

А. М. Осавелюк

ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО

МОНОГРАФИЯ



Электронные версии книг на сайте
www.prospekt.org



• ПРОСПЕКТ •

Москва
2019

Автор:

Осавелюк А. М., доктор юридических наук, профессор, профессор кафедры конституционного и муниципального права Московского государственного юридического университета имени О. Е. Кутафина (МГЮА).

Рецензенты:

Преосвященный Силуан, епископ Колпашевский и Стрежевской;

Эбзеев Б. С., доктор юридических наук, профессор, заслуженный деятель науки, заслуженный юрист Российской Федерации.

Осавелюк А. М.

О-72 Церковь и государство : монография. — Москва : Проспект, 2019. — 432 с.
ISBN 978-5-392-28829-8

В работе исследуются вопросы, связанные с происхождением государства и Церкви и моделями их взаимоотношений в разные исторические эпохи и в разных регионах мира. Показано влияние Церкви и религии на состояние морали и права в разных религиозных типах государства, особенности церковного права, а также регулирование прав человека в условиях светского государства.

Настоящее издание может быть полезно для студентов юридических вузов, аспирантов, преподавателей и всех тех, кто интересуется вопросами возникновения, эволюции взаимоотношений государства и Церкви, проблемами церковного права, правового регулирования отношений Церкви и государства в России и зарубежных странах, формирования подлинно демократических механизмов государственной власти и выработки навыков умелого пользования правами и свободами всеми гражданами.

УДК 322
ББК 86.2

Изображение на обложке:

Алексей Кившенко «Церковный собор. 1654 год. Начало раскола», 1880

Научное издание

ОСАВЕЛЮК АЛЕКСЕЙ МИХАЙЛОВИЧ
ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО
Монография

Подписано в печать 28.02.2018. Формат 60×90 1/16.

Печать цифровая. Печ. л. 27,0. Тираж 500 (1-й завод 100) экз. Заказ №

ООО «Проспект»

111020, г. Москва, ул. Боровая, д. 7, стр. 4.

A. M. Osavelyuk

CHURCH AND STATE

MONOGRAPH



• PROSPEKT •

Moscow
2019

Author:

Osavelyuk A. M., Doctor of Law, Professor, Professor of Constitutional and Municipal Law at Kutafin Moscow State University (MSAL).

Reviewer:

His Eminence Siluan, Bishop of Kolpashevo and Strezhevoy;

Ebzeev B. S., Doctor of Law, Professor, Honoured Worker of Science, Merited Lawyer of the Russian Federation.

Osavelyuk A. M.

Church and State : Monograph. — Moscow : Prospekt, 2019. — 432 p.

ISBN 978-5-392-28829-8

In the work it is spoken in details about problems of origin of State and Church, models of their relationship in different eras in different regions of the world. Much attention is given to the influence of Church and religion on morality and law in different religious types of States. The work also deals with features of canon law and regulation of human rights in a secular State.

This edition may be useful for law universities' students, postgraduate students, lecturers and for all who is interested in origin an evolution of relationships between State and Church, in canon law, in legal regulation of relationships between State and Church in the Russian Federation and foreign countries, in creating of real democratic systems of governmental authority and in development of strong skills in enjoyment of rights and freedoms by all citizens.

КРАТКОЕ ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к изданию «Церковь и государство»	7
Предисловие к изданию «Государство и церковь».....	10
Введение	14

РАЗДЕЛ I. ЦЕРКОВЬ

Глава 1. Понятие о церкви и о ее юридической природе. Происхождение церкви	21
Глава 2. Церковь гонимая. Церковь государственная.....	44
Глава 3. Основы конституционного и международно-правового статуса РПЦ МП в Российской Федерации	77
Глава 4. Православная церковь и другие христианские и нехристианские конфессии	107

РАЗДЕЛ II. ГОСУДАРСТВО

Глава 5. Христианское учение о государстве	117
Глава 6. Типологии государств в связи с их взаимоотношениями с религиозными объединениями	151
Глава 7. Права человека и современное государство.....	167

РАЗДЕЛ III. РЕЛИГИОЗНО-ГОСУДАРСТВЕННОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Глава 8. Религия, мораль и право: понятие и соотношение.....	199
Глава 9. Догматы, таинства и богослужение православной церкви	223
Глава 10. Церковное право как система юридических норм	253

Глава 11. Источники церковного права	331
Глава 12. Церковные правоотношения	353
Глава 13. Санкции и ответственность по церковному праву.....	369
Глава 14. Церковный суд.....	396
Библиография	418

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ «ЦЕРКОВЬ И ГОСУДАРСТВО»

Уважаемый читатель. Если Вы держите в руках эту книжку, не торопитесь закрыть ее и поставить на книжную полку. Может быть, в ней есть что-то и для Вас. Хотя бы бегло ознакомьтесь с предисловием и оглавлением. Если не найдете ничего полезного — ну что же: и Вы, и автор этого труда сделали то, что смогли. И обижаться ни на кого не стоит.

Предлагаемая читателю книга принадлежит перу профессора кафедры конституционного и муниципального права Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА) А.М. Осавелюка. Автор впервые раскрывает в работе уникальность церковного права и его реальное значение не только для жизни Церкви, но и его влияние на светское общество. Показывает, что даже в годы гонений на Церковь в советский период церковное право продолжало свойственным только ему методом регулировать множество социальных отношений. Приведено много самых разных свидетельств, доказывающих, что церковное право представляет собой особую систему права, которая не похожа ни на национальное право государств, хотя взаимодействует с ним, ни на международное право, как еще одну систему права.

Это уже вторая книга данного автора на данную тему. Первая под названием «Государство и церковь» вышла в свет в 2010 г. и уже давно стала библиографической редкостью.

В настоящем издании показано, что религия всегда занимала ведущее место в жизни человека. Прежде всего потому, что позволяла ему установить духовную связь с тем верховным Существом, которому человек поклоняется, от которого получает помощь и утешение. Кроме того, религия имеет в жизни каждого человека мировоззренческий характер, т.е. позволяет ему правильно ориентироваться в различных жизненных ситуациях, делать правильный выбор жизненного пути и выводы из того, что с ним происходит в жизни, семье, на работе. Либо наоборот, если человек считает себя атеистом, например.

Видимо, учитывая разное отношение людей к религии и богатый многолетний опыт общения с многочисленным количеством людей, св. Августин Блаженный говорит, что, у кого Бог стоит на первом месте, у того все остальное на своих местах.

Уникальность данного труда состоит и в том, что в нем впервые исследовано понятие церковного суда в РПЦ МП, его структура, а также подсудность церковного суда. Проанализированы церковное судопроизводство и вынесенные церковным судом решения по некоторым категориям дел.

Показана связь догматов, таинств и богослужений православной Церкви. Проанализировано современное учение Церкви о догматах, а также отношение к догматам Католической Церкви и протестантов. А.М. Осавелюк впервые рассматривает церковное право как уникальную систему юридических норм, связанных с догматами и нравственностью, анализирует эволюцию систем права. Определяет понятие, свойства и место канонов в системе церковного права, а также показывает взаимодействие канонов с другими нормами церковного права; место самого церковного права в системе права. Уникальной представляется попытка автора исследовать внутренний дух права и его роль в реализации права вообще.

В работе рассмотрены уникальность церковных правоотношений, их общая характеристика и виды; субъекты церковных правоотношений и особенности правоприменения. Даны понятие церковного правонарушения и его виды; характеристика и особенности ответственности по церковному праву. Показана эволюция церковных наказаний и их виды. Охарактеризованы субъекты, наделенные правом применять церковные наказания.

Особое внимание в работе уделяется исследованию основ конституционного и международно-правового статуса РПЦ МП. Подробно раскрывается значение для характеристики правового статуса РПЦ МП положений Конституции Российской Федерации об отделении религиозных объединений от государства, о свободе совести и о свободе вероисповедания, а также положений международных пактов о правах человека и других международных договоров о религии и о Церкви. Показаны особенности взаимоотношений православной Церкви и других христианских и нехристианских конфессий.

Раздел II монографии посвящен исследованию эволюции церковно-государственных отношений. В нем изложено представление о государстве в Ветхом Завете. Показаны особенности христианского учения о государстве: православного, католического учений о государстве; протестантское представление о государстве. Показаны фактические отношения государства и Церкви. Для чего автором приведены типологии государств в связи с их взаимоотношениями с религиозными объединениями: клерикальное (конфессиональное)

и теократическое государство; светское государство (виды светских государств). Показана типология религиозных объединений, а также «модели» государственной политики в отношении религии и религиозных объединений.

Показана специфика жизни Церкви на различных этапах ее духовного развития, способы и формы взаимодействия с государством. Церковь, возникнув как гонимая, постепенно стала необходимым элементом общественной жизни, главным проводником идеи о человеке как носителе духовности. В завершение данного раздела автор обоснованно подчеркивает, что отношения государства и Церкви должны строиться на четко выверенных правовых нормах. Это должно гарантировать Церкви достаточные условия для выполнения ею духовно-нравственных функций и в то же время не допустить превращения государства в орудие Церкви, формирования клерикального, теократического государства.

Отдельная глава посвящена правам человека в современном государстве. Особое внимание уделено исследованию Общего учения Церкви о человеке и о правах человека. Показано достоинство человека как религиозно-нравственная категория. Рассмотрены достоинство и свобода в системе прав человека современного светского государства.

Книга может быть полезна для специалистов, занимающихся проблемами церковного права и государственно-церковными отношениями, а также для студентов и магистрантов юридических вузов, аспирантов, преподавателей и всех тех, кто интересуется вопросами возникновения, эволюции взаимоотношений государства и Церкви; кто интересуется проблемами церковного права, правового регулирования отношений Церкви и государства в России и зарубежных странах, формирования подлинно демократических механизмов государственной власти и выработки навыков умелого пользования правами и свободами всеми гражданами.

*Доктор юридических наук, профессор,
заслуженный деятель науки,
заслуженный юрист Российской Федерации
Б.С. Эбзеев*

ПРЕДИСЛОВИЕ К ИЗДАНИЮ «ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ»

В Российской Федерации, как и во многих других странах, церковь отделена от государства. Но это вовсе не означает, что государство и церковь могут существовать, не замечая друг друга. Напротив, есть тысячи нитей, которые скрепляют их связи, делают их нерасторжимыми. Церковь участвует в создании духовной среды для существования государства, способствует воспитанию населения в духе соблюдения высочайших требований морали. Возводя моральные нормы до уровня божественного происхождения, церковь абсолютизирует их роль в социальной жизни, рассматривая их как волю самого Бога. Такие моральные нормы обладают для верующих куда более значительной силой и авторитетом, чем те, которые установлены коллективным разумом социума. Норму, исходящую от Бога, как считают воцерковленные, ни в какой ситуации невозможно нарушить незаметно и безнаказанно; воздаяние за ее нарушение наступает силой естественного закона.

Богоборческое правительство, утвердившееся в нашей стране после 1917 г., отделив церковь от государства, первоначально пыталось вообще изгнать ее из общественной жизни, рассматривая религию как опиум для народа. Но в период Великой Отечественной войны 1941—1945 гг. оно же, отвергнув свои прежние идеологические установки, приняло помощь церкви, которая использовала всю силу своего авторитета, все свои материальные ресурсы для того, чтобы отстоять свободу и независимость нашей Родины. Церковь, как и во времена прежних иноземных нашествий, оставалась вместе с народом, вместе с нашим многонациональным государством.

Отметим кстати, что далеко не безоблачными были отношения церкви и государства и в досоветский период. Но лишь после ликвидации советской власти церковь смогла обрести в нашей стране то духовное влияние на общество, которого она заслуживает. Ныне, как никогда прежде в российской истории, церковь может беспрепятственно осуществлять свою миссию — нести в общество веру в выс-

шие моральные ценности, без приверженности которым не может существовать и развиваться современная цивилизация.

Наука постепенно изменяет свое отношение к вере и церкви. Выдающийся наш соотечественник профессор В.Ф. Войно-Ясенецкий (в церковной жизни — архиепископ Лука Крымский) этой проблеме посвятил одну из своих выдающихся мировоззренческих работ — «Наука и религия». Вопреки распространенным утверждениям он показал, что вера ничуть не мешает постижению научной истины. Наука, считал В.Ф. Войно-Ясенецкий, — это система достигнутых знаний. Но человек хочет знать и то, что лежит за пределами науки, за пределами ее возможностей. Такое знание способна дать интуиция, которая пророчески предвидит то, что недоступно для науки. Сравнивая понятия науки и религии, В.Ф. Войно-Ясенецкий пришел к выводу, что они не только не противоречат друг другу, но и являются взаимодополняемыми. При этом он не ставил в ряд с наукой разного рода мистические устремления, полет духа или духовный экстаз, выражаемые в молитвенных обращениях к Богу. В последнем случае между наукой и религией, считал В.Ф. Войно-Ясенецкий, есть «столько же противоречий, сколько между математикой и музыкой или между математикой и любовью»¹.

