме манифеста Петром III в 1762 г. Раскольникам, бежавшим за границу, разрешено возвратиться в Россию и селиться в Сибири в Бессарабской степи и др. местах – с тем, что им в религиозных делах не будет чинимо никакого принуждения: «ибо – сказано в манифесте – в Российской империи и не христиане, именно

мухамедане и идолопоклонники, пользуются полной свободой; а раскольники суть христиане, только упорные в своем застарелом суеверии, что нужно отвращать не принуждением и огорчением их». С восшествием на престол Екатерины II еще более начинает ослабляться прежняя строгость законов. Повторив вызов Петра III, Екатерина объявила, что раскольникам отныне дозволяется носить бороды и ходить не в указном платье, записываться в государственные крестьяне и купечество. Мало по малу раскольники стали быть допускаемы по делам тяжебным и уголовным к присяге и свидетельству, в 1782 г. освобождены от *двойного оклада*, а через три года объявлено, что они, на основании городового положения, могут быть избираемы на общественные должности. Наконец, в недавнее сравнительно время признаны браки раскольников, записанные в особо установленные для того книги, которые ведутся полицейскими учреждениями.

Но признавая понемногу *гражданские права* раскольников, правительство не так было уступчиво в предоставлении им *религиозной* свободы. Само признание гражданских прав соединялось с тем непременным условием, что раскольники не будут никакими способами распространять свои заблуждения между православными. Отсюда различные полицейские меры, направленные к предупреждению раскольнической пропаганды. Так в 1768 году раскольникам запрещено строить церкви и иметь при них колокола – запрещение, остающееся в силе и до настоящего времени. Одна только уступка сделана раскольникам со стороны церковных и гражданских правил – дозволение отправлять богослужение по старопечатным книгам, на условии так называемого *единоверия.* Мысль об устройстве единоверческих церквей принадлежит графу Румянцеву-Задунайскому. По завоевании Крыма, раскольникам поповщинской секты отведены были для поселения земли между Днестром и Перекопом, с тем, что они будут получать попов своих от таврического архиерея и совершать свое богослужение по старопечатным книгам. С успехами единоверия и в других епархиях, оно в 1800 г. возведено в общую меру, именно – раскольникам дозволено, под условием признания местной иерархии и принятия от нее священников, строить особые церкви и совершать в них богослужение по старопечатным книгам. Но полного признания, в смысле самостоятельной религиозно-публичной корпорации, ни одна раскольническая секта до сих пор не достигла. Действующие законы говорят только, что раскольники не преследуются за мнения их о вере и могут держаться этих мнений и исполнять свои обряды, без всякого, впрочем, *публичного оказательства*

учения и богослужения своей секты (Уст. о пресеч. и предуп. прест, изд. 1890 г., ст. 45, 59). Под публичным оказательством раскола закон разумеет: а) крестные ходы и публичные процессии в церковных облачениях; б) публичное ношение икон, за исключением случая предношения иконы сопровождаемому на кладбище покойнику; в) употребление вне домов, часовен и молитвенных зданий церковного облачения или монашеского и священнослужительского одеяния и г) раскольническое пение на улицах и площадях. Воспрещается также постройка церквей и часовен, как открытых общественных зданий (ст. 48), печатанье книг, кроме разрешенных Св. Синодом для единоверцев (50, 51), и вообще всякое действие, подающее повод к соблазну простого народа, принадлежащего церкви. Дозволяется раскольникам иметь особые отделения при общих городских кладбищах, но без устройства здесь часовен и молитвенных домов (ст. 49). Впрочем, и эта степень терпимости предоставлена далеко не всем раскольническим сектам. Из них есть такие, которые закон признает положительно вредными в общественно-нравственном и политическом смысле и которые поэтому подвергаются прямому преследованию. Сюда относятся, по указанию закона (Улож. о наказ. изд. 1885 г., ст. 208), секты, учение которых соединяется со свирепым изуверством и фанатическим посягательством на жизнь свою или других, либо с противонравственными, гнусными действиями (напр. свальным грехом), каковы хлысты и скопцы.

Таким образом, наш раскол, известный под именем старообрядства, по действующим законам перешел из сферы уголовного права в сферу полицейскую: принадлежность к расколу не составляет преступления, но пропаганда раскола, не только открытая, но и тайная, преследуется, по-прежнему, уголовным порядком. Полицейские же меры против раскола имеют целью не только предупреждение пропаганды, как преступления, но и пресечение самого раскола, как *только терпимого зла*. Словом, наше гражданское правительство смотрит на раскольников, как *на отпадших* от господствующей церкви и долженствующих с ней воссоединиться: вот почему они до сих пор не получили еще той степени свободы, какой пользуются у нас последователи других христианских и даже нехристианских вероисповеданий.

§ 152. Отношение русского правительства к христианским исповеданиям иноземного происхождения

Но если русские государственные законы не допускают образования сект или расколов *внутри господствующей, православной церкви:* то у нас всегда терпимы были, в большей или меньшей мере, другие христианские вероисповедания *иноземного* происхождения.

Русские славяне еще в язычестве отличались полной веротерпимостью. В них можно подозревать даже значительную долю религиозного индиферентизма, которым отчасти объясняется и мирное введение у нас христианства. Народ без сожаления расставался со своими прежними богами. Он принял христианство не, по внутреннему убеждению, а по примеру и приказанию великого князя Владимира. «Должно быть новый закон хорош», – рассуждал народ, идя, по приказанию князя, на крещение – «если его принял князь со своими дружинниками». И прежде, благодаря примеру бабки Владимира, св. Ольги, христианство делало у нас значительные успехи, не встречая препятствия в религиозном фанатизме народа. Только миролюбивый характер христиан возбуждал насмешки в воинственных варягах, остававшихся в язычестве. Поэтому-то сын Ольги Святослав и не хотел внимать внушениям своей матери – принять христианство: «боюсь насмешек со стороны дружинников» – отвечал обыкновенно воинственный князь на эти увещания.

С принятием христианства не изменился характер отношений русского народа и правительства к иноверцам. Князья терпели в своих владениях не только христиан других вероисповеданий, но и евреев. Первые имели свои храмы или, как называют их летописцы, божницы в Киеве, Ладоге и Новгороде. Из договора ганзейцев с Новгородом видно даже, что немецкие церкви в Новгороде и Ладоге исстари владели лугами. Конечно, уже первые русские митрополиты, которые все были из греков, вели полемику против этих немцев, т. е. против католиков, но эта полемика пока еще не внушала фанатической нетерпимости. Митрополит Иоанн в конце 11 в., не дозволяя совершать богослужение с католиками, разрешали, однако, русским иметь с ними общение в пище. Вообще они не советовали избегать внешних сношений с разноверцами, чтобы отсюда не произошло большее зло – *вражда* и *злопамятство.* В том же духе писал к