Сегодняшняя наука пытается эмпирическим путем доказать существование Бога. Ряд немецких математиков, например, высчитали 62% вероятности того, что Бог существует. Как известно, И. Кант в свое время говорил о бессилии теоретического разума доказать или опровергнуть существование Бога. То есть речь шла о том, что в равной мере можно признавать или опровергать божественное происхождение мира. Нелишне заметить, что Ч. Дарвин, выдвинувший теорию происхождения человека от обезьяны, в конце своего жизненного пути отказался от нее. Но, тем не менее, именно он обрек миллионы людей на то, чтобы они разделяли его взгляды, признанные им самим неверными.

Ныне, в условиях поражения воинствующего атеизма, меняется отношение к религии и со стороны россиян. По данным Всероссийского центра по изучению общественного мнения (ВЦИОМ)², лишь 11% населения России относят себя к неверующим. Весьма показательными для верующих россиян являются данные, характеризующие их нравственные предпочтения. Смертными грехами (так в христианстве называют грехи, которые ведут к гибели души) россияне чаще всего считают убийство (43%) и воровство (28%). Каждый десятый относит к ним вранье и лжесвидетельство, 8% — зависть, 5% — гордыню

¹ *Святитель Лука (Войно-Ясенецкий)*. Наука и религия. М., 2008. С. 13.

² Пресс-выпуск ВЦИОМ от 10 декабря 2008 г.

и тщеславие. По 3% указывают в этой связи на употребление алкоголя, гнев, причинение вреда другому, предательство. Реже всего респонденты относят к числу смертных грехов злобу, ненависть, непочитание родителей и сквернословие (по 1%). В то же время не может вспомнить и назвать хотя бы один такой грех каждый третий (33%).

Эти данные могут свидетельствовать об уровне нравственно-правовых проблем, которые предстоит решить нашему обществу, о том нравственном пространстве, где сотрудничество государства и церкви не просто желательно, но и необходимо. Церковь не вмешивается во внутреннюю политику государства, но принимает активное участие в обсуждении вопросов этического характера, например, когда речь идет о принятии законов, касающихся исследований стволовых клеток, проблем соотечественников за рубежом, сохранения мира, борьбы с бедностью и других вопросов социальной сферы. Учитывая, сколь важным является соблюдение моральных норм в предпринимательской деятельности (в частности, торговля качественными продовольственными товарами, нефальсифицируемыми лекарствами и т. д.), в Московском патриархате Русской православной церкви считают целесообразным существование специального общественного органа, который следил бы за соблюдением предпринимателями этических норм.

Невозможно адекватное восприятие социальных процессов без учета роли церкви. Церковь призывает всех повиноваться государственной власти, независимо от убеждений. И это верно, поскольку не дело церкви судить о государственном устройстве или политике властей. Ее задача — проповедовать заповеди, которые, как бы они ни рассматривались (с религиозной или атеистической точки зрения), составляют нравственную основу государства. Церковь лояльна к любой власти, даже к той, которая подвергает ее гонениям, и призывает терпеливо переносить все тяготы, исходящие от государства. Примером такого отношения к церковным и гражданским обязанностям может служить жизненный путь упоминавшегося выше В.Ф. Войно-Ясенецкого, достойно перенесшего все испытания, выпавшие на его долю. Неоднократно он арестовывался властями, которые требовали от него признания в шпионаже, прошел через тюрьмы ГУЛАГа, был в ссылке. Все эти годы он продолжал свою деятельность в качестве хирурга, занимался научной деятельностью, совмещая ее с архиерейским служением. По окончании войны он был награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.», а в 1946 г. за свои фундаментальные труды по гнойной хирургии получил Сталинскую премию Первой степени.

Проблемы государственно-церковных отношений затрагивают в равной мере интересы как верующих, так и неверующих. Государство призвано видеть в церкви одну из форм самоорганизации людей,

являющуюся составной частью гражданского общества. Тем не менее церковь не может замыкаться только в круге проблем, связанных с вопросами самоорганизации церковной жизни. Конечные цели государства и церкви не должны и не могут расходиться: они служат интересам совершенствования общества, установления гармоничных отношений между государством, обществом и личностью. Церковь способствует реализации этой цели — через самосовершенствование личности. Она не оставляет без своей помощи никого — сколь бы глубоко он ни заблуждался, в каком бы трудном положении ни оказался. Именно эти качества церкви помогли ей пройти через все исторические испытания и сохраниться во имя утверждения на земле добра и справедливости. Своим историческим примером она доказывает, что достойным гражданином может быть только тот, для кого превыше всего — соблюдение нравственных норм.

Все вышеуказанные проблемы взаимодействия государства и церкви нашли отражение в предлагаемой вниманию читателя работе профессора кафедры конституционного права Российского государственного торгово-экономического университета А.М. Осавелюка. Автор раскрывает в работе специфику внутренней и внешней жизни церкви, показывает особенности ее духовного развития в разных обществах, способы и формы взаимодействия с государством. Церковь, возникнув как гонимая организация, постепенно стала необходимым элементом общественной жизни, главным проводником идеи о человеке как носителе духовности, которой должны подчиниться все его материальные заботы. Отношения государства и церкви, обоснованно подчеркивает автор, должны строиться на четко выверенных правовых нормах: они должны гарантировать церкви необходимые условия для ее существования и в то же время не допустить превращения государства в орудие церкви, формирования клерикального, теократического государства.

Книга А.М. Осавелюка будет полезной всем, кто интересуется проблемами правового регулирования отношений церкви и государства в сложный для нашей страны период формирования подлинно демократических механизмов государственной власти, становления самоуправленческих структур, выработки всеми гражданами навыков умелого пользования правами и свободами.

*Доктор юридических наук, профессор,
заслуженный юрист Российской Федерации
А.И. Экимов*

ВВЕДЕНИЕ

Ознакомление с основами религии и религиозной культуры России и отдельных зарубежных стран способствует пониманию специфики исторического, культурного, религиозного и государственного развития разных народов, лучшему восприятию отдельных институтов и в целом церкви в Российской Федерации и других государств; воспитывает уважение к уникальным особенностям каждого народа, традициям его многовековой культуры; формирует более полное представление о церковном праве, его особенностях и взаимодействии со светским (секулярным) правом.

Монография рассчитана на тех, кто интересуется проблемами правового регулирования отношений церкви и государства в России и зарубежных странах, и предполагает знакомство читателя с взаимоотношениями государства и церкви, религиозным, в особенности христианским, учением о государстве; с влиянием церкви и религии на государство, право и нравственность в обществе. Издание дает представление о типологии государств в связи с их взаимоотношениями с различными религиозными объединениями. При этом основное внимание уделяется взаимоотношениям православной церкви с российским государством.

В предлагаемой читателю работе дается представление об историческом распространении христианства в государствах Европы, в том числе на Руси; об изменении взаимоотношений церкви и государственной власти в разные исторические эпохи в разных государствах; о роли церкви в общественной жизни и ее влиянии на развитие просвещения и культуры. Освещаются также основные тенденции церковной жизни рассматриваемых периодов, церковное право как особая система юридических норм; анализируются основные исторические и современные источники церковного права разных государств и народов.

Рассматриваются в издании и различные стороны исторического процесса, основные особенности административной и церковно-общественной жизни прошлого и настоящего, а также современного религиозного мировоззрения; анализируются

«Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» как главного документа по вопросам церковно-государственных отношений.

Монография не предлагает детального знакомства с различными точками зрения исследователей по рассматриваемым вопросам, но в отдельных случаях таковые приводятся при изложении спорных и до конца не ясных вопросов. Например, цитируются труды митрополита Платона (Левшина), митрополита Филарета (Дроздова), Евгения (Болховитинова), архиепископа Филарета (Гумилевского), митрополита Макария (Булгакова), Е.Е. Голубинского, А.В. Карташова, а также труды светских историков, писавших на церковно-исторические темы.

Некоторые вопросы современного состояния взаимоотношений церкви и государства в Европе автор проанализировал по опубликованному Институтом Европы РАН переводному фундаментальному сборнику статей зарубежных специалистов. Он посвящен анализу опыта государственно-конфессиональных отношений в 25 государствах Европейского союза¹. Содержание статей сборника требует отдельного серьезного разговора, так как свидетельствует не только о неоднозначности отношений между государствами и церквями в ЕС, но и об актуальности и своевременности предпринятой автором публикации настоящего издания.

О непростой ситуации в этом вопросе в государствах ЕС говорил Святейший Патриарх РПЦ Кирилл генсеку Совета Европы Турбьерну Ягланду в январе 2010 г.: «Вы находитесь в храме Христа Спасителя, в прошлом веке он был взорван по приказу Сталина. Сотни храмов были закрыты, практически все священники были либо расстреляны, либо арестованы. Объяснились такие решения тем, что религия — это предрассудок. Мы знаем, что такое жить в атеистическом обществе, поэтому сейчас мы кричим во весь голос, призывая Европу не идти по нашему пути».

Предлагаемую читателю работу можно рассматривать как своеобразное продолжение монографии «Государство и церковь», опубликованной в 2010 г. Поэтому здесь сохранено предисловие к этому изданию, написанное заслуженным юристом Российской Федерации, профессором А.И. Экимовым.

Заинтересованное обсуждение первого издания на круглых столах и научных конференциях, в ходе которых были высказаны замечания и предложения, позволило автору иначе осмыслить многие вопро-

¹ Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Герхард Робберс (сост.); под ред. М.А. Воскресенского, А.А. Красикова (отв. ред.), Р.Н. Лункина, Р.А. Подопригоры, Л.С. Симкиной и И.А. Шалобиной. М.: Институт Европы РАН, 2009. 719 с.

сы, существенно дополнить текст новыми разделами о содержании, структуре и месте церковного права в современных системах права, о церковных правоотношениях и их видах, церковном суде и др. Это позволяет считать настоящую работу вполне самостоятельным изданием.

Новое название работы, «Церковь и государство», представляется оправданным с правовых, исторических, теологических и гносеологических позиций, поскольку религия и церковь¹ являются государствообразующими факторами для подавляющего большинства народов планеты. Кроме того, религия и ее структурная форма — церковь были у многих народов задолго до появления у них государства. Следует также отметить роль религии в зарождении и развитии современного права. Наконец, самое главное: знание основ зарождения и развития религии, морали и права, их внутренних связей и исторического взаимодействия помогают современному человеку лучше понимать основания государственно-правовой современности и изучать историю государства и права, в основе которой лежат религиозные предания, терминология и значимые события.

Книга выходит в то счастливое время, когда после многовековой кровопролитной и драматической антирелигиозной борьбы во всем мире человечество начинает прозревать и устами отечественных и зарубежных корифеев в области юриспруденции говорить, что множество попыток ниспровергнуть религиозную форму сознания как архаическую, исчерпавшую себя в основе своей провалились.

«Подобно тому, как все призывы позитивистского и неопозитивистского науковедения положить конец идеологии, этой “порочной форме сознания”, сами, в конечном счете, принимают форму негативной идеологии (“представления о конце идеологии” — это тоже идеология), призывы к абсолютной секуляризации общественных отношений, безрелигиозному обществу не могут не выступать в виде некоего подobia все той же религии, но только негативной религии, соответствующей условиям современного духовного кризиса цивилизации. На самом деле “безрелигиозное общество” и “безрелигиозный человек” — понятия химерические, они пусты и бессодержательны, подобно всякому простому отрицанию. За ними стоят иллюзия свободного выбора убеждений, суррогатная духовность, производимая

¹ *Примечание редактора:* здесь и далее слово «церковь» употребляется со строчной буквы — как обозначение государственного института, религиозной организации. В отличие от богословия в научных изданиях не принято использовать в этом случае прописную.

и распространяемая современным миром на высоком информационном уровне»¹.

Оценивая опыт секуляризации в Европе, некоторые известные западные авторы отмечают, что она в целом не решила радикальных задач, которые ставили в свое время самые решительные атеисты, — искоренить религию, сделать общество свободным от религии. Более того, она не умалила значения христианства, не снизила пафос христианской веры².

Именно этим обстоятельством вызвано расширение раздела, посвященного церковному (каноническому) праву. Кроме того, необходимость знаний современного юриста в этой сфере вытекает из опыта недавнего советского прошлого, когда церковь не только была отделена от государства, но и временами оказывалась в состоянии изоляции от общества, и даже откровенно преследовалась. Многие молодые юристы, заканчивавшие в то время высшие учебные заведения, не имели представления о церковном праве и даже не слышали о нем; они были уверены, что другого права, кроме созданного государством, нет и быть не может.

Между тем даже в тот период жесточайших гонений на церковь, ее служителей и простых верующих (особенно в период 1930-х гг.) церковное право как особая система социальных норм не прекращала своего существования. Более того, оно развивалось и адаптировалось к новым условиям бытия. Именно благодаря сохранению и развитию своих правовых основ, востребованных обществом, стало возможным, например, восстановление в 2008 г. института церковного суда РПЦ МП. Все просто: если бы церковное право не сохранилось, не было бы надобности в церковном суде.

Автор признателен уважаемым рецензентам: епископу Силуану (Вьюрову) и Б.С. Эбзееву, доктору юридических наук, профессору, заслуженному деятелю науки, заслуженному юристу Российской Федерации. Многолетнее творческое общение с ними значительно пополнило багаж знаний автора, а ценные замечания к содержанию данной работы позволили существенно повысить ее качество.

¹ Мальцев Г.В. Нравственные основания права. М.: СГУ, 2008. С. 407. См. также: Проблемы общей теории права и государства: учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН В.С. Нерсисянца. М.: Норма, 2002. С. 212–216; Папаян Р.А. Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002; Селюков Ф.Т. Происхождение действующего права. М., 1997. С. 34, 132, 133.

² См.: Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung. Hrsg. von G. Dilcher und I. Staff. Frankfurt am Main, 1984. S. 5, 6; Берман Г. Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 26, 28.

Особая благодарность — преподавателям Центра дополнительного образования (Высших богословских курсов) Московской духовной академии: игумену Киприану (Ященко), к. пед. н.; архимандриту Платону (Игумнову), доктору богословия; протоиерею Георгию Климову, кандидату богословия; иерею Валерию Духанину, кандидату богословия; иерею Алексею Котельникову; диакону Артемию Овчаренко; Н.С. Семеновой, к.ю.н., — которые щедро делились своими знаниями и тем самым вдохновляли на написание этого труда.

РАЗДЕЛ I

ЦЕРКОВЬ

Глава 1

ПОНЯТИЕ О ЦЕРКВИ И О ЕЕ ЮРИДИЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЦЕРКВИ

1.1. Понятие о церкви

В зависимости от исторических, региональных, религиозных, архитектурных и других факторов слово «церковь» (старославянское *црькы*, немецкое *Kirche*, английское *church*) происходит через посредство древнегерманского *kirih(h)a* от греч. *κιριακον* и имеет разное содержание и значение. Из множества его значений чаще всего встречаются два: (от греч. *κυριακόν*, букв. (Дом Господень) — здание, в котором совершается богослужение; особый тип религиозной организации, объединение последователей той или иной религии на основе единства вероучения и культа. Митрополит Московский Филарет (Дроздов) в XIX в. о втором значении слова «церковь» писал, что она представляет собой общество людей, соединенных между собой одной верой в Бога, одним Богооткровенным учением, одним богослужением и таинствами, под управлением и руководством Богоустановленной иерархии, для достижения нравственного совершенства и спасения¹.

Но и с этими понятиями не все обстоит так однозначно, как может показаться на первый взгляд. Например, у православных и католиков церковью в первом значении этого слова является каждое такое здание, а у иудеев — только храм в Иерусалиме, а все другие здания (синагоги) предназначались для молитв, чтения и толкования Священного Писания.

Разное содержание имеет слово «церковь», употребляемое во втором его значении: у православных это иерархическая организация из мирян и церковнослужителей, возглавляемая соборным (коллегиальным) руководящим органом; у католиков — также иерархическая организация из мирян и церковнослужителей, но единолично возглавляемая папой римским; у протестантов (лютеран, кальвинистов, адвентистов, баптистов, иеговистов и т.д.) отсутствуют как принци-

¹ Филарет (Дроздов), свят., митрополит Московский. Православный катехизис. СПб., 1995. С. 56–65.

пиальное отличие духовенства от мирян, так и сложная церковная иерархия.

Многие авторы указывают на большее количество значений слова «церковь». Например, А.И. Яковлев выделяет четыре его значения: «Во-первых, так называется (с маленькой буквы) здание, где совершается церковное служение. Во-вторых, Церковь — это предмет учения веры, религиозных воззрений и науки. В-третьих, Церковь можно рассматривать как факт в истории и современной жизни, как объект исторический и социальный. В-четвертых, Церковь рассматривают как общество и учреждение в области права»¹.

Из указанных четырех значений для юристов наибольший интерес представляет только четвертое, поскольку церковь как архитектурное сооружение изучается будущими строителями, архитекторами и искусствоведами; церковь как предмет учения веры, религиозных воззрений и науки — богословами в духовных академиях и духовных семинариях; церковь как факт истории и современной жизни, как объект исторический и социальный — историками и социологами.

Как предмет изучения юристами церковь также разными авторами трактуется по-разному. Например, протоиерей Владислав Цыпин в первую очередь выделяет богочеловеческую природу церкви. Он пишет, что «являя собой Царство Небесное на земле и имея Богочеловеческую природу, Церковь Христова отличается от всех иных человеческих обществ, в том числе и религиозных.

Как считают богословы, церковь — это божественное учреждение, в котором Святой Дух подает людям благодатные силы для духовного возрождения, спасения и обожения.

В частности, с человеческой стороны она представляет собой, по авторитетному определению из «Катехизиса» святителя Филарета, «общество человек, соединенных православною верою, законом Божиим, священноначалием и Таинствами»².

Церковь Христова — это Царство не от мира сего (Ин. 18, 36), в то же время это — Царство, видимо явленное в сем мире.

Как принято в самом Священном Писании, слово «церковь» употребляется и для указания на ее неземную природу: дом Божий, «который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1 Тим. 3, 15), Тело Христово, «которое есть Церковь» (Кол. 1, 24—25). И для того, чтобы обозначить ее как человеческое общество, говоря о том, что согрешившего брата надо сначала обличить наедине, а если не послушается, то перед свидетелями, Господь добавил: «Если же не

¹ Яковлев А.И. Лекции по истории Христианской Церкви. М.: Паломник, 2006. С. 9.

² Филарет, митрополит Московский. Пространный христианский катехизис. СПб., 1999. С. 50.

послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Мф. 18, 17).

Характерно, что сама этимология слова «церковь» на разных языках проливает свет на оба эти — божественное и человеческое — начала в природе церкви. Понятие «церковь» ведет происхождение от двух греческих слов. Слово «церковь» восходит к греческому словосочетанию, означающему «Дом Господень», а по-латыни и в языках романских (*ecclesia*, *l'église*, *chiesa*) происходит от греческого слова ἐκκλησία, которое обозначает общественное, или народное, собрание»¹.

М.Ю. Варьяс подчеркивает, что «если судить по этимологии слова «церковь» (греч. *ecclesia*), то правовая составляющая была присуща данному понятию изначально. По свидетельству историка протоиерея А. Шмемана, «этим словом в общественно-политической жизни древнего мира обозначалось официальное, правомочное собрание граждан, созданных (этимологически *ecclesia* происходит от глагола «созывать», «призывать») для решения общественных дел, для суверенного волеизъявления»².

Аналогами греческого *ecclesia* в сирийском и арамейском языках являются слова «эда» («эдта»), буквально означающие «ворота»; в древности народные собрания на Востоке проходили у городских ворот. О подобных собраниях есть свидетельства в Библии (Руф. 4, 1–11; Притч. 31, 23). В этом контексте становятся понятными слова Христа, записанные евангелистом Матфеем: «Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф., 16, 18). Еще одним свидетельством видимого характера основанного Христом общества служит указание Основателя по поводу разрешения споров и конфликтов между его последователями: «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; [...] если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе как язычник и мытарь» (Мф. 18, 15–17). Таким образом, приобретя религиозный характер, понятие «экклесия» не потеряло своего изначального юридического значения, хотя религиозное содержание скорректировало и юридический смысл данного термина»³.

Например, в христианстве считается, что как Тело Христово Церковь бесконечно превосходит все земное и никаким земным законам не подлежит; но как человеческое общество она подчиняется общим условиям земного порядка: в частности, вступает в те или иные от-

¹ Владислав Цыпин, протоиерей. Церковное право: учеб. пособие. М., 1996. С. 5.

² Шмеман А., прот. Исторический путь православия. М., 1993. С. 17.

³ Варьяс М.Ю. Церковное право как корпоративная правовая система: опыт теоретико-правового исследования // Правоведение. 1995. № 6. С. 6.

ношения с государством и другими общественными образованиями. Значительная часть указанных отношений возникает на основе установленных взаимных юридических прав и обязанностей. Уже одно это обстоятельство вводит ее в область права.

Однако область права касается не только статуса самой церкви в государстве и ее отношений с другими общественными образованиями. В не меньшей мере она охватывает и внутрицерковную жизнь, устройство церкви, взаимоотношения между церковными общинами и институтами, а также между отдельными членами церкви, как по горизонтали (между мирянами, между церковнослужителями с одинаковым правовым статусом), так и по вертикали (между мирянами и церковнослужителями, между иереями и архиереями). В основе указанных отношений лежат и юридические права и обязанности их участников, а также соответствующие способы их построения: равноправие, координация или соподчинение.

Следовательно, жизнь церкви проявляется с двух сторон — внешней и внутренней. Юридическая наука изучает, а право регулирует обе формы проявления церкви: ее пространственное распространение или сокращение и ее отношение к государству как особому политико-территориальному образованию; формирование и развитие обязательных правил поведения, регулирующих отношения в церкви (и отклонения от них — ереси, расколы), а также правил управления церковью и деятельность церковной иерархии.

Как принято считать у богословов, имея богочеловеческую природу, православная церковь и нормы права, регулирующие ее внутреннюю деятельность, не подвержены серьезным изменениям. Разъясняя эту особенность, будущий архиепископ — а в год выступления (1951) с докладом «Православное духовное предание» на англоправославном конгрессе в Англии иеромонах, — Василий (Кривошеин) отметил, что «это представление о неподвижности и косности как о характерных чертах Византийской жизни и цивилизации все более и более отвергается современными византологами как очень поверхностное, неточное и даже ошибочное. Византийская история полна драматической борьбы, поразительной жизненности и духовного богатства, соединенных, несомненно, с не менее поразительной привязанностью к ее культурному типу и основной идее. Она далека от какой бы то ни было “косности”. Православное духовное предание, даже рассматриваемое как чисто историческое явление, есть нечто более широкое в пространстве и времени, чем составная часть Византийской цивилизации. Вспомним хотя бы о важной роли, сыгранной в его образовании египтянами и сирийцами, и в его продолжении — русскими. Оно было далеко от какого бы то ни было окаменения и косности и дало много доказательств непрестанной и внушительной жизнен-

ности. Это особенно верно относительно позднейшего Византийского периода православной духовности (XI–XV вв.)»¹.

1.2. Возникновение церкви. Юридическая природа церкви

Известный русский философ В.С. Соловьев отмечал, что человек появился на свет, зная о Боге². Вместе с тем указанная мысль требует существенного уточнения. В связи с тем, что многочисленные научные исследования убедительно показывают, что все религии древнего мира, кроме ветхозаветной (иудейской), можно назвать языческими, поскольку они обожествляли предметы окружающего мира или человека, т.е. мира сотворенного и конечного, а не его Творца³. Понятия о едином истинном Боге и об отношении к Нему людей, которые проповедовала человечеству первобытная религия, в течение многих веков, прошедших после падения прародителей, утратились основательно.

Как считают богословы и историки, возникновению церкви объективно способствовал целый ряд событий и факторов религиозного, морально-нравственного, исторического характера, непосредственно предшествовавших боговоплощению Иисуса Христа и создавших такое состояние человеческого общества на огромной территории, населенной многочисленными народами, которое было готово к вере в Него как Бога.

Относительно религиозных и морально-нравственных факторов следует отметить, что задолго до возникновения церкви у всех народов произошел не только массовый отказ от истинной религии, но и отход от сложившихся у разных языческих народов «своих» языческих верований. Это вызвало падение нравов. Можно сказать, такой подготовительный период, в течение которого даже то неправильное, но привычное верование пришло в упадок, перестало удовлетворять привычкам, стабильности, и появилась насущная потребность чего-то нового, более высокого.

Многие ученые считают также, что та часть человечества, которая успела создать свои религиозные системы, в которых сначала были заметны следы истинной первобытной религии, со временем все больше и больше отходила от истинных религиозных понятий. Люди все более погружались в жизнь окружающей их природы и совсем по-

¹ *Василий, иеромонах.* Православное духовное предание // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1952. № 9. С. 8–20.

² *Соловьев В.С.* Оправдание добра: Нравственная философия. М., 1996. С. 116–120.

³ См., например: *Яковлев А.И.* Лекции по истории Христианской Церкви. С. 12–14; *Тальберг Н.Д.* История христианской Церкви. М.: Интербук, 1991. С. 6–10; *Варьяс М.Ю.* Указ. соч. С. 6.

теряли представление о высшем духовном мире. Таким образом, искусственно создав духовный голод, отрываясь от веры в истинного Бога, человечество для заполнения образовавшейся «пустоты» стало обоготворять природу, ее силы и явления. Вместо единого Бога первобытной религии появилось множество богов: небесные светила, стихии, разные животные, люди, чем-нибудь знаменитые, добродетели, пороки, страсти и т.п. Буквально все могло стать предметом обоготворения в язычестве.