великому князю Изяславу знаменитый основатель Киево-печерской Лавры св. Феодосий: «будь милостив не только к *своим* христианам, но и к *чужим"*. Но в позднейшие времена, под влиянием различных политических и церковных обстоятельств, наше духовенство начинает гораздо строже судить о католиках, называя их не иначе, как «погаными» (т. е. язычниками). Такой взгляд обнаружился уже в начале 15 века по поводу разделения русской митрополии на северную (московскую) и юго-западную (литовскую). Хотя потеря южно-русских епархий и не была потерей для православия, потому что тамошний митрополит и епископы оставались вполне верными восточной церкви, однако отсюда именно начинается жестокая и упорная борьба русского православия с католичеством. В глазах московской церковной иерархии православный митрополит под верховной властно католического государя не мог быть вполне православным. Взаимная нетерпимость обоих вероисповеданий усиливалась еще постоянными политическими столкновениями московской Руси с Польшей. Наконец, постоянные попытки римских пап подчинить себе не только западную, но и северную русскую митрополию более и более восстановляли наших государей и архиереев против католичества. Как сильна была эта неприязнь к римской церкви в начале 16 века, видно из следующего обстоятельства: при въезде в Москву греческой принцессы Софьи Палеолог, невесты великого князя Ивана III, римский легат велел было нести перед собой католический крест. Но митрополит Филипп I объявил великому князю: «римский легат въедет с крестом в одни ворота, а я, духовный отец твой, выйду в другие: кто отдает почести чужой вере, тот унижает свою». Князь велел легату спрятать крест в сани. Даже торговые новгородцы, позволявшие прежде строить у себя латинские «божницы», в договоре с польским королем Казимиром, которому они хотели предаться во избежание московского владычества, выговаривали условие: «а у нас тебе, честной король, *римских церквей не ставити ни в городе... ни по всей земле новогородской*". В Москве, при Иване IV, было много иностранцев: ремесленников, художников и врачей, которые, однако, были преимущественно *немцы*, т. е. лютеране, но не *латиняне*, т. е. католики. Папский легат Антоний Поссевин, исполнявший роль примирителя между Баторием и Иваном IV, напрасно домогался, чтобы царь выгнал из Москвы всех лютеран и позволил быть здесь костелу. Ему отвечали, что в русском государстве живут люди разных вер, *со своими обычаями*, но с условием – не совращать русских в свою веру. При том же богослужение немцев не имело еще публичного характера: они собирались на молитву в частных домах, но не имели кирх. Поэтому

костел подвели под обычай, нетерпимый в государстве, и, хотя царь обещал Поссевину предоставить у нас свободу латинству, но обещание так и осталось обещанием. Вообще русские более терпели лютеран, чем католиков. Первым в 1575 году царь Иван дозволил построить кирху в их слободе, которая находилась тогда на правом берегу Яузы, близ ее устья, и пожаловал пастору Бокгорну золотую цепь и богатую одежду. В разговорах с этим пастором царь-богослов часто отзывался об Лютере с хорошей стороны; он говорил, что учение реформатора было бы близко к истине, если бы Лютер, нападая на папу, не нарушил древнего церковного порядка и не очернил своего знания священного писания низким отступничеством – свержением с себя монашеской рясы и женитьбой на беглой монахине. Впрочем, при всем внимании к полезным иноземцам, Иван IV, как верный сын русской церкви, очень резко отзывался о реформации и ее основателе, когда нужно было защищать, в разговоре с лютеранами, превосходство православия. Так, в диспуте с пастором богемских братьев Рокитой, бывшем в Москве в 1570 г. при польском посланнике, царь говорил, между прочим: «вы хвалитесь вашей евангелической верой, но так враждуете между собой, что новым учением испепелили почти всю Европу... Вы отвергаете посты и потому живете, как свиньи, которых именно в пост и откармливают. Вы враждуете против святых на небе, разрушая посвященные им храмы и алтари». Спустя шесть лет после разговора с Рокитой, один лифляндский пастор, в разговоре с царем, позволил себе сравнить Лютера с ап. Павлом. Это взорвало царя; он ударил пастора хлыстом по голове и сказал: «ступай к черту со своим Лютером».

Политике Грозного относительно иноверных европейцев следовали и все его преемники. Тогда как в Москве не было еще ни одной католической церкви, лютеранская кирха в продолжение царствования Феодора Ивановича была вполне терпима. При Борисе Годунове сын шведского короля Ериха XIV Густав выпросил у царя позволение построить новую обильную кирху в Белом городе, у Покровских ворот, недалеко от Николы на столбах. При первом самозванце, не смотря на преобладание католицизма, бывшие в Москве люторы, кальвинцы и евангелики допускались в соборную церковь, где они, по свидетельству самого самозванца, «образам ругалися и смеялися, иные сидели в обедню, а иные спали, на образы приклонясь» (Собр. госуд. гр. и дог. ч. 2). Терпимость самозванца в отношении к лютеранам доходила до того, что в 1606 году он дозволил пастору Мартину Беру *в самом дворце* говорить проповедь. В царствование Михаила Феодоровича

появляются в Москве и реформатские кирхи – одна для голландцев, другая – для англичан. За неуважение, оказанное немцами патриарху, именно за то, что они не скидали шапок, когда патриарх благословлял народ с лобного места, им запрещено было носить русское платье и жить в городе. Реформатам особенно не благоприятствовал патриарх Иосаф I: он принудил их остановить строение каменной церкви и срыть ее до основания за то, что строили ее без его позволения. Царским указом 1642 года, 2 марта, повелено было сломать немецкие «ропаты» в Китае, Белом и Земляном городах. Если тогда и оказывалась лютеранам терпимость, то, по-видимому, вынужденная. Но по челобитью доктора Ивана Белова (Белоу), лютеранам в 1643 г. дозволено было поставить кирху за городом, между флоровскими и покровскими воротами, в 20 саженях от Земляного вала и рва; ибо там у них исстари была «у попа их на дворе поставлена изба с комнатой, где они, вместе с дохтуры, по праздникам и воскресными дням для богомолья и евангельскаго чтения сходились». Новая кирха названа *Михайловской* (Michaels-kirche), в честь архангела Михаила; может быть, этим названием, соименным царю, лютеране хотели изъявить ему признательность за то, что он пожаловал им *данную* на землю, где построена была кирха. Едва прошло три года по сооружении этой кирхи, как юный царь Алексей Михайлович, проезжая мимо нее и приняв ее за православную церковь, снял перед ней шапку и перекрестился, но духовник его обнаружил ошибку. Вследствие этого царь повелел перенести кирху за город, за речку *Кокуй* или *Кукуй*, и сверх того запретил ставить при «ропатах» колокольни и над ними кресты. Уложением 1649 года предписано немецким кирхам быть за Земляным городом, вдали от православных церквей (гл. 19, § 40). В 1656 г. позволено шведским подданным иметь торговые дворы в Москве, Новгороде и Пскове и на них молитвенные дома, но запрещено строить новые кирхи.