Однако даже это языческое многобожие у многих народов со временем стало терять национальную уникальность и внутренние укрепляющие стержни. Например, в греко-римском мире, с которым христианская церковь в силу целого ряда объективных причин соприкоснулась не только в первую очередь, но и наиболее масштабно и прочно, господствующая языческая религия допускала обоготворение людей. Но основы этой религии начали колебаться, когда в греческом обществе просвещение развилось настолько, что не могло допустить веры в различные создания человеческой фантазии. Появились философские системы, поставившие своей задачей объяснить и постигнуть бытие мира и вещей. Философия подвергла народную религию критике и отвергла ее. Взгляды философов стали распространяться среди народа, и в нем тоже появилось недоверие к прежним богам. Такое отрицание прежних верований началось в Греции еще за три века до Рождества Христова, так что ко времени появления христианства оно стало почти всеобщим. Народная религия терпела поражение. Народ уже не верил своим богам, хотя и исполнял религиозные обряды по привычке к старине и по привязанности к блестящим религиозным церемониям, удовлетворявшим его эстетические чувства.

Как отмечают богословы, созданию церкви способствовало также состояние религии римлян. Народная римская религия, сходная с греческой, держалась до тех пор, пока Рим в своих завоеваниях не выступил за пределы Италии, особенно пока не завоевал Грецию. Греки, побежденные римлянами, подчинили их своему нравственному влиянию, познакомив римлян со своим образованием, философией, и передали свой взгляд на религию. Высшие классы прежде других перенимали греческое образование, и среди них пробудилось неверие к отечественным богам. Народ же последовал за образованными классами в религиозном отрицании: сценические представления, в которых высмеивались боги, подрывали в нем религиозные убеждения. Если и оставалось в народе нечто от религии, так это была только привязанность к обрядам и церемониям. Даже жрецы были заражены общим неверием. Римское правительство, заботясь о всемирном господстве, собрало в римском пантеоне изображения всех богов завоеванных народов. По этой причине римский народ охладил к собственной религии, и установилось убеждение, что можно придерживаться

любой религии. Покоренные римлянами народы не восприняли «как свою» религию римлян, а римляне охладели к религии своих предков.

В литературе отмечается также, что созданию церкви способствовало состояние религии в Иудее, которая под управлением князей из рода Маккавеев составляла еще отчасти самостоятельное государство (167–63 гг. до Р. Х.), находясь даже в дружественных отношениях с Римом. Но за 64 года до Р. Х. произошел раздор в роде Маккавеев между братьями Гирканом II и Аристовулом II. Они обратились с жалобами друг на друга к римскому полководцу Помпею, находившемуся тогда на востоке. Помпей после трехмесячной кровопролитной борьбы в 63 г. занял Иудею с Иерусалимом и положил конец независимости иудейского народа, заставив его платить дань Риму.

Ко времени пришествия Христа Спасителя иудеи жили и вне Палестины. Во время постоянных нападений на Иудею и ее опустошений жителей брали в плен и расселяли среди других народов. Не было страны, входившей в состав римского государства, в которой не было бы евреев. Там их положение было спокойнее, чем в Палестине. Особенно много евреев было в Александрии. Были они также в Риме, куда попали в первый раз пленниками при Помпее.

«Тяжелые испытания, порабощение египтянами, сирийцами, другими народами и, наконец, римлянами привели к тому, что еврейский народ стал видеть в обещанном ветхозаветными пророками Мессии своего освободителя от чужеземного ига, своего земного царя, должествующего вернуть еврейскому народу силу, богатство, славу и господство над всеми другими народами»¹.

Подобное видение Бога стало во многом возможным из-за того, что за несколько веков до пришествия Христа Спасителя верующие иудеи разделились на несколько течений: фарисеев, саддукеев, ессеев, «терапевтов», самарян и др.

Сообщество *фарисеев* (арамейское — «обособленные») состояло из избранных, руководимых учеными знатоками Писания. Основу фарисеев составляли люди, вышедшие из глубины народной массы и поднявшиеся на ее поверхность благодаря своему умственному развитию. Основным видом их деятельности являлось религиозное просвещение народа.

Суть учения фарисеев состояла в том, что, занимаясь просвещением и толкованием божественного закона, они постепенно подменили строгое следование Закону, дарованному Богом иудеям через Моисея, строгим соблюдением более поздних собственных предписаний по исполнению обрядов и норм быта. То есть подменой содержания Закона внешней формой религии. Ревность их, сначала почтенная,

¹ Яковлев А.И. Указ. соч. С. 13, 14.

получила скоро превратное направление: они заботились о сохранении и поддержании не столько существенного в религии, сколько второстепенного.

Все внимание фарисеев, доходившее до мелочей, было обращено к внешней стороне религии. Они добровольно накладывали на себя посты, часто молились, часто совершали внешние омовения в убеждении, что такое строгое исполнение предписаний закона, нередко ими самими выдуманного, особенно угодно Богу и составляет единственный путь ко спасению.

Отсюда фарисейская гордость и презрение ко всякому, не принадлежащему к их партии. Многие фарисеи были настолько заняты своей «праведностью» и показным благочестием, что пренебрегали реальными заботами о Боге и о других людях. Обличая такой формализм фарисеев, Иисус Христос говорил: «Зачем и вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего? Ибо Бог заповедал: почитай отца и мать; и: злословящий отца или мать смертью да умрет. А вы говорите: если кто скажет отцу или матери: дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался, тот может и не почтить отца своего или мать свою; таким образом, вы устранили заповедь Божию преданием вашим. Лицемеры! хорошо пророчествовал о вас Исаия, говоря: приближаются ко Мне люди сии устами своими, и чтут Меня языком, сердце же их далеко отстоит от Меня; но тщетно чтут Меня, уча учениям, заповедям человеческим» (Матф. 15.3—9). Подобная внешняя святость их жизни привлекала к ним многих иудеев, и со второй половины I в. до Р.Х. фарисеи приобрели значительное влияние, но многим она уже была в тягость.

Саддукеи (от имени первосвященника Садока, жившего в эпоху царей Давида и Соломона) впали в другую крайность. Это были люди, усвоившие греческое образование, смотревшие на все с философской точки зрения, в том числе и на религию. Они подходили к Закону рационалистически, используя из Пятикнижия главным образом этику и отвергая устные предания, существование ангелов и всего духовного мира и веру в воскресение мертвых.

Саддукеи составляли немногочисленную, но влиятельную политико-религиозную группировку, включавшую исключительно верхний слой храмовых священников Иерусалима и иудейской богатой аристократии.

Самаряне — жители Самарии. Происхождение самарян относится ко времени падения царства израильского (722 г. до Р. Х.), когда ассирийцы, пленив большинство израильтян, переселили в их страну язычников. Последние, смешавшись с оставшимися израильтянами, смешали иудейство с язычеством. Потомки израильтян и переселенцев из Ассирийского царства считались иудеями «нечистыми» и не допускались молиться в Иерусалимском храме.

Поэтому самаряне воздвигли собственный храм на горе Гаризим; они признавали священным лишь Пятикнижие Моисея. В Мессии ожидали пророка, который должен объяснить им Закон и научить их всему. Поэтому они стояли ближе к христианству, чем иудеи.

Иудеи рассеяния (диаспоры) жили вне Палестины, оставаясь верными вере предков. Им были чужды мечтания палестинских иудеев о всемирном политическом господстве иудейского народа. Поэтому представления их о Мессии сложились иначе: они были более подготовлены к принятию его как искупителя от грехов. Кроме того, постоянно общаясь с язычниками, они проявляли к ним известную терпимость. Вследствие такого знакомства религиозные убеждения евреев рассеяния стали прививаться и язычникам, недовольным собственными верованиями.

Ко времени пришествия Христа Спасителя мы уже встречаем довольно большое число язычников, принявших иудейство, которые были известны под именем «пришельцев врат», если принимали иудейство без обрезания, и «пришельцев правды», если принимали и обрезание.

Возникновению церкви способствовали исторические события: раскол некогда единого иудейского государства и завоевание его римлянами. Кроме того, ко времени пришествия Христа Спасителя в мир почти все народы тогдашнего политического мира соединены были в единое огромное государство — Римское, что способствовало передвижению по его территории и распространению церкви. Рим назывался столицей всей вселенной. За несколько лет до явления Спасителя Римское государство из республики превратилось в огромную империю¹.

Таким образом, люди в отсутствие определенной веры бросались в противоположную крайность — суеверия, в сознании внутренней пустоты переходили от одной философской системы к другой, не находя нигде удовлетворения своим религиозным исканиям. Перед пришествием Христа Спасителя в греко-римском мире особенно широко распространились тайные восточные культы, со своими гаданиями, волшебствами и пр. Вместе с падением религии пала и нравственность.

Деспотизм императоров, наплыв в Рим богатств со всего мира, происшедшая отсюда роскошь и философия, проповедовавшая наслаждение, — все это содействовало падению прежней строгости нравов. Языческие писатели того времени единогласно отмечают упадок нравственности в мире. Апостол Павел яркими чертами изображает в Послании к римлянам нравственное состояние римского общества, говоря, что оно полно всякой неправды, лукавства, корыстолюбия,

¹ Подробнее см.: *Тальберг Н.Д.* Указ. соч. С. 9—14.

злости, зависти, убийства, распрей, злонравия, гордости и тому подобных пороков. Иудеи же обладали великим благом — у них была религия Богооткровенная, с истинными понятиями о едином истинном Боге и об отношении к нему человека. Имели они и божественные обетования о пришествии в мир Искупителя человечества.

Под влиянием соседних языческих народов случались отступления евреев от служения истинному Богу. Перед пришествием Спасителя и евреи в религиозном отношении не избежали участи остального человечества. Но веры в единого Бога еврейский народ не потерял. Тем не менее, с одной стороны, главный догмат своей религии — учение об Искупителе, — как мы видели, стал пониматься совершенно неверно. С другой — евреи разделились на несколько партий в понимании религии вообще.

Поэтому можно сказать, что в последние годы перед Рождеством Христовым ожидание Мессии стало всеобщим. И когда Божественный Спаситель рода человеческого явился и основал для спасения людей истинную церковь, те из иудеев и язычников, которые ожидали его и увидели в нем истинного Мессию, первыми и начали вступать в его церковь.

Таким образом, безотрадное состояние политической и религиозно-нравственной жизни народов дохристианского времени послужило на пользу церкви. Оно побуждало многих искать истинное религиозное знание и успокоение от всех бедствий в христианстве. Объединение народов под одной политической властью римлян, облегчавшее пути сообщения, также благоприятствовало распространению церкви.

Юридическая природа церкви. Помимо божественных основ своего возникновения и развития церковь имеет и юридическую основу, юридическую природу. Рассматривая этот вопрос, следует иметь в виду, что юридическая природа церкви как богочеловеческого организма проявляется в двух относительно взаимосвязанных аспектах: внутреннем (нормы права, данные церкви ее создателем, например, юридические каноны Закона Моисеева, и созданные самой церковью для регулирования внутрицерковных отношений) и внешнем (нормы права, созданные самой церковью для регулирования отношений с государством и другими общественными институтами, а также нормы права, принимаемые государством для определения правового статуса церкви и регулирования отношений с нею).

В связи с этим А.Ю. Митрофанов отмечает, что «уже в Древности старейшие сохранившиеся до наших дней правовые «кодексы»: Законы Хаммурапи, Декалог и Закон Моисея в целом, Постановления Драконта, Ликурга и Солона, Законы Двенадцати Таблиц содержали

в себе чрезвычайно важную религиозно-этическую мотивацию, общавшую этим законам необходимую силу и авторитет»¹.

Н.Н. Глубоковский также подчеркивает, что «Церковь, реализуясь в мире, приносит свои собственные нормы, по которым учреждает и регулирует типически христианскую жизнь, отличную от всякой другой по самому своему устройству... Так возникает церковно-правовой порядок, который по своей решающей важности требует специально научного историко-теоретического рассмотрения, а для церковно-правовой жизни это будет церковным правом»².

Членство в церкви как в богочеловеческом организме также имеет специфическое правовое содержание. Прежде всего, от члена церкви требуется наличие соответствующей веры. При наличии веры оно приобретает посредством особого сложного юридического состава — совокупности фактов, в соответствии с церковным правом имеющих для члена церкви правообразующее значение.

Как отмечал Н. Тальберг и Е. Смирнов, спаситель дал апостолам заповедь принимать в его церковь всех после предварительного научения истинам веры. Поэтому апостолы, прежде чем принимать в церковь новых членов, старались научить их. Например, для православных формальным подтверждением этого факта является крещение. После того как слушавшие апостольскую проповедь усваивали основные истины, апостолы принимали их в церковь через крещение.

Таким образом, при обращении верующих апостолами положено было начало краткому изложению основных истин веры, которые должен был знать и принимать с верой каждый вступающий в церковь.

Подчеркивая особое значение таинства крещения как юридического факта, являющегося условием приема в церковь, А.С. Павлов писал: «В области церковного права крещение имеет такое же значение, как рождение в сфере права гражданского»³.

Членство в церкви приобретает через первичную ячейку, ее составляющую (приход), а наличие фактов, образующих это членство, порождает для лица соответствующие права и обязанности, одни из которых имеют по преимуществу религиозное и моральное значение, другие же — реальное правовое содержание. Таким образом, возникает церковная правоспособность как способность члена церкви иметь права и нести юридические обязанности, установленные ею для своих членов.

¹ Митрофанов А.Ю. Кодификация канонического права в период раннего средневековья (IV–XI вв.): автореф. дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2011. С. 3.

² Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии (написана в 1917 г., издана в сокращении: Варшава, 1928). М., 1992. С. 94.

³ Цит. по: Цыпин В. А., прот. Церковное право: курс лекций. М., 1994. С. 128.

Церковная правоспособность может быть *общей* и *специальной*. Общая охватывает всех членов церкви, точнее говоря, «рядовых» ее членов, мирян. Специальная может распространяться на отдельные категории членов церкви (например, клир, монашествующих и т.д.).

Внешний аспект юридической природы церкви связан с тем обстоятельством, что в определенный момент своего исторического существования церковь стала выступать как автономный нормотворческий институт в обществе.

Мы отмечали, что религиозные организации у различных народов, проживающих на территории Римской империи, появились задолго до появления христианства. Вместе с тем в первые три века существования церкви не могло быть и речи о ее юридическом признании со стороны языческого государства, так как последнее рассматривало церковь как коллегию, угрожающую устоям государственности и общественной морали в связи с тем, что, опираясь на государственную религию, заставляло всех поклоняться языческим богам, в то время как христиане поклонялись только истинному Богу.

В создавшихся условиях отдельные церковные общины пытались легализоваться под видом похоронных коллегий и благотворительных обществ. Однако указом императора Валериана в 257 г. христиане этого права были лишены. Кроме того, указ предписывал конфискацию имущества и различные уголовные наказания для тех, кто предоставлял христианам возможности для богослужений, собраний и вообще всякую материальную помощь¹.

Конечно, процесс приобретения церковью собственного юридического статуса проходил не без участия государственной власти. С легализацией церкви при императоре Константине Великом (313) на нее постепенно стали распространяться положения римского права о религиозных коллегиях в частности и о корпорациях вообще. В этой связи Н.С. Суворов отмечал некоторую двойственность положения церкви: с одной стороны, римское законодательство подводило религиозные коллегии под модель корпорации (в узком смысле), что соответствовало и характеру, и устройству самой церкви. С другой же стороны, император Юстиниан наделил правами юридического лица не только епископии (епархии), но и приходы, и монастыри, и подобные им учреждения. При этом олицетворялась не община верующих, а корпорация служащих (клир) во главе с прелатом (игуменом в монастыре, настоятелем в приходе и т.д.). Таким образом, церковным учреждениям была придана модель *института*².

¹ *Иннокентий (Павлов), игумен*. Правовой статус церковной собственности согласно церковной традиции и канонам Русской Православной Церкви // Вопросы экономики. 1994. № 9. С. 101, 103.

² *Суворов Н.* Об юридических лицах по римскому праву. Ярославль, 1892. С. 184.

Кроме того, о влиянии государства на приобретение церковью собственного юридического статуса свидетельствует то, что акты Вселенских соборов — высших органов церковной власти — подписывались императорами, хотя их подпись лишь придавала этим актам государственную санкционированность и легитимацию, тогда как сами акты приобретали юридическую силу в рамках церкви с момента подписания их епископами, участвовавшими в соборах.

Однако вскоре на Западе начинает проследиваться тенденция к автономизации церковного нормотворчества и церковной юрисдикции. Так, к XI–XII вв. в Европе сложилась самостоятельная наднациональная правовая система — каноническое право, регулировавшая широкий спектр гражданских, семейных, административных, уголовных и процессуальных отношений, в то время как национальные правовые системы европейских стран были в зачаточном состоянии, а затем сформировались при непосредственном влиянии норм канонического права, а также религиозных обрядов, литургических норм и доктрин XI–XII вв.¹

Как мы уже отмечали, внешний аспект юридических отношений церкви может проявляться и в выстраивании ее отношений с другими институтами, прежде всего, с государством. В самом общем виде их можно выразить словами святителя Филарета, митрополита Московского, в которых одновременно дается отличительная характеристика внутреннего аспекта от внешнего. «При рассмотрении сего вопроса, прежде всего, надобно иметь в виду, что Христос Спаситель созидал Церковь, а не государство. Силою внутреннего благодатного закона Он благоустраивает внутреннюю и внешнюю жизнь людей. Государство старается силою внешнего закона поставить в порядок и охранить в порядке частную жизнь человека и общественную жизнь государства.

И посему государство не всегда может следовать высоким правилам христианства, а имеет свои правила, не становясь чрез то недостойным христианства. Например, христианство говорит: хотящему судиться с тобою и (посредством неправды в суде) ризу твою взять, отпусти ему и срачицу (нижнюю одежду). Но государство не может сказать ограбленному: отдай грабителю и то, что еще не отнято у тебя. С таким правилом не могло бы устоять государство, в котором есть и добрые, и злые. Оно по необходимости говорит ограбленному: иди в суд; по суду грабитель (хитрый или наглый) должен возвратить отнятое, и быть обличен и наказан...

...Да, есть в том польза, когда алтарь и престол союзны — но не взаимная польза есть первое основание союза их, а самостоятельная истина, поддерживающая и тот, и другой. Благо и благослове-

¹ Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994. С. 165.

ние царю — покровителю алтаря; но не боится алтарь падения и без сего покровительства. Прав священник, проповедующий почтение к царю — но не по праву взаимности, а по чистой обязанности, если бы то случилось и без надежды взаимности.

Вот человек, который недавно был рыболовом и который, перестав быть таким, не сделался более важным для Иерусалима и Рима. И несколько других, подобных ему, вопиют иерусалимлянам и римлянам, иудеям и язычникам: “Бога бойтесь! Веруйте в Господа Иисуса!” Сей голос проходит века. Тысячи и мириады иудеев веруют в Иисуса, ими распятого. Миллионы бывших многобожников убоялись Бога единого. Повсюду христианские алтари на развалинах синагог иудейских и капищ языческих. Какой могущественный царь помог сему огромному перевороту? Константин Великий? Но как? Он пришел к алтарю Христову, когда сей уже стоял на пространстве Азии, Европы и Африки; пришел для того, чтобы со своим величеством повергнуться пред его святыней. Живущий на небесах рано посмеялся тем, которые поздно вздумали унизить его Божественную религию до зависимости от человеческих пособий. Чтобы сделать смешным их мудрование, Он три века медлил призывать сильного царя к алтарю Христову; а между тем со дня на день восставали на разрушение алтаря сего цари, народы, жрецы, мудрецы, сила, искусство, корысть, хитрость, ярость. Что же, наконец? Все сие исчезло, а церковь Христова стоит — не потому, что поддерживается человеческою силой...»¹.

Более детально этот аспект характеризовал Н. Бердяев, отмечая, что со времен Константина Великого церковь освящает власть не так, как оправдывала она власть языческую, она освящает ее как власть христианскую. Мир становится христианским миром, народы становятся христианскими народами, которые жили единой верой и единой истиной. Этому единству в вере и истине соответствовало и единство, цельность в строе государства и общества, в характере культуры. Монархии наиболее адекватно выражают эту цельность и это единство. И они священны до тех пор, пока народы верят в их священность. Склад государства и общества целиком определяется религиозными верованиями народа. Формы государственной власти падают, когда падают верования народа, когда нет уже санкции власти в религиозном сознании народа. Никакая государственная власть не могла существовать голым насилием. Она всегда держалась верой народа в священность этой власти. Когда в священное значение монархии перестают верить, она превращается в тиранию и начинает разлагаться. Цельность и единство не могут быть принудительными.

¹ Государственное учение Филарета митрополита Московского с портретом его. 3-е изд., доп. М., 1888. С. 35, 118, 119.

«Никакие юридические “ограничения” не могут здесь изменить существа дела, так как это азбучная истина государственной науки, что основные законы страны носят не столько юридический, сколько нравственный характер: закрепленное бумагой на бумаге и останется, если не находит себе нравственной и религиозной санкции среди народа... Бумага — одно, а нравственная и религиозная опора власти — другое...»¹.

Согласно идеологии самодержавия власть царя делегирована не народом, а Богом. Поэтому при указанной форме правления не существует права на власть, а существует лишь обязанность власти. Власть царя совсем не есть абсолютная, неограниченная власть. Она самодержавна потому, что она не имеет своим источником воли народа и не ограничена народом. Но она ограничена церковью и христианской правдой, духовно подчинена церкви, она есть служение не своей воле, а воле Божьей. Царь не должен иметь своей воли, он должен служить воле Божьей. Царь и народ связаны между собой одной и той же верой, одним и тем же подчинением церкви и Божьей правде. Самодержавие предполагает широкий народный социальный базис, живущий самостоятельной жизнью, оно не означает подавления народной жизни. Самодержавие оправдано в том лишь случае, если существуют у народа верования, санкционирующие власть царя. Оно не может быть внешним насилием над народом. Царь самодержавен в том лишь случае, если он подлинно православный царь. Недостаточное православие Петра Великого, его уклон к протестантизму сделали его абсолютным, а не самодержавным монархом. Абсолютная монархия есть порождение гуманизма. В абсолютизме, в империализме царь делегирован народом, верховная власть не принадлежит царю, хотя и принадлежит ему абсолютная, неограниченная власть управления².

Таким образом, юридическая природа Церкви — это закрепленная в церковных и государственных источниках права ее юридическая характеристика, выражающая специфику правового статуса церкви, ее структуру, место и функции в отношении других социальных институтов и государства.

1.3. Вера и церковь. Соотношение церкви, веры и религии

Прежде чем говорить о церкви, необходимо рассмотреть те понятия, ради которых церковь возникла и на которых она базируется, т.е. веру и религию.

Как отмечают богословы, вера означает признание чего-либо истинным с такой решительностью, которая превышает силу внешних

¹ Катков В.Д. Христианство и государственность. М., 2013. С. 26.

² См.: Бердяев Н. Царство Божие и царство кесаря // Путь. 1925. № 1. С. 6, 10.

фактических или формально-логических доказательств. Это не значит, что только истины веры не подлежат никаким доказательствам, а значит только, что сила веры зависит от особого самостоятельного психического акта¹.

Вера — это состояние сознания, связанное с безусловным признанием существования Бога.

Как видно из приведенных определений, веровать можно во многое.

Например, известный русский религиозный философ С.Л. Франк писал, что «вера в прогресс, в неустанное и непрерывное совершенствование человечества, в неуклонное без остановок и падений восхождение его на высоту добра и разума — эта вера, которая вдохновляла множество людей в продолжение последних двух веков, в настоящее время разоблачена в своей несостоятельности с такою очевидностью, что нам остается только удивляться наивности поколений, ее разделявших. Человечество в своей эмпирической исторической жизни совсем не движется “вперед”. Поскольку мы мним обосновать нашу жизнь на служении общественному благу, осуществлению совершенного общественного строя, воплощению в коллективном быте и человеческих отношениях начал правды, добра и разума, мы должны с мужественной трезвостью признать, что мировая история совсем не есть приближение к этой цели, что человечество теперь не ближе к ней, чем век, два или двадцать веков тому назад. Даже сохранение уже достигнутых ценностей для него оказывается невозможным. Где ныне эллинская мудрость и красота, одно воспоминание о которой наполняет нам душу грустным умилением? Кто из нынешних мудрецов, если он не обольщает себя самомнением, может достигнуть своей мыслью тех духовных высот, на которых свободно витала мысль Платона или Плотина?»².

И только вера в Бога является истинной и спасительной и называется религией. Например, священник Олег (Стеняев) уподобляет такую веру в настоящее время чуду: «А сейчас? Человек зачинается в блуде, в пьянстве; с детства получает безбожное воспитание и образование, растет в атеистическом, антихристианском государстве — и вдруг поверил в Бога. Уже сама эта вера является великим чудом, она возникла вопреки всему, что человека окружает»³.

Известный русский мыслитель и правовед И.А. Ильин также отмечал, что религия всегда была также самым могучим и верным источником достойного правосознания, и история человечества не раз

¹ Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1. М., 1993. С. 352.

² Франк С.Л. Смысл жизни. Берлин, 1936. С. 54.

³ Олег (Стеняев), священник. Беседы на Книгу Бытия. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. С. 75.

показывала, как народ, забывший Бога, разрушал свое государство. Религия по самому существу своему претендует на руководство во всех делах и отношениях. Она ищет и находит высшее слово и последнее слово; она указывает человеку то, через что сама жизнь его становится воистину жизнью и каждое действие получает свой существенный смысл, свое последнее освящение¹.