Но терпя лютеран или немцев, русское правительство строго наблюдало, чтобы иноверцы не распространяли своего вероучения. Пропаганда лютеранизма шла преимущественно из Швеции. Вследствие несчастного для России *столбовского мира* (в 1617 г.) к Швеции отошло все русское побережье Балтийского моря, но с условием, чтобы те русские, которые остались за новым рубежом России, в религиозных делах зависели, по-прежнему, от новгородского архиерея, и чтобы им оставлена была полная свобода совести. Понятно, что шведское правительство не обращало внимания на это условие. В Стокгольме заведена была даже славянская типография, в которой напечатан на славянском языке

Лютеров катехизис с целью обращения в лютеранство всех русских подданных Швеции. Дело не обходилось без притеснений, так что русские толпами перебегали опять в свое отечество. Но принимая с удовольствием этих перебежчиков, наше правительство подозрительно смотрело на православие *тех* русских, которые оставались шведскими подданными и только по религиозным делам ходили в Новгород. И вот в 1624 году 23 августа царь предписал новгородским воеводам не иначе пропускать кого-нибудь из-за рубежа в город, как наперед исследовав, не принесли ли они чего лютеранского, а в Софийскую церковь совсем не пускать. В 1638 г., как сказано в Уложении Алексея Михайловича, ведомо учинилось царю Михаилу Феодоровичу и патриарху Филарету, что «в Москве и в городах православные христиане служат иноверцам и некрещенным и, живя у них, терпят тесноту и осквернение: умирают без покаяния, за неимением отцов духовных, а в посты едят мясо и другую скоромную пищу». Вследствие того тогда же предписано и подтверждено Уложением 1649 г., чтобы все православные оставили домы иноверцев и впредь у них не жили, дабы не осквернялись души христианские и не умирали православные без духовных отцов. За совращение православных в чужую веру Уложение грозит совратителю смертной казнью, именно – сожжением; а совращенных предписывает отсылать к духовному начальству для поступления с ним по Кормчей книге.

Строгое наблюдение над немцами особенно усилилось по известному делу Кульмана. Этот мечтатель был самым жарким последователем немецких мистиков Якова Бема и Николая Драбиция. Прибыв в Москву в малолетство Петра I, он начал проповедовать свои учения сначала между немцами, а потом и между русскими. Он выдавал себя за посланника Божия для водворения на земле тысячелетнего царства мира, жену свою Маргариту величал царицей нового Иерусалима, а себя царем. Бредни мистика встретили себе сильную оппозицию в самих немцах, которые наконец донесли на него нашему правительству. Кульман вместе со своим племянником Норденманом был сожжен (в 1689 г.). После этого предписано было впредь не иначе пускать иностранцев в Россию, как после строгих расспросов: кто, откуда и зачем идет? имеет ли вид и т. п.

Но не смотря на все эти строгости, лютеране все-таки продолжали пользоваться у нас свободой вероисповедания, а на католиков правительство по-прежнему смотрело подозрительно. Старинная неприязнь между той и другой церковью еще более усилилась в период самозванцев и смутное время, когда Русь так много потерпела от иезуитов и католиков. Патриарх Филарет Никитич, бывший заложником в

Польше, вынес оттуда такую ненависть к католичеству, что, сделавшись патриархом, постановил на соборе 1620 г. перекрещивать христиан, обращающихся из латинства в православие: «понеже, сказано в соборном определении, папежницы суть еретики, гнуснейшие из всех еретиков в мире». Только один из русских архиереев (именно коломенский митрополит Иона) возражал против этого определения. Подозрительность в отношении к католикам доходила в Москве до того, что здесь стали недоверчиво смотреть и на православных русских ученых, приходивших к нам из южной Руси. Нельзя, впрочем, сказать, чтобы эта подозрительность была совершенно неосновательна. Иезуиты, воспитывая русских на юге, успевали убеждать в своих мнениях даже таких людей, которые, как им самим казалось, не хотели принимать ничего Иезуитского. А те из русских, которые из любви к просвещению отправлялись слушать лекции в римской богословской академии, должны были публично одобрять католические догматы и осуждать православные. Все это хорошо было известно в Москве, и вот тот же патриарх Филарет Никитич в 1627 г. приказал сжечь богословские сочинения киевского ученого Кирилла Транквиллиона и запретил впредь «покупать такие литовские книги». В 1689 г. был отлучен от церкви и лишен монашества иезуитский воспитанник *Сильвестр Медведев* за свое учение о таинстве евхаристии, сходное с учением римско-католической церкви. При таких обстоятельствах, трудно было католикам пользоваться у нас такой же терпимостью, как лютеране и кальвинисты. Так, во время споров об евхаристии, патриарх Иоаким упросил царя выслать из Москвы двух Иезуитов – Давида и Товию, которые пробрались сюда с австрийским посланником и, по словам патриарха, развращали православных своими письмами и картинками. И, тогда как у лютеран и кальвинистов в Новонемецкой слободе построены были каменные кирхи, католики до начала 18 в. не имели ни одного такого костела. Горько жаловались на это в 1695 г. католические священники Франциск и Павел в своей челобитной, поданной царям Иоанну и Петру Алексеевичам. Но не раньше, как в 1705 г., Петр I, по ходатайству Гордона, дал позволение католикам построить в Москве церковь и монастырь для капуцинов.

С Петра I начинается у нас период веротерпимости, уже не вынужденной только политической необходимостью, но основанной на законном принципе государственного права. Такая веротерпимость в первый раз формально объявлена манифестом *16 апреля 1702 г.*, предназначенным для распубликования по всей Европе. Приглашая иностранцев всех вероисповеданий в Россию, Петр говорил в своем

манифесте: «понеже здесь в столице нашей уже введено свободное отправление богослужения всех других, хотя с нашей церковью несогласных, христианских сект: того ради оное сим подтверждается таким образом, что мы, по дарованной нам от Всевышнего власти, совести человеческой приневоливать не желаем и охотно предоставляем каждому христианину на его ответственность печься о спасении души своей. Итак, мы крепко того смотреть станем, чтобы, по прежнему обычаю, никто как в своем публичном, так и в частном отправлении богослужения стесняемы не были». В силу этой свободы вероисповедания, возведенной в общий принцип государственного права, иностранцам предоставляется теперь право строить новые церкви *во всех городах*, где только они поселятся. Но и Петр В. более покровительствовал лютеранам и кальвинистам, чем католикам. Папство было ненавистно ему по своим противогосударственным притязаниям. Само патриаршество уничтожено у нас, как известно, именно потому, что слишком напоминало папскую власть. Расположение же Петра к немцам и голландцам (реформатам) было так велико, что он сам ходил в их кирхи по праздникам и певал лютеровы псалмы. Позволив лютеранам построить близ Лефортовского дворца новую церковь во имя апостолов Петра и Павла, с колокольней и колоколами, Петр сам положил в ее основание первый камень.

Но прежние законы, запрещавшие всем вообще иноверцам, под страхом смерти, распространять свое религиозное учение между русскими, оставались во всей силе. Скоро для духовной иерархии открылся и повод настаивать на строгом применении этих законов. Около 1702 г. в окрестностях будущей новой столицы, где наиболее жило иностранцев, быстро стало распространяться между русским населением учение Лютера и Кальвина. Местный архиерей, новгородский архиепископ Иона, написал против еретиков, в предостережении православных, целый ряд полемических писем. По его же настоянию два ученых грека, братья Лихуды, написали (в 1706 г.) книгу под заглавием: «Наказание и обличение ересей Лютера и Кальвина» и посвятили ее восточным патриархам, как охранителям православия. В 1713 году открыты следы кальвинской пропаганды между русскими в самой Москве. Тогдашний местоблюститель патриаршего престола Стефан Яворский созвал на еретиков собор, предал их анафеме, а одного из совращенных, цирюльника Фому Иванова, дерзнувшего публично произнести в Чудовом монастыре хулу на икону св. Алексия, предал уголовному суду и настоял на том, чтобы он, согласно с Уложением 1649 г., был сожжен. Но

поспешность судопроизводства и строгость в приговоре, а главное – вмешательство сильных иностранцев возбудили против Стефана неудовольствие государя. Дело об еретиках и сам Яворский потребованы были в Петербург. Новое расследование, произведенное в Сенате, оправдало подсудимых и обвинило Стефана в превышении власти. Последний должен был просить прощения у Петра в том, что осудил еретиков, не снесшись с государем. Все это дело показывало духовной иерархии, что времена прежней строгости против формальных еретиков приходит к концу. Яворский в свое оправдание написал длинный трактат о необходимости казнить еретиков уголовными казнями и поместил его в конце своей книги, под названием: «*Камень Веры*", написанной в обличение лютеран и кальвинистов. Впрочем, он не решился напечатать эту книгу, опасаясь, чтобы она не восстановила против него всемогущих немцев и самого государя. Действительно, когда книга эта в 1729 году, уже по смерти Петра и самого Яворского, издана была в свет, на нее напали лютеране и в России, и за границей. Тюбингенский богослов *Мосгейм* написал против Яворского специальный трактат, в котором доказывал, что этот русский архиерей хочет возбудить свой народ к кровавым гонениям на лютеран, которых, однако, приглашает туда светское правительство. Этого, конечно, не имел в виду Яворский. Он с намеренной точностью устанавливает понятие о еретиках, которые, по его учению, должны подвергаться уголовным наказаниям. «Мы говорим, писал он, не о древних еретиках и не о тех, которые *появились в других церквях.* Ибо такие еретики не родились и не крестились в нашей церкви, а потому и не обязуются ей своей верой и не подлежат ее суду. Мы имеем дело только с теми еретиками, которые отделились от нашей церкви». Да и сами иностранцы хорошо знали, что им дозволялась у нас свобода вероисповедания под тем непременным условием, чтобы они не распространяли своего учения между русскими. Если они нарушали это условие, то являлись преступниками против государственного закона, именно – против Уложения 1649 г., и судились не как еретики, но как совратители. Но лютеране, нападая на книгу Яворского, хотели именно добиться права свободно распространять свое вероисповедание между русскими. «Пусть, говорит Мосгейм, учение Яворского не грозит нам опасностью, но что будет с самими русскими, если бы они захотели повиноваться этому учению? Для них был бы совершенно закрыт доступ к нашей церкви, и никто из них не мог бы оставить суеверия своих предков, без опасности жизни. И неужели наша любовь к религии и истине должна молчать, потому что этого требует Яворский?» Петр Великий во все время

своего правления не издал ни одного специального закона, запрещающего иноземную религиозную пропаганду. Только следующие два указа могут быть названы мерами к предупреждению совращения в иноверие: указ 13 июня 1719 года, которым браки лютеран с православными дозволены не иначе, как под условием воспитания детей в православии, и указ 31 июля 1723 г., которым запрещено выпускать из России иностранцев, принявших православие. Но в следующие два царствования правительство начинает прибегать к более решительным мерам против лютеранской пропаганды. Так синодским указом 3 ноября 1728 г. суперинтенденту лютеранских церквей велено распубликовать пасторам, чтобы никто из них не дерзал учить своим догматам кого-либо из православных, и чтобы пасторы на исповеди спрашивали детей своих духовных «с прещением и увещанием довольным», не были ли они прежде христианами греческого вероисповедания, и если окажется, что были, то о таковых немедленно доносить в канцелярию Синода. А при совершении браков опрашивать, оба ли брачующиеся лица лютеране, и если окажется, что одно лицо – православное, то не совершать брак без разрешения Синода. Императрица Анна Ивановна в манифесте от 22 апреля 1735 года, объявляя свободу вероисповедания лютеранам, реформатам и католикам, выражает вместе свое неудовольствие на то, что некоторые из названных иноверцев «всякими своими внушениями стараются приводить в свой закон православных под данных», и потому, по примеру других государств, накрепко повелевает, «чтобы духовные особы других вероисповеданий отнюдь не дерзали каким-бы то ни было образом и под каким-бы то ни было предлогом обращать в свою веру не токмо православных, но и *всякого другого народа*». Этот манифест велено публиковать по всем иноверческим церквям и прибить у церковных дверей. Позднейшие законы оставались также вполне верными тому принципу, что у нас терпимы все вероисповедания, но с теми общими ограничениями, какие необходимо вытекают из положения греко-российской православной церкви, как *господствующей* в государстве. Этот общий принцип развивается и в действующем Своде Законов, определения которого по данному предмету могут быть сведены к следующим положениям: 1) Одна только православная церковь пользуется *прямым* покровительством государственной власти, все прочие исповедания только *терпимы*. 2) Одной только православной церкви принадлежит *право миссии* в пределах государства. Духовные же и светские лица прочих христианских вероисповеданий строжайше обязаны не прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии (Устав духов. дел иностр. вер. ст. 4).

Впрочем, 3) лица, принадлежащие к одному из иностранных христианских или нехристианских вероисповеданий, могут, по своему желанию, переходить в другое христианское вероисповедание, но не иначе, как с особого разрешения Министра Внутренних Дел, по формальным просьбам, принесенным без участия духовенства того вероисповедания, в которое желают перейти просители (ib. ст. 6). 4) Пропаганда не православного христианского учения между православными есть уголовное преступление, предусмотренное Ул. о нак. ст. 187, 189, 190, 193, 194. 5) Желающим обратиться в православие по собственному убеждению никто, ни под каким видом, не должен препятствовать в исполнении этого желания (Уст. духов. дел ин. вер. ст. 5; У лож. о наказ. 191). 6) Браки православных лиц с не православными допускаются под тем только условием, чтобы дети от таких браков были крещены и воспитаны в православной вере, и чтобы не православный супруг, перед заключением брака, давал формальное обязательство, что он не будет укорять православного за различие в вере и не станет отвлекать его к своему вероисповеданию. 7) Все иноверцы должны наблюдать в общественной жизни праздники нашей церкви и для того держаться старого стиля.

§ 153. Отношение церкви к нехристианам или некрещенным

Некрещенные не принадлежат церкви; следовательно, она не имеет над ним никакой власти. Ей принадлежит только jure divino *право миссии* в отношении ко всем неверующим во Христа, как Искупителя людей. Законы церковные и гражданские запрещают всякое принуждение к принятию христианства (Устав о предуп. и пресеч. прест. ст. 65). Точно также запрещено крестить детей еврейских и мусульманских, не достигших совершеннолетия, без согласия их родителей или опекунов.