Характеризуя древность происхождения религии, П.А. Лашкарев отмечал, что «собственно под *религией* (*religio*) римляне, от которых заимствовано это слово, разумели чувства благоговения, страха, ужаса, и т.п., которые возбуждала в человеке присущая как природе видимой вообще, так делам человеческим в особенности высшая божественная сила. Различали они *религию к Богу* (*ad Deum religio*), разумея под ней ряд чувств, рождающихся в человеке из общего сознания его зависимости от той таинственной и высочайшей силы, которой все держится и все управляется в мире; различали они и религию общественного порядка человеческой жизни, понимая под ней того же свойства чувство, охраняющее неприкосновенность тех или иных отношений или учреждений человеческого общежития представлением присущей им той же божественной силы. О последней религии говорили они, когда употребляли выражения: *религия крови и свойства, религия обета, религия клятвы, религия гробов, религия места* и т.д. Понимая под *религией* в собственном смысле ряд такого рода чувств, римляне называли иногда этим именем и всю совокупность понятий о Боге и Его отношениях к миру и человеку, с одной стороны, и совокупность обязанностей человека в отношении к Богу, выражающихся в установлениях общественного и частного культа и в соблюдении разного рода законов человеческого общежития, признанных за выражение божественной воли, — с другой. В последнем смысле слово религия вошло в общее употребление и у новейших народов. Но в строгом смысле и на языке юридическом у римлян под *религией* понималось именно религиозное чувство или религиозная совесть, охраняющая неприкосновенность тех или иных верований, учреждений и отношений общественных и частных»².

Прот. Сергей Булгаков дал такое определение религии: «религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом». Однако «религиозное переживание удостоверяет человека в реальности иного, Божественного мира не тем, что доказывает его существование... но тем, что... ему его *показывает*. На подлинно религиозный путь вступил лишь тот человек, который реально на своей жизненной дороге встретился с Божеством, которого настигло Оно, на кого излилось

¹ Ильин И.А. Теория права и государства. М.: Зерцало, 2003 (воспроизведено по изданиям 1915 и 1956 гг.). С. 122, 148.

² Лашкарев П.А. Право церковное в его основах, видах и источниках. Из чтений по церковному праву П. Лашкарева. 2-е изд., испр. и доп. К., 1889. С. 24, 25.

превозмогающей своей силой. Религиозный опыт в своей непосредственности не есть ни научный, ни философский, ни эстетический, ни этический, и, подобно тому, как умом нельзя познать красоту (а можно о ней только подумать), так лишь бледное представление об опаляющем огне религиозного переживания дается мыслью... Жизнь святых, подвижников, пророков, основателей религий и живые памятники религии: письменность, культ, обычай... — вот что, наряду с личным опытом каждого, вернее вводит в познание в области религии, нежели отвлеченное о ней философствование»¹.

Согласно христианскому православному вероучению церковь представляет собой общество людей, соединенных между собою одною верою в Бога, одним Богооткровенным учением, одним богослужением и таинствами, под управлением и руководством Богоустановленной иерархии, для достижения нравственного совершенства и спасения².

Получается, следовательно, что, будучи обществом людей, соединенных между собой одной верой в Бога, церковь призвана вобрать в себя, соединить в себе верующих людей ради веры, религии и спасения в Боге. По богословскому учению, главой церкви православной является сам Бог, сказавший, что «истинно также говорю вам, что если двое из вас согласятся на земле просить о всяком деле, то, чего бы ни попросили, будет им от Отца Моего Небесного, ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф. 18. 19–20).

Теме значения Бога как главы церкви и необходимости его воплощения для спасения человека много трудов посвятил св. Иларион (Троицкий). В одной из таких работ, написанной в 1914 г., он указал на то, что «воплощение Сына Божия нужно было для спасения человечества, а не для написания книги. Никакая книга спасти человечество не могла и не может. Христос не есть Учитель, а именно Спаситель человечества... Это новое человечество Сам Христос наименовал Церковью... Отдельный человек лишь по связи с Церковью получает все необходимые для своего нравственного пересоздания силы»³.

Описывая роль церкви в таком спасении, священник Олег Стеняев подчеркивает, что «когда Церковь говорит: “Не греши, старайся исправиться!”», то имеется в виду следующее: если исправишься ты, исправится и ситуация вокруг тебя. Не можешь уладить какие-то конфликты в семье — иди в храм, на исповедь, расскажи священнику о своих проблемах. Это будет самая лучшая помощь, которую ты можешь оказать своему дому, своей семье»⁴.

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 12.

² Филарет (Дроздов), свят., Митрополит Московский. Православный катехизис. С. 56–65.

³ Иларион (Троицкий), архиеп. Без Церкви нет спасения. М., 1998. С. 2, 3, 5, 6.

⁴ Олег (Стеняев), священник. Беседы на Книгу Бытия. С. 19.

1.4. Внешняя и внутренняя жизнь церкви

Под внешней жизнью церкви обычно понимают пространственное расширение или сокращение церкви, ее отношение к государству. Внутреннюю жизнь ранней церкви составляют: формирование и развитие учения Церкви, возникновение ересей, расколов и борьба с ними; деятельность церковной иерархии и видных церковных деятелей.

I. Внешнее распространение церкви. Один из известных историков жизни церкви Н.Д. Тальберг¹ отмечал, что распространение христианства апостолами было продолжено их ближайшими преемниками и самими христианскими общинами. Известна проповедническая деятельность Климента, третьего епископа Римского, Игнатия Богоносца, епископа Антиохийского, Поликарпа, епископа Смирнского, Дионисия Ареопагита, Кодрата, епископов афинских и др. Ими же готовились новые проповедники.

О распространении христианства можно говорить применительно и к социальной структуре общества, и к пространству, занимаемому многими государствами. В первом смысле распространение христианства осуществлялось во многом за счет личного примера. Христианские общины были настолько крепки духом и организованы, что легко могли способствовать распространению христианства. Из больших городов проповедь проникала в маленькие, из них — в села. Особенно влияла на рост христианства высоконравственная жизнь христиан. Евграф Смирнов пишет: «Св. Иустин Философ, писатель II в., говорит об этом в своей первой апологии: “Мы можем представить вам многих, которые обратились к вере потому, что или по соседству видели steepенность христиан в обыкновенной жизни, или во время путешествия были свидетелями их терпения среди всякого рода неприятностей, встречавшихся на дороге, или узнавали их лучше, ведя с ними дела” (Апол. I, гл. 20). В III в. христианская церковь имела своих членов во всех классах общества и так распространилась в Римской империи, что возник вопрос о том, что должно существовать — язычество или христианство. Преследования христиан, возбуждаемые отживающим язычеством, вели только к тому, что место замученных христиан заступали новые во множестве из самих же гонителей»².

Указанные и другие факторы привели к тому, что в начале IV в. Римская империя вступила в период кризиса. Меры, принятые императором Диоклетианом, позволили частично преодолеть его в системе управления государством. Была введена система тетрархии в государственной власти: империя была разделена на две части — Восток

¹ См.: Тальберг Н.Д. История христианской Церкви.

² Там же. С. 16.

и Запад, во главе каждой из частей стоял август, а каждому августу помогал кесарь¹. Это было сделано с целью подготовки преемников на престолах: со временем кесари должны были стать августами, но эта система показала свою нежизнеспособность из-за борьбы за власть со стороны родственников августов.

Религиозная же ситуация в империи того периода характеризовалась общим упадком язычества. Хотя оно и оставалось преобладающим вероисповеданием. Юридическим признанием упадка стал указ императора Галерия 311 г., в котором тот Галерий признал, что империя исчерпала свои силы в принуждении христиан к исполнению римских законов, и даровал христианам свободу исповедания своей религии в подвластной ему области².

Укрепившись в одном государстве, христианство различными каналами распространялось на территории других. Во II в. христианские проповедники из Малой Азии принесли христианство в южную Галлию. Возникли церкви в Лионе и Вене. Ученики св. Поликарпа, священномученики Пофин и Ириней, были епископами Лионскими; христианство из Рима распространилось в Галлию, а оттуда на восток — к германцам. В конце III в. известны церкви в Кельне, Трире и Меце, затем и в Британии.

Как отмечал Н.Д. Тальберг, в Африке христианство в начале II в. из Карфагена распространилось в Мавритании и Нубии, и уже к концу того же столетия карфагенская церковь, будучи в постоянных сношениях с римской, процветала. В середине III в. там происходили большие соборы местных епископов. Из Рима во II в. христианство пришло в Испанию.

Ширилось христианство и вне пределов Римской империи. Из Эдессы оно проникло отчасти в Персию. Упоминается о существовании его в Мидии, Парфии, Бактрии. Учителя Александрийского училища проповедовали: Пантен — в Индии, Ориген — в Аравии.

В первые три века христианская церковь только отчасти проникла за пределы Римской империи, поскольку борьба с язычеством за выживание заставляла христиан сосредоточить все свои силы на одном пункте — именно в Римской империи. С падением язычества, когда Римская империя стала христианским государством, церковь получила возможность выступить в иные земли. Пути распространения христианства в языческие, близкие и отдаленные от империи страны, были весьма разнообразными. Весть о Спасителе приносили христианские

¹ Чичуров И.С. Византийская империя. Политическая система и государственная идеология // Православная энциклопедия. Т. VIII. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. С. 126.

² Лебедев А.П. Эпоха гонений на христиан. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. С. 263, 264.

купцы и христиане, попадающие в плен к язычникам. Язычники, попадавшие в плен к христианам, тоже знакомились с Евангелием и, возвращаясь на родину, распространяли его между своими соотечественниками. Монахи-подвижники, поселяясь в пустынях на границах Римской империи или даже в языческих странах, своей святой жизнью пробуждали в тамошнем народе уважение к христианству и заставляли принимать его. Ревностные проповедники Евангелия с апостольской неустрашимостью отправлялись в страны варваров и основывали в них церкви. Предстоятели церквей и государи устраивали миссии по обращению язычников. Женщины-христианки, а именно принцессы, выходя замуж за языческих королей и князей, располагали к принятию христианства как своих мужей, так и подданных язычников. Таким образом во второй период церковь распространилась во многих языческих странах Африки, Азии и особенно Европы.

В Европе, вне пределов Римской империи, по образному выражению Н.Д. Тальберга, христианство, прежде всего, начало распространяться среди народов германского племени. В IV и V вв. его приняли готы, вандалы, свены, бургунды, лангобарды, но, к сожалению, в форме арианства. Только в VI — конце VII в. оно окончательно сменилось православием. В Германию христианство проникло еще во времена Римского господства; в III и IV вв., по Рейну и Дунаю, в городах, образовавшихся из римских армейских поселений, было уже несколько епископских кафедр. Но с переселением народов в V и VI вв. здесь не осталось и следов христианства. Новые попытки к распространению христианства в Германии начинаются в конце VI в., отчасти со стороны франков, но главным образом со стороны британских и англосаксонских монахов-миссионеров, которые, в течение VII в. основали в разных местностях Германии несколько церквей. Между ними, однако, не было единства: в одних были обряды и учреждения древнебританской церкви, в других — римской, да и самое христианство при множестве оставшихся еще язычников было непрочным. Тем не менее к концу VIII в. оно распространилось во всей Германии.

Славянские племена к IX в. занимали почти всю восточную половину Европы. Если другие народы, жившие от них на юге и западе, были уже просвещены христианством, то славяне оставались до IX в. язычниками. Иногда пишут о том, что все славянские племена приняли христианство из Константинополя, следовательно, в форме восточного православного вероисповедания, хотя впоследствии некоторые из них и отпали в латинство под влиянием западных государств, принявших христианство из Рима. Только к славянам, обитавшим на берегах Балтийского моря, в соседстве с германцами, оно было занесено непосредственно германскими миссионерами. Апостолами же славян стали святые братья Кирилл и Мефодий.

В действительности, как отмечал Н.Д. Тальберг, западные славяне еще до кирилло-мефодиевской миссии были христианизированы южнонемецким духовенством из Зальцбурга и Нассау по латинскому обряду. Приглашение в Великую Моравию из Византии святых Кирилла и Мефодия было связано только с желанием правящей славянской элиты получить церковные книги на родном языке, но не с решением принять христианство, пришедшее сюда примерно на полвека ранее.

В это же время православие прочно укрепилось в Болгарии, что имело огромное значение для судеб Руси, в 988 г. принявшей христианство при св. князе Владимире. Православными были и сербы. Хорваты же рано попали под влияние соседних латинских епископов и подчинились Римской церкви. Об укреплении христианства в балканских государствах говорится во второй части этого труда. Одновременно со славянскими народами христианство начало распространяться и среди скандинавов, населявших Данию, Швецию и Норвегию¹.

II. Успешная внешняя жизнь церкви сопровождалась напряженной **внутренней ее жизнью**. Особая роль в этом принадлежит апостолам. Мы остановимся на духовных трудах некоторых из них. Прежде всего, на деятельности ап. Павла. Н.Д. Тальберг в работе «История христианской Церкви» отмечает: «*Одно перечисление путешествий этого великого апостола, которые он совершал почти постоянно после своего обращения в продолжение тридцати лет, говорит уже о том, что он был одним из ревностнейших и самых неутомимых проповедников христианства. Глубокое убеждение в истинности проповедуемого им учения, ясное понимание христианских истин, спокойное мужество среди всевозможных опасностей, необыкновенное знание человеческого сердца и от природы увлекательная сила красноречия при благодатных дарах Святого Духа содействовали его необыкновенным успехам.*

Множество христианских общин на пространстве почти всей Римской империи от востока до запада считают его своим основателем. Неутомимый проповедник своей апостольской ревностью возбуждал к такой же проповеди и других. Он образовал сонм проповедников христианства, которые в Деяниях апостольских и Посланиях апостола Павла поименно упоминаются под названием сотрудников и спутников его»².

Если апостол Павел основным делом своей подвижнической жизни имел задачу духовного просвещения язычников, то апостол Петр принял на себя труд распространять христианство между иудеями.

¹ Подробнее см.: Тальберг Н.Д. История христианской Церкви. С. 117–127. (Не вполне верно: славянские народы получают крещение уже с первой половины IX в. (моравы), болгары в 865 г., а скандинавы — только на рубеже X–XI вв.).

² Тальберг Н.Д. История христианской Церкви. М.: «Интербук», 1991. С. 18.

Считается, что после Апостольского собора (в 51 г.) он, посетив Антиохию, проповедовал иудеям рассеяния в Понте, Галатии, Каппадокии, Азии и Вифинии, к которым писал свое первое Послание. Затем он со своим учеником Марком проповедовал в Вавилоне Египетском, и в Александрии апостол Марк основал церковь. Посетил апостол Петр и Коринф, после того как апостол Павел основал там церковь. В 67 г. апостол Петр прибыл в Рим, где, по свидетельству апологета Тертуллиана, рукоположил третьего римского епископа — Климента. В 66 г. или в начале 67 г. апостол Петр был заключен в темницу и через несколько месяцев распят на кресте, вниз головой, так как считал себя недостойным быть распятым, как Спаситель.

Апостол Андрей проповедовал в Каппадокии, Галатии, Вифинии, вообще по восточным и северным берегам Черного моря и в Скифии. По преданию, он был на месте будущего Киева. Мученическую смерть апостол претерпел в Патрасе, в Ахайе. В Византии он поставил первым епископом св. Стахия, и таким образом от него ведет свое начало константинопольская иерархия¹.

Что касается причин быстрого распространения церкви Христовой в век апостольский, то, как замечали христианские писатели последующего времени, оно само по себе «чудо, трудно объяснимое естественными причинами. Поскольку апостолы, вышедшие из среды иудеев, народа презираемого, люди бедные и незнатные, без всяких внешних средств и пособий, распространили Евангелие на огромном пространстве и среди многих тысяч людей. С одной стороны — обилие чудес в век апостольский, высокая нравственная жизнь христиан, братская связь членов христианского общества, их благотворительность и помощь, как своим собратьям, так и язычникам и, наконец, Божественное учение, ими проповедуемое, — все это привлекало многих вступать в Церковь Христову, с другой стороны, и сами язычники чувствовали большую потребность вступать в Церковь»².

¹ См.: *Тальберг Н.Д.* Указ. соч. С. 19: Сведения об ап. Андрее (особенно «киевский» эпизод) носят абсолютно легендарный характер, причем легенда восходит к очень позднему времени (VII в.) и связана с притязаниями кафедры Константинополя на апостольское преемство. В исторической науке (да и в церкви тоже) эта легенда не принимается всерьез.

² Цит. по: *Тальберг Н.Д.* Указ. соч. С. 20, 21.

Глава 2

ЦЕРКОВЬ ГОНИМАЯ. ЦЕРКОВЬ ГОСУДАРСТВЕННАЯ

2.1. Возникновение христианских общин.

Роль апостолов

О первых годах в истории церкви рассказано в книге Деяний Апостольских, написанной евангелистом Лукой, как продолжение его же Евангелия. В ней описана первая христианская община в Иерусалиме, преследование ее иудейскими властями, проповедь апостолов, особенно — Павла и, наконец, распространение христианства от Иерусалима до Рима. Как отмечал прот. Александр Шмеман, «историческую ценность этого рассказа часто оспаривали, и действительно, с первого взгляда он может показаться далеким от современного понимания задач и методов истории; в нем много умолчаний, пробелов, он иногда представляется скорее истолкованием или схемой, чем простым описанием событий. Но, читая его, нужно помнить, что, подобно евангелиям, содержание которых не исчерпывается жизнеописанием Христа, книга Деяний, по самому своему замыслу также не есть только историческая хроника. Она была написана в годы, когда Церковь, вышедшая из первой стадии своего развития, утвердившаяся во многих больших центрах Римской Империи, уже вполне осознала свое назначение и начинала закреплять и “формулировать” свой первоначальный опыт в письменности, составившей позднее книгу Нового Завета. Из всех новозаветных авторов Лука более других может быть назван историком в нашем понимании этого слова, и все же не на одной истории, не на истории, как таковой, сосредоточено его внимание. Его тема, это — Церковь, как завершение Нового Завета, как исполнение в мире, то есть в человеческом обществе, в истории — дела, совершенного Христом. Не просто история Церкви, а, прежде всего, она сама, ее живой образ, ее сущность, какими раскрылись они в самые первые годы ее существования, — вот содержание этого основоположного для церковной истории памятника. Это — первое учение о Церкви, показанное в фактах ее жизни, а потому и из фактов

выбраны лишь те, которые служат этой цели, которые существенны для понимания этого учения»¹.

«Привязку» описываемых ап. Лукой в Деяниях событий к конкретному времени пытался рассчитать епископ Арсений. Он в своей «Летописи церковных событий» указывает, что в 31-е лето по Рождеству Христову последовало избрание Спасителем 12 апостолов². В 32 г. состоялось избрание Спасителем 70 учеников (апостолов) и послание их на проповедь, которая продолжалась от Пасхи до праздника Кушей, около шести месяцев (еп. Арсений). Апостол Лука излагает это событие так: «После сего избрал Господь и других семьдесят учеников, и послал их по два перед лицом Своим во всякий город и место, куда Сам хотел идти».

Рассказ Деяний начинается с событий, которые для историка стоят еще только на грани церковной истории: с Вознесения и Пятидесятницы. По описанию Луки, маленькая группа учеников, могущая вся поместиться в одной комнате, это рыбаки — «простые и неграмотные», женщины, несколько родственников и друзей Учителя, вот все «малое стадо», оставшееся после Иисуса Назаряя. На первых же страницах своей книги Лука отмечает то, что сделает их бесстрашными проповедниками, доведет до «концов вселенной», покорит их вере величайшую из всех существовавших когда-либо цивилизаций. Переродит мир сошествие Святого Духа: таинственное перерождение, после которого все то, что сделал, чему учил Иисус, станет их силой, и он сам будет действовать в своих последователях и в них пребывать в мире. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой и будете Мне свидетелями в Иерусалиме и по всей Иудее и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1, 8).

Таково было обещание, и оно было исполнено в день Пятидесятницы. В этот день маленькая группа учеников получила силу свидетельства. Свидетельства не только о жизни и чудесах Учителя, но о том, что он есть Спаситель, Царь и Господь мира. Для них — это свидетельство или доказательство есть церковь, в которой он продолжает жить, в которой, руками учеников, осуществляет свою власть и силу, в которой его жизнь становится новой жизнью, всех верующих в него. Сошествие Святого Духа из «малого стада» делает церковь.

Из Деяний мы видим, что апостолы соблюдают установленные Ветхим Заветом часы молитвы и все ритуальные предписания о пище, что христиане «каждый день единодушно пребывают в храме» (2, 46), что они исполняют закон Моисеев. О том, кого церковная традиция на-

¹ Александр Шмеман, *прот.* Исторический путь православия. Репринт. изд. М., 1993. С. 9, 10.

² Слово «апостол» обозначает «посланник», которому поручено исполнить известное поручение (Православная Богословская Энциклопедия).

зовет первым иерусалимским епископом, об Иакове, брате Господнем, церковный историк II в. Игисипп рассказывает на основании местного иерусалимского предания, что «он один имел право входить в святая святых, что он имел обыкновение один приходить в Храм и его часто находили на коленях молящимся о прощении народа» (Евсевий, церк. ист. 2, 23). В христианской памяти Иаков остается как воплощение иудео-христианства, этой еще не омраченной надежды обратить Израиль ко Христу, как продолжение в христианстве традиционной, ветхозаветной праведности.

В рассказе апостола Луки даже первые столкновения с Синадри-оном показаны скорее как эпизоды еще ранее начавшейся богословской борьбы двух партий по вопросу о воскресении мертвых, чем как систематическое преследование христиан иудеями. Напротив, там прямо говорится, что христиане «находились в любви у всего народа» (2, 47). Даже Павел — апостол язычников и борец против крайнего законничества некоторых иудеохристиан, придя в Иерусалим, беспрекословно, по просьбе Иакова и пресвитеров, согласился исполнить обряд ритуального очищения в храме, чтобы «узнали все, что и он сам продолжает соблюдать закон» (21, 24).

Центр ветхозаветной религии — Иерусалимский храм и для христиан оставался местом молитвы, учения, проповеди. Они потому и соблюдают эту традицию, что вся она для них есть как раз свидетельство об истинности их веры. Поскольку весь смысл Ветхого Завета был в богоцентричности и направленности к свершению обещаний, к грядущему Мессии. Тем более что сам Христос всегда свое дело возвещал как исполнение Писаний: «Так написано, так подобало... Исследуйте Писания — они свидетельствуют обо Мне». Старые, привычные слова, древние обряды были теперь воплощены Истиной. В них христиане каждый раз находили новые подтверждения истинности и полноты Нового Завета.

По справедливому замечанию прот. Александра Шмемана, «в самом понятии “церковь” (это признают теперь и самые либеральные историки) уже заключена была идея организованного общества, и нет ничего более чуждого раннехристианскому сознанию, чем какое бы то ни было противопоставление духа — форме или свободы — организации. Напротив, смысл церкви в новозаветной письменности как раз в том и состоит, что Дух Божий наполняет человеческое общество, делая его носителем божественной жизни, так что все человеческое становится в нем проводником божественного, и все духовное воплощается в человеческом. Человеческое общество становится духовным организмом.

Церковь Христова начиналась и продолжается с избранничества. Первоначально это двенадцать, та изначальная группа учеников, которой сам Господь сказал: “Не вы Меня избрали, но Я вас избрал”.

Через них осуществляется в церкви власть самого Господа. Они свидетели его земной жизни, чудес, смерти и воскресения, и когда проповедуют о нем, то возвещают то, что сами слышали, что видели и что осязали. Их свидетельство в Пятидесятнице восполнено Духом Святым — даром истинного его истолкования и осуществления в мире. Им дана власть вязать и решить, власть учить — Духом Святым они “наставлены на всякую истину”, власть созидать церковь, быть ее “домостроителями”.

Поэтому стать членом церкви — значит поверить в их свидетельство, принять их учение: сама община “постоянно пребывает в учении Апостолов” (Деян. 3, 42). Значение двенадцати как фундамента и средоточия церкви так бесспорно, так очевидно для первой общины, что еще до Пятидесятницы первым ее делом будет восполнение их числа: замена Иуды, оказавшегося предателем. Этим двенадцатым должен быть “один из тех, которые находились с нами во все время, когда пребывал и обращался с нами Господь Иисус, начиная от крещения Иоаннова до того дня, в который он вознесся от нас, и был вместе с нами свидетелем воскресения Его” (1, 21). И снова избрание мыслится как избрание самим Господом: “и помолились и сказали: Ты, Господи, Сердцеведец всех, покажи из сих твоих одного, которого Ты избрал принять жребий сего служения и апостольства, от которого отпал Иуда”... — “и выпал жребий Матфею и он сопричислен к одиннадцати Апостолам” (Деян. 1, 24—26). Среди апостолов автор Деяний выделяет Петра как выразителя их согласия, как первого в апостольском союзе¹.

Хотя апостолы возглавляют церковь и управляют ею, но их основное служение — это «служение Слова», проповедь о Христе. Поэтому когда число учеников умножилось и возросла потребность в управлении общиной, Апостолы «ослабили» эту часть своего служения. Они предложили избрать для этого особых людей, чтобы самим постоянно пребывать «в молитве и служении слова» (Деян. 6, 2—4). «И угодно было это предложение всему собранию», и избрали семь человек, «их поставили пред Апостолами и сии, помолившись, возложили на них руки».

В избрании семи диаконов апостол Лука увидел основной принцип церковной иерархии и его будущее развитие: апостолы избраны самим Христом, а новые служители избираются церковью, но по инициативе апостолов и с их санкции. Поскольку после избрания совершается особое поставление их чрез возложение рук апостолов. Они же определяют и условия избрания: нужно, чтобы избранные были «изведаны, исполнены Святого Духа и мудрости».

¹ Александр Шмеман, *прот.* Исторический путь православия. Репринт. изд. М., 1993. С. 9, 10.

Служение апостолов тесно связано со всеми церквями, которые соединены между собою в единстве веры и Духа. Местные церкви соединены постоянной поместной иерархией. В целом каждая церковь получает полноту апостольских даров и учения. Например, в самой иерусалимской общине, образе и основе всех других церквей, наряду с апостолами мы видим авторитет и власть Иакова и пресвитеров, служение которых уже всецело связано с этой общиной, призвано ее сохранять и созидать в апостольском учении. Апостолы уходили в другие места, а местная иерархия оставалась на прежнем месте, продолжая их дело, сохраняя их свидетельство, передавая их дары. В любви и в согласии со всеми другими общинами осуществляя единство церкви как единого «народа Божьего». Так с самого начала — в Деяниях Апостольских — показан пример и определение того, что позднее будет названо «апостольским преемством».