По нашим гражданским и государственным законам, нехристианские подданные хотя и пользуются полной свободой вероисповедания, однако не поставлены на одну линию с христианами в области публичного и частного права. Исчислять различные ограничения, каким подвергаются в той и другой области последователи нехристианских вероисповеданий, не есть дело *канониста.* Можно указать только на закон, утверждающийся на чисто канонических основаниях, по которому безусловно запрещаются браки православных лиц с нехристианами.

Примечания

[1] - См. Богосл. Вестн. 1899 г., окт., стр. 233–4.

[2] - Программа эта напечатана в офиц. части «Записок новоросс. унив.» за 1874 г., т. XII.

[3] - F. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts aller christlichen Gonfessionen.

[4] - Richter, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts.

[5] - Schulte, Das katholische Kirchenrecht, 2 Bd.; его-же Lehrbuch des kathol. und evangel. Kirchenrechts.

[6] - G. Fillips, Kirchenrecht, 8 Bd.; его-же Lehrbuch des Kirchenrechts, 1881.

[7] - Hinschius, System des kathol. Kirchenrechts mit besonderer Rucksicht auf Deutschland, 5 Bd., 1869–1893.

[8] - Scherer, Handbuch des Kirchenrechtes, 2 Bd., 1885–1891.

[9] - Vering, Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischenr Kirchenrechts, 3-e Aufl. 1893.

[10] - См. Смирнова – Историю назван. акад., стр. 294 и 298.

[11] - Чистович, Ист. Спб. дух. акад., 101.

[12] - Ibid. стр. 292.

[13] - В 1898 г. вышла новая переработка этого курса – в одном томе, под заглавием: Учебник церковного права. В настоящее время проф. Суворов занимает кафедру церковного права в Московском университете.

[14] - Именно в 1875 г. никомидийским митрополитом Филофеем Вриеннием, которым и издан впервые в 1883 г.

[15] - Ср. напр.:

[16] - 2-й никейский (7 вселенский) собор называет его просто шестым (прав. 6).

[17] - Дионисия и Петра александрийских, Григория неокесарийского (3 в.), Афанасия александрийского, Василия Великого, Григория нисского. Григория Богослова, Амфилохия иконийского, Тимофея, Феофила (4 в.) и Кирилла александрийских и Геннадия константинопольского (5 в.).

[18] - Вот это правило по переводу нашей Книги Правил: «От святых отцов на каждом соборе до ныне изложенные правила соблюдать признали мы справедливым!» (ἰδικαιὼσαμεν).

[19] - Вот подлинные слова автора: Εἰ που χρειὼδη πρὸς τιἰς τοιαύτας κανονικὰς συγγραγιἰς τἰν πολιτικὴν νομοθεσίαν ὑπείληφα, ταύτης βραχέα τε καί

συν τετμιμένα τοΐς συγγενέσι κεφαλαίοις προσήρμοσα έν ίδιάζοντι μέρεί τῆς δέ τῆς βιβλου, τῶν είς έκκλισιαστίν ἀνηκόντων εὐταξίαν ἔν τε τοις βασιλίκοὶς θέσπίσμασιν (Кодекс и новеллы), ἔν τε τοις τῶν υοφῶν ἐρμηνείαις, σύντομον ἔν συναγωγί που, σἀμενος ἔκθεσιν, ἄμα μέν είς ἀκάμνι, σιν, ἄμα δἐ πρὸς τελείαν αὐτῶν τοις ἐνιυγχάνουσιν ἔοευναν (см. перв. предисл. к номок. Фотия, – Pitra t. 2. p. 17).

[20] - См. об этом Визант. Временник за 1894 г., вып. 3–4, стр. 493–502.

[21] - Вот подлинные слова новеллы: Επῖ τούτοις ἀναγνωσθἠτω καὶ τὸ τοῦ νομοκανός βιβλον ἅπαν ἐνώπιον τῆς ἱερᾶς καὶ ἀγίας συνόδου, καὶ ἀπὸ τῶν παραθεωρουμένων (презираемых) τὼν θεέων κανὸνων οὶ μὲν πρὸς εὐσέβειαν ὸρῶντες καί τι συστατικὸν τοῦ ὸρθοῦ δὸγματος παραδιδὸντες ἡμῖν, παντὶ τρὸπω ἀνανεωθὲντες τηρείσθωσαν οὶ δὲ λοιποὶ παρεβληθἐνες (вписанные к докладу) δοθὴτωσαν καὶ τῆ βασιλεία μου, ἳνα κοινῆ τῆ ὑμετἐρα ἀγιὸητι περὶ ρούτων αωνδαισαν, τὸ ὑὲον οἰκονομίοη.(Zackariae, Jus graeco-romanum, pars 3, p. 422).

[22] - В своем предисловии он относит к числу источников канонического права, наряду с каноническими посланиями св. отцов, ответы патриарха Николая Грамматика на вопросы монахов и правила патриарха Никифора. Первые известны были ему в числе 9, последние – 10.

[23] - В 1897 году вышло в свет «новое, от начала до конца переработанное издание этого труда А. С-ча, содержащее в себе много новых и весьма ценных данных, относящихся к истории названного памятника и выяснению его практического употребления его в греко-славянских церквях.

[24] - Находились, впрочем, если не в северо-восточной (московской), то в западной Руси лица, по-видимому, сознававшие необходимость исправления славянской Кормчей по подлиннику, но к сожалению, бывшие не в силах выполнить это дело. Таков был Люблинский священник Василий, предпринявши в 1604 г. исправление Кормчей софийской или русской редакции по латинскому переводу номоканона и синтагмы патриарха Фотия с толкованиями Вальсамона, изданному в 1561 г. в Париже Гентианом Герветом. Своему труду о. Василий предпослал довольно обширное и весьма красноречивое предисловие, в котором яркими красками изображает печальное состояние церковных дел в православной западной Руси, поставленной в борьбу с иезуитами и унией, горько жалуется на повсеместный упадок церковной дисциплины, на порчу церковных книг и в особенности церковных правил, искаженных

невежественными писцами «не точно в словеси, но и в силе». Сам исправление Кормчей, предпринятое свящ. Василием состояло, во 1-х, в дополнении старого славянского текста тем, что в нем было пропущено сравнительно с подлинником; во 2-х, в новом переводе некоторых правил, которые были переведены неправильно или представляли перевод не полного текста их, а синопсиса; в 3-х, в разных пояснительных заметках (на малороссийском языке) к отдельным выражениям в старом и новом переводе правил; в 4-х, в переводе нескольких толкований Вальсамона, которых в прежних Кормчих вовсе не находилось.

[25] - Греческий текст ее, с обширным предисловием, см. в посмертном труде автора издаваемого курса. Fasciculus anecdotorum byzantinorum, praecipue ad jus canonicum spectantium (сборник неизданных памятников византийского церковного права), стр. 51–115. СПБ. 1898. Ср. Визант. Врем. за 1896 г., т. 3, вып. 1, стр. 18–92.

[26] - См. еще по печат. Кормчей апост. пр. 25; Григория нисс. 5; Лаодик. 7: Василия В. 50; толк. на 20 прав. трул. соб. и др.

[27] - См. у Горчакова – «О тайне супружества», стр. 282 и след.

[28] - В нижеследующих указаниях статьи Ярославова устава отмечены согласно той нумерации, какую они имеют в издании проф. М. Владимирского-Буданова: см. его «Христоматию по истории русск. Права» изд. 2-е, вып. 1, стр. 201–6.

[29] - См. проф. Е. Е. Голубинского – Ист. р. церкви, т. 1, перв. Полов. стр. 539.

[30] - Любопытное описание этого обряда находим в Домострое: «А друшка в те поры (во время причесывания невесты к венцу) болшей кроит коровай и сыры, с четырех углов крайки, положит на одно блюдо, да укрухи режет и сыры колупает, кладет по блюдам, и на первое блюдо положит ширинку (платок), где крайчики, поднесет новобрачному (т. е. жениху), и молвит: «новобрачная (имярек) челом бьет – коровай и сыр и ширинка». Потом обносят других, «всякому на блюде укрух коровая, да глыбка сыра, да ширинка». (Домострой по изд. Общ. Ист. и Древн. Росс. 1882 г., стр. 180).

[31] - Это – 39 статья устава по списку, содержащемуся в соловецкой Кормчей 1493 г. и напечатанному проф. Голубинским в назв. труде, стр. 543.

[32] - Он издан в октябр. книжке Жур. Минист. Нар. Просв, за 1890 год и отдельной брошюрой.

[33] - Особенно заметное изменение произошло только, как увидим далее, в личном составе Синода.

[34] - В 1898 г. вышел в свет 8-й том «Полного собрания постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедашя Российской империи», заключавший в себе названные постановдения за 1733–1734 гг.

[35] - См. прилож. (примеч.) к 66 ст. учрежд. Сенат, ст. 5, пун. 4 (изд. 1892 г.).

[36] - Но не всякий епископ, рукоположенный православными епископами, есть действительный епископ, а только тот, кто получил правильное рукоположение, т. е. не на место живого епископа, не лишенного кафедры и сана по суду компетентного собора. Так именно судил 1 вселенский, константинопольский 1-й собор (381 г.) о некоем Максиме Цинике, рукоположенном в епископа Константинополя епископами другого церковного диоцеза – египетскими, и при том – на кафедру, уже занятую св. Григорием Богословом (прав. 4). Ни самого Максима, ни поставленных им в клир собор не признал ни в каких церковных степенях.

[37] - Свободой от этой повинности у нас пользуются духовные лица всех не только христианских, но и нехристианских вероисповеданий. См. Воинский Устав.

[38] - Особенно строгие законы против вмешательства монахов в дела общественные и государственные издаваемы были Петром Великим, который не без основания видел в монахах главных противников всех своих преобразований, в особенности церковных. Между прочим, законами Петра запрещалось монахам вступать с кем-либо в переписку и делать выписки из книг для составления «грамот советных» без ведома настоятеля; поэтому им запрещалось держать в кельях бумагу и чернила. «Понеже, сказано в оправдание этого запрещения, ничто так монашеского безмолвия не разоряет, как суетные их и ложные письма», т. е. направленные против реформ государя. Письменные принадлежности дозволялось держать только в трапезе и здесь писать, с дозволения настоятеля, необходимые письма. (Правила чина монаш. в приб. к Дух. Регл. § 36. Ср. Вас. Вел. Прав. о запрещения иноком, в Кормчей гл. 61, прав. 34: «Аще кто обрящется кроме настоящаго (настоятеля) пиша к кому, или приемля писания от кого, да будет отлучен от братства»).

[39] - При этом принадлежавшие прежде к исповеданиям, не признающим таинства миропомазания (лютеране и реформаты),

присоединяются к православной церкви через совершение над ними этого таинства, а все прочие – через отречение от своих религиозных заблуждений.

[40] - До половины текущего столетия в некоторых уездных городах епархий существовали еще Духовных Правления, подчиненные Духовным Консисториям; но теперь они почти повсюду закрыты и остались только на окраинах империи и в епархиях слишком обширных по пространству. В настоящее время существуют Духовные Правления: 1) Финляндское, в г. Выборге, с.-петербургской епархии; оно заведует делами православных приходов, находящихся в Финляндии. 2) Холмское; оно образовано в 1875 г. взамен существовавшей и упраздненной Холмской греко-униатской Консистории; состоит при викарии холмско-варшавской епархии, епископе Люблинском, и производит управление и духовный суд в пределах бывшей греко-униатской холмской епархии. 3) Читинское – в г. Чите, иркутской епархии, состоящее при селенгинском епископе, викарии названной епархии. Оно заведует церковными делами обширной Забайкальской области и действует, в некоторых отношениях, на правах Духовных Консисторий. Именно, ему предоставлено судоговорение по бракоразводным делам и выдача метрических свидетельств, имеющих равную силу с консисторскими, 4) Аляскинское, находящееся в Сан-Франциско при учрежденной в Америке самостоятельной кафедре Алеутского и Аляскинского епископа. Отличается от епархиальных Консисторий только своим названием, но не предметами ведомства.

[41] - Подробнее о греческих переводах псевдо-константиновой грамоты и об употреблении их на востоке см. в пролегоменах к указанному ранее (стр. 126) изданию ее греческого текста (параллельно со славянским), – Сборн. неизд. Памятн. визант. церк. права, стр. 54–71.

[42] - Название "вселенский», таким образом, не относится к числу членов собора и не выражает мысли о присутствии на соборе всей вообще иерархии христианского мира или даже большинства ее. Этим названием указывается 1) на участие в делах собора всех церквей в лице их представителей или же через письменные заявления о своем голосе по данному вопросу; 2) на свойство самих предметов соборного рассмотрения, имеющих важность для всех церквей, и 3) на обязательность соборных решений по вопросам догматическим для всей церкви и на все времена.

[43] - Соответственно этому и в последующее время общепризнанные вселенские соборы обыкновенно называются не только по месту их

собрания (никейский, константинодольский, ефесский и т. д.), но и по числу своих членов – епископов (напр. 1 вселенский – собором 318 отцов, 2 – собором 150-ти и т, д.).

[44] - Первый lndex librorum prohibitorun составлен и опубликован инквизицией, по приказанию папы Павла IV, в 1559 году.

[45] - Правило, требующее положения под престолом мощей, берет свое начало в вынужденном необходимостью обычае первых христиан во время гонений совершать богослужение и принесение бескровных жертв в катакомбах, на могилах, саркофагах мучеников, служивших жертвенниками.

[46] - Римско-католическая церковь, на основании учения об «opus operatum» (т. е. что сила таинства заключается в строгом соблюдении самой формы его совершения), признает действительным и такое крещение, которое будет совершено в крайнем случае даже не христианином. Но самокрещение не допускается ни в одной христианской церкви, по понятию о крещении, как о духовном рождении.

[47] - Напоминание об этом обычае до сих пор содержится в богослужении великой субботы, – именно, перед Евангелием на Литургии поют: «Елицы во Христа крестистеся, во Христа облекостеся».

[48] - Подробнее об этом см. в Комментарии к указанной статье Номоканона – в книге Л. С. Павлова: Номоканон при Б. Требнике, 2-е изд., стр. 360–372. М. 1897.

[49] - Ср. комментарий к 120 ст. Номоканона при В. Требнике в вышеуказ. труде А. С. Павлова, стр. 245–268.

[50] - Таким моментом, судя по церемониалу браковенчания Высочайших особ, Св. Синод, издающий этот церемониал, признает чтение Евангедйя при венчании браков, так как после этого жених и невеста поминаются в молитвах (на ектениях) уже как супруги.

[51] - Gai, instit. L. § 62.–1. 12. § 4. Dig. de ritu nupt. (22, 2).

[52] - Σέντ. 6, 134.

[53] - Четверть = 1 2 десятины.

[54] - То же подтверждено и Высоч. утвержд. 21 Декабря 1870 г. определением Св. Синода (Чижевский, Церков. хоз., изд. 1875 г. стр. 95–96).

[55] - Вслед за папой канонисты старались, повидимому, с математической точностью определить меру превосходства папы перед императорами: «Так как земля, говорится в одной глоссе к Декрету

Грациана, в семь раз больше луны, а солнце в восемь раз больше земли: то следует, что папское достоинство превосходит императорское в 7 раз в квадрате».

[56] - Трактат Феоф. Прокоповича об отяошении императора к церкви. СПБ. 1721. (См. Филарета, Обзор русс. Духов. Литер. кж. 2. стр. 9).

[57] - Правда, на соборе, по свидетельству татищевской летописи, все члены подали мнение, что еретиков «сожещи достоит», но когда дошла очередь подавать голос председателю, митрополиту Зосиме, то он сказал: «нужно предать еретиков проклятию и сослать в Новгород на покаяние под стражу, потому что мы (епископы) поставлены от Бога не осуждать на смерть, но обращать грешника к покаяннию». Мнение митрополита разделял и великий князь – и еретики преданы только церковному покаянию.

Содержание

Курс Церковного права профессор Алексей Степанович Павлов 1
Введение 3
§ 1. Понятие о церкви и церковном праве 4
§ 2. Названия церковного права 10
§ 3. Характер церковного права 12
§ 4. Положение церковного права в целой системе права 14
§ 5. Наука церковного права и ее отношение к наукам богословским и юридическим 18
§ 6. Исторический очерк развития науки церковного права 20
§ 7. Церковное правоведение в России. 28
§ 8. Задача и метод науки церковного права 32
§ 9. Значение науки церковного права в системе общего юридического образования 33
Источники церковного права 37
1. Виды источников церковного права и их относительная важность 38
§ 11. Божественное право церкви, как первооснование и критерий ее положительного права 39
§ 12. Законодательство, как источник церковного права 43
§ 13. Обычное право церкви 45
2. История источников церковного права. Отделение первое. История общего церковного права 47
§ 14. Деление ее на периоды 48
Период 1. От основания церкви до Константина Великого 49
§ 15. Источники церковного права в этом периоде 50
§ 16. Сборники источников церковного права 52
Период 2. От эпохи признания христианства государственной религией до издания Фотиева номоканона 57
1. Источники церковного права в этом периоде 58
§ 17. Источники церковного происхождения: соборные каноны и канонические послания 59
§ 18. Гражданские законы, как источник церковного права в настоящем периоде 63
2. Опыты кодификации источников церковного права 65

2. Опыты кодификации источников церковного права 65
§ 19. Общие замечания о них 66
1. Сборники чисто канонические 67
§ 20. Постепенное образование основного канонического кодекса и его состав 68
§ 21. Местные редакции канонического кодекса – римская и испанская; сборник Лжеисидора 71
§ 22. Канонический кодекс Греко-восточной церкви: свод церковных правил 75
1. Схоластика и Σύνταγμα κανονικόν 76
§ 23. Формальное подтверждение состава греческого канонического кодекса на трулльском соборе и позднейшие прибавления к нему 80
2. Сборники чисто гражданские 81
§ 24. Сборник Схоластика и Collectio constitutionum ecclesiasticarum 82
3. Сборники смешанного содержания (номоканоны) 84
§ 25. Древнейшие из этих сборников 85
§ 26. Номоканон в 14 титулах и принадлежащая к нему каноническая Синтагма в редакции патриарха Фотия 88
§ 27. Канонические синопсисы и схолии 91
§ 28. Епитимейники или покаянные номоканоны на востоке и пенитенциалы на западе 93
Период 3 96
От издания Фотиева номоканона до падения византийской империи 97
§ 29. Источники церковного права в этом периоде: постановления патриаршего синода и канонические ответы и трактаты отдельных иерархических лиц 98
§ 30. Законодательство императоров по делам церкви 101
§ 31. Пересмотр канонического кодекса и его толкователи: Аристин, Зонара и Вальсамон 104
§ 32. Алфавитная синтагма Властаря и Επιτομὴ τῶν κανόνων Арменопула 111
Период 4 113
От завоевания Константинополя турками в 1453 г. до настоящего времени 114
§ 33. Источники церковного права в этом периоде 115

§ 34. Новые практические руководства к познанию и применению источников церковного права 117
§ 35. Новый частные и официальные издания древнего канонического кодекса греческой церкви 120
Отделение второе 124
История русского церковного права 125
1. Судьбы греческого номоканона в России 126
§ 36. Первоначальный славяно-русский номоканон 127
§ 37. Позднейшие редакции русской Кормчей 133
§ 38. Печатное издание Кормчей в 1649–1653 г. и ее состав 138
§39. Попытки замены старого перевода Кормчей новым 142
2. История источников собственно-русского церковного права 147
§ 40. Деление ее на периоды 148
Период 1 149
От начала христианства на Руси до половины 15 в. 150
§ 41. Церковно-правовые памятники государственного происхождения: уставы древне-русских князей 151
§ 42. Устав св. Владимира; историко-критический анализ его содержания; происхождение этого устава 154
§ 43. Устав, приписываемый великому князю Ярославу 166
§ 44. Церковно-уставные грамоты удельных князей 12 века 170
§ 45. Ханские ярлыки русским митрополитам 172
§ 46. Жалованные грамоты монастырям и духовным властям 174
§ 47. Подтверждение московскими великими князьями церковных уставов Владимира и Ярослава. 176
§ 48. Памятники древнерусского канонического права 178
Период 2 182
От половины 15 в. до эпохи петровских преобразований 183
§ 49. Государственное законодательство по делам церкви в этом периоде 184
§ 50. Церковные соборы 16–17 в.в. и их определения 187
§ 51. Другие источники русского канонического права в рассматриваемом периоде 194
Период 3 196
От церковных преобразований Петра Великого до настоящего времени 197
§ 52. Общий характер этого периода 198
§ 53. Обзор источников действующего права русской церкви 199

§ 53. Обзор источников действующего права русской церкви 199
Система церковного права. Часть 1. Церковное устройство 209
Отделение первое: Личный состав церковного общества 210
§ 54. Способы вступления в церковь 211
§ 55. Различные классы (состояния) в церковном обществе 213
1. Клир, или иерархия 214
§ 56. Способ приобретения иерархического звания в церкви 215
§ 57. Общие условия получения и сообщения хиротонии 217
§ 58. Условия со стороны лица рукополагаемого 219
§59. Условия со стороны сообщающего рукоположение 224
§ 60. Условия, относящиеся к самому акту рукоположения 226
§ 61. Общие права и обязанности членов клира, как особого состояния в церкви и государстве 228
§ 62. Потеря духовного сана и ее последствия 233
2. Монашество 237
§ 63. Понятие о монашестве и отношение его к духовной иерархии 238
§ 64. Условия вступления в монашество 241
§ 65. Порядок принятия в монашество 243
§ 66. Положение монахов в области церковного и гражданского права. 244
§ 67. Внутреннее устройство монастырей 247
§ 68. Церковное и социальное значение монашества 249
§ 69. Потеря монашеского состояния и ее последствия 253
3. Миряне 255
§ 70. Права и обязанности мирян в церкви 256
§ 71. Потеря церковной правоспособности 260
Отделение второе: Церковное правительство (hierarchia jurisdictionis) 261
§ 72. Общие положения 262
1. Епархиальные епископы или архиереи 264
§ 73. Порядок избрания и поставления епископов 265
§ 74. Содержание епископской власти 268
§ 75. Отличия епископского сана 270
§ 76. Ограничения епископской власти 271
§ 77. Вспомогательные лица и учреждения по епархиальному 273

управ- лению
§ 78. Управление духовенства военного, придворного и служащего при посольствах 280
2. Органы высшего управления в поместных автокефальных церквях 282
§ 79. Общее замечание о них 283
А. Епископы с высшей административной властью 284
§ 80. Митрополиты 285
§ 81. Патриархи 287
Б. Повременные и постоянные соборы 292
§ 82. Соборы повременные 293
§ 83. Синод при константинопольском патриархе 296
§ 84. Св. Синод церкви эллинского королевства 298
3. Строй высшего управления в православной русской церкви 300
§ 85. Митрополиты и патриархи 301
§ 86. Святейший Правительствующий Синод; учреждение и каноническое значение его 304
§ 87. Личный состав Синода 307
§ 88. Круг деятельности Синода 309
§ 89. Должностные лица и учреждения при Синоде 311
4. Взаимные отношения поместных автокефальных церквей и способы их общения 315
§ 90. Вселенские соборы, их состав и деятельность 316
Дополнение к 3 главе 319
Устройство церквей римско-католической, евангелическо-лютеранской и армяно-григорианской по их уставам, внесенным в Свод законов российской империи 320
А. Римско-католическая церковь 321
Б. Евангелическо-лютеранская церковь 323
В. Армяно-григорианская церковь 325
Часть 2: Церковное управление 327
§ 91. Содержание церковной власти 328
1. Право религиозного учения 329
(potestas magisterii) 330
§ 92. Проявления учащей власти: соблюдение и распространение церковного учения 331
§ 93. Охранение церковного учения (духовная цензура) 334
2. Право религиозного освящения 340

2. Право религиозного освящения 340
(potestas ministerii) 341
§ 94. Право церкви устанавливать формы публичного богопочитания (jus liturgicum) 342
§ 95. Богослужебные места 343
§ 96. Богослужебное время 349
§ 97. Действия, из которых слагается церковное богопочитание 350
§ 98. Крещение 351
§ 99. Покаяние и причащение 356
Брак 360
§ 100. Каноническое определение брака 361
§ 101. Компетенция законодательства и суда по брачным делам 367
Условия и препятствия для вступления в брак 370
§ 102. Двоякий характер этих условий. Взаимное согласие брачующихся 371
§ 103. Физическая и духовная способность к браку 374
§ 104. Свобода от состояний и обязанностей, исключающих возможность вступления в брак 377
§ 105. Единство религии 380
§ 106. Отсутствие близкого родства между будущими супругами 381
§ 107. Свойство, как препятствие к браку 387
§ 108. Духовное родство, как препятствие к браку 394
§ 109. Родство гражданское (по усыновлению) 396
§ 110. Действие византийских законов о различных видах родства в русском брачном праве 397
§ 111. Родство, как препятствие к браку, по церновным занонам других, неправославных исповеданий 402
§ 112. Условия брака, отсутствтие которых не делает заключенного брака недействительным 405
§ 113. Формы заключения брака в их историческом развитии 408
§ 114. Порядок совершения браков по действующим русским законам 414
§ 115. Форма заключения браков у католиков и протестантов 417
§ 116. Последствия брака 421
§ 117. Прекращение брака 422

§ 118. Смешанные браки 430
§ 119. О метрических книгах 432
§ 120. Выдача метрических свидетельств 435
3. Право церковного управления 437
(potestas jurisdictionis) 438
§ 121. Правительственная власть церкви. Церковный суд; двоякий характер дел, подлежащих церковной юрисдикции 439
Церковный суд по делам тяжебным 440
(jurisdictio contmtiosa) 441
§ 122. Исторический очерк церковной юрисдикции по делам чисто гражданским и тяжебным 442
§ 123. Церковный суд по гражданским делам в России 446
§ 124. История церковной компетенции по гражданским делам духовенства 450
2. Церковно-криминальный суд 453
(jurisdictio criminalis) 454
§ 125. Общие замечания о нем 455
§ 126. Исторический очерк криминальной церковной юрисдикции 457
§ 127. Церковно-криминальный суд в России 459
§ 128. Учение о церковных наказаниях 466
§ 129. Церковные наказания для лиц духовных 473
3. Церковное судоустройство и судопроизводство 476
§ 130. Инстанции церковного суда 477
§ 131. Производство в духовном суде; общие замечания 478
§ 132. Дела бракоразводные 480
§ 133. Дела о признании браков незаконными и недействительными 485
§ 134. Дела об удостоверении события брака и о рождении от законного брака 487
3. Имущественное право церкви 489
§ 135. История имущественной правоспособности церкви 490
§ 136. Субъект права собственности на церковные имущества 493
§ 137. Объекты имущественного права церкви или виды церковных имуществ. Вещи священные 496
§ 138. Обыкновенные церковные имущества 498
§ 139. Способы приобретения церковного имущества по действующему праву 504

действующему праву
§ 140. Привилегии церковных имуществ в отношении финансовом и судебном 506
§ 141. Право пользования и распоряжения церковными имуществами 507
§ 142. Управление церковными имуществами 509
§ 143. Отчуждение церковных имуществ 513
Часть 3. Внешнее право церкви. Отделение первое. Церковь в ее отношениях к государству 515
§ 144. Исторический очерк отношений между церковью и государством на востоке 516
§ 145. Исторический очерк отношений римской церкви к государству. Папство и священная римская империя 523
§ 146. Отношение между церковью и государством на западе со времен реформации 533
§ 147. Общие основания отношений церкви к государству 538
§ 148. Исторический очерк отношений русской церкви к государству 540
Отделение второе 558
Церковь в ее отношении к не принадлежащим ей христианским обществам 559
§ 149. Взаимные отношения различных христианских исповеданий с канонической точки зрения 560
§ 150. Положение различных христианских исповеданий на Востоке и Западе в средние века 563
§ 151. Отношение русской церковной и государственной власти к местным еретикам и раскольникам 566
§ 152. Отношение русского правительства к христианским исповеданиям иноземного происхождения 573
§ 153. Отношение церкви к нехристианам или некрещенным 583
Примечания 584