2.2. Начало гонений. Периодизация гонимой церкви

Христианское учение о воскресении имело сторонников и среди евреев — течение, или школу, фарисеев. Поэтому в синедрионе не знали, как поступить с христианами, а один из видных фарисеев, Гамалиил, прямо высказывался за воздержание от борьбы: «если это предприятие от человеков, — говорил он, — оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его...»

Автор Деяний все время проводит ту основоположную для него мысль, что иудеям нечего возразить христианам. Христианская проповедь не только не противоречит Ветхому Завету, но и сама основана на Писании, есть свидетельство об «исполнении закона и пророков». Поэтому как на основании лжесвидетельства осудили самого Христа, так только лжесвидетельством добивались враги церкви осуждения и его последователей. В христианском же сознании все Священное Писание — Ветхий и Новый Завет — ведет ко Христу, а отвержение Христа — «беззаконие», отрывающее евреев от их Спасителя.

Эту тему раскроет на суде синедриона один из семи диаконов — Стефан, приговоренный к убийству. Его убийство послужит сигналом к открытому гонению на церковь. В длинной речи он раскрывает смысл ветхозаветной истории как постоянного сопротивления избранного народа тем, кого Бог посылал ему. И этот длинный ряд отвержений и измен привел к отвержению самого Спасителя: «кого из пророков не гнали отцы ваши? Они убили провозвестивших пришествие Праведника, которого предателями и убийцами сделались ныне вы — вы, которые приняли закон при служении ангелов и не сохранили». Здесь показана христианская формулировка трагического парадокса религиозной судьбы Израиля: Законом он отверг того, о ком

свидетельствует и к кому ведет Закон. Стефана обвинили перед синедрионом в хуле на Моисея и на Бога. Ожесточенная толпа схватила его и побила камнями за городом.

Гонения на церковь можно разделить на два периода: негосударственное — с середины I в. (со стороны иудеев и язычников) и государственное — со стороны Римской империи¹.

Для первого периода гонений характерно то, что в те годы произошло разделение иудеев на христиан и на ревнителей своих национальных интересов, защитников древней религии. Римские правители не только не вмешивались в религиозные споры иудеев, но и сдерживали религиозный фанатизм фарисеев, а сами фарисеи не имели права выносить смертные приговоры.

Во втором этапе гонений обычно выделяют три периода. Первый — (середина I в. — разрушение Иерусалимского храма) — отдельные гонения некоторых императоров (Нерона, Домициана). Второй — II в. — начало отдельных планомерных гонений со стороны государства (правление императоров Траяна, Марка Аврелия, Септимия Севера). Третий период — III в. — 313 г. — ожесточенная борьба государства с целью искоренения христианства (правление императоров Декия, Диоклетиана, Валериана, Галерия).

Гонение на церковь со стороны иудеев. «В те дни произошло великое гонение на Церковь в Иерусалиме и все, кроме Апостолов, рассеялись по разным местам Иудеи и Самарии... рассеявшиеся же ходили и благовествовали слово» (Деян. 8. 1, 4). Как отмечал А. Шмеман, «Церкви надлежало принять весь зной, всю пыль своего длинного, земного, человеческого пути. И вот, этот путь начинается теперь с гонения, с насильственного рассеяния христиан из Иерусалима. Только страданиями, только напряжением верности совершается расширение человеческого сознания, и оно становится способным принять дар, который превышает его меру. Евреи по крови, по психологии, по всей вековой традиции, воспитавшей их, иерусалимские христиане естественно и, прежде всего, видели в Церкви увенчание своей истории, воспринимали ее как последний и высший дар Бога Своему народу, как духовное завершение иудейства. Их человеческое сознание еще не вмещало всемирного, всечеловеческого назначения Церкви, оставалось ограниченным “плотью и кровью”. Поэтому в Деяниях гонение в Иерусалиме показано, как некое *провиденциальное* указание христиа-

¹ Подробнее см., например: Яковлев А.И. Указ. соч. С. 31–40; Александр Шмеман, прот. Указ. соч. С. 41–99; Тальберг Н. Указ. соч. С. 24–33; Максимович К.А. Церковь и государство в Византии при Константине Великом (307–337 гг.) и в современной России (опыт сопоставления) // Румянцевские чтения. Государство и Церковь: конституционно-правовые и богословские проблемы / колл. авт.: материалы круглого стола. М.: Изд-во РГТЭУ, 2009. С. 25, 26.

нам — оставить Иерусалим, выйти за пределы иудейства и нести проповедь о Христе всему миру»¹.

Как повествует еп. Арсений, в 34 г. началось преследование апостолов иудейским синедрионом. В том же году апостолы, желая иметь больше времени для молитв и поучений, избрали семь одобренных (Деян. 6:3) мужей и рукоположили их во диаконы. Им поручено было управление и распоряжение общим имением и призрение вдов и сирот, а у алтаря раздавали они тело и кровь Господню (Игнатий Богоносец в послании к траллийцам). В это же, должно быть, время апостолы вручили апостольство в церкви Иерусалимской Иакову, одному из братьев Господних, на что указывает Климент Александрийский, отмечая наименование его Праведным.

Гонения со стороны язычников. Римское правительство сначала не отличало христиан от евреев, — к ним применялись одинаковые законы. Распоряжение императора Клавдия (41—54) об изгнании христиан из Рима направлено было, собственно, против всех иудеев, поднявших тогда восстание в Риме. В Римской христианской церкви в то время находились уверовавшие из иудеев. В дальнейшем правительство разделяло религии покоренных народов на дозволенные и недозволенные. Христианство признавалось недозволенным. Быстрое распространение его считали опасным для национальной веры — язычества. Непризнание христианами императора богом, отказ от принесения ему жертв и поклонения его изображению, породило подозрение их в измене. Подозревалась принадлежность христиан к тайному обществу заговорщиков, которые под видом религиозных стремлений замышляют свергнуть существующий порядок. Начались жестокие гонения, которые продолжались в течение двух с половиной веков.

Гонения на христиан со стороны императоров носили как объективный, так и субъективный характер. Например, при императоре Нероне (54—68) произошло первое настоящее гонение на христиан. До тех пор гонения носили частный и случайный характер. Произошло оно по следующему поводу. Деспот-император, губивший для своего удовольствия жизнь и благосостояние своих подданных, сжег более половины Рима. Общественное мнение в этом пожаре обвиняло его. Чтобы отвести от себя подозрения и успокоить волновавшийся народ, Нерон обвинил в поджоге христиан. А так как о христианах сложилось уже мнение как о человеконенавистниках, то народ без труда поверил такой клевете, и как правительство, так и народ начали преследовать христиан.

В Риме правительство хватало множество христиан и обвиняло их, по отзыву Тацита, «не столько в поджигательстве, сколько в ненависти

¹ Александр Шмеман, прот. Указ. соч. С. 29.

к человеческому роду». Многие из них претерпели ужасные мучения, пока не были замучены до смерти. Их одевали в шкуры зверей и травили собаками, распинали на крестах, обливали горячими веществами и сжигали по ночам вместо факелов для освещения садов Нерона. Гонение при Нероне, начавшееся в 65 г., продолжалось до 68 г., когда этот государь самоубийством положил конец кровопролитию. В это гонение пострадали в Риме апостолы Петр и Павел.

Император Декий Траян (249–251), захвативший престол после борьбы с Филиппом, был ненавистником христиан потому, что его предшественник был к ним благосклонен. Как человек грубый, он не размышлял много о верованиях, следуя древнему идолопоклонству и разделяя убеждение, что целостность и благосостояние государства неразрывно связаны с сохранением старой религии. Партии языческих фанатиков такой именно правитель и был нужен. Христиан он задумал истребить полностью. Преследования христиан, которые начались после эдикта 250 г., превосходили все предшествующие своей жестокостью, за исключением, разве, гонения Марка Аврелия¹.

Относительное затишье наступает три века спустя (от Рождества Христова). В 312 г. император запада Константин, поразив под спасительным знаменем креста ненавидимого всеми тирана Максенция, стал единодержавным правителем запада и окончательно склонился в пользу христиан². В 313 г. случилось то же на востоке и с Максимом, который был низвержен Лицинием, утвердившим свое господство в его провинциях. При этом следует иметь в виду, что христиан в империи было тогда не более 10%, а на Западе — еще меньше³.

2.3. Церковь государственная

Видя, что христианская церковь после трехвековой кровавой борьбы за свое существование не уничтожена, не поколебалась даже в последнее, жесточайшее из всех гонений, язычники начали сознавать, что в ней присутствует истинная божественная сила, чудесно защищающая ее. Это сознание было присуще большинству язычников; только

¹ Подробнее см.: *Тальберг Н.Д.* Указ. соч. С. 19–22.

² Гай Флавий Валерий Константин родился около 280 г. в семье кесаря Констанция Хлора и его супруги Елены. Его мать, возможно, была христианкой, а сам Константин, как и его отец, исповедовал язычество. В 306 г. после смерти Констанция Хлора армия провозгласила его сына августом Запада, но август Востока Галерий признал его только в качестве кесаря — правителя Галлии, Испании, Британии. См.: *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. III. История церкви в период Вселенских соборов. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994. С. 30, 31.

³ *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. III. История церкви в период Вселенских соборов. С. 29.

грубые фанатики, поднявшие последнюю борьбу за умиравшее язычество, чужды были ему.

Император Константин первый открыто высказал это тяготившее над языческим миром убеждение в истинности христианства и ложности язычества. До обращения своего в христианство он был одним из тех язычников, которые смотрели разумно, без предубеждения как на язычество, так и на христианство. То беспристрастие и благосклонность к христианскому обществу, которым он и отличался впоследствии, развило в нем первоначальное воспитание под руководством отца Констанция Хлора и матери Елены, благосклонно относившихся к христианам.

В юности он состоял при дворе Диоклетиана и Галерия, видел все ужасы гонения на христиан, видел их твердость и имел возможность понять, что только божественная сила воодушевляла их идти на мученичество. Далее с философски образованным умом Константин по самому положению своему имел возможность беспристрастно провести сравнение между отживающим язычеством и полным жизни и силы христианством.

Чудесное видение им Креста в 312 г., перед битвой с Максенцием, утвердило еще более Константина в намерении принять христианство, и заявить об этом открыто.

После победы над Максенцием он велел в Риме на видном месте поставить себе статую с крестом в правой руке и с надписью: «Этим спасительным знамением, истинным доказательством мужества, я спас и освободил ваш город от ига тирана». «Очень скоро Константин, хотя он еще и не принимал крещения, доказал самим делом свой переход в христианство. В начале 313 г. в Медиолане (Милан) появился манифест, подписанный им и Лицинием, дозволявший каждому свободное исповедание веры и, в частности, разрешавший свободный переход в христианство всякому желающему. Затем Константин повелел возвратить все отнятое у христиан и у церквей их во время последнего гонения, недвижимое имущество» («История Христианской Церкви» Евграфа Смирнова)¹.

Положение церкви при Константине Великом. После смерти Максенция Константин и Лициний, встретившись в начале 313 г. в Медиолане (Милане), во время происходивших там торжеств, издали эдикт (указ), которым христианская религия, доселе только терпимая, была объявлена государственной, наравне с языческой. Христиане признавались законным обществом, почему в указе не раз говорилось о *corpus christianorum*. Христиане законами Константина в том же году были освобождены от личных повинностей, церковь — от податей.

¹ Это не совсем верная информация — было возвращено только личное имущество христиан, но не церковное.

Закон 315 г. угрожал сожжением евреям, которые стали бы побивать камнями верующих, сошедшихся для богочитания. Несколько позднее были признаны законными отпущения рабов, производимые в церквях, если они заносились в особые протоколы, как это делалось в языческих храмах. Право убежища было распространено и на христианские церкви.

Закон 321 г. разрешил делать всевозможные вклады в христианские церкви. В 322 г. было запрещено насильно привлекать христиан на языческие празднества. Но меры против язычников еще не предпринимались, язычники продолжали занимать видные должности.

Константин поставил христианскую церковь в такое положение в империи, что ее дела как общества, тесно связанного со всей государственной жизнью, признавались делами государственной важности.

Что касается отношения Константина к язычеству, то он поступал в этом случае как глубокий политик. Он не предпринимал никаких строгих мер против него, тем более что язычников в империи было гораздо больше, чем христиан. Константин не закрывал языческих храмов, не отнимал жалования у языческих жрецов, даже не сложил с себя титула верховного жреца (*pontifex maximus*), который носили римские императоры.

Только в 330 г. Константин решил оставить языческий Рим и перенес свою столицу в Византию, которая была названа по его имени Константинополем¹. Здесь он основал столицу вполне христианскую, уничтожив идолов и украсив город христианскими храмами.

Существует мнение, что «св. Константин поначалу относился к своему месту в Церкви с большим смирением. Он уклонялся от каких-либо суждений по церковным вопросам, зато ссылался на определения церковных соборов»². Вместе с тем В.В. Болотов пишет о Константине такие слова: «Еще не став сыном Церкви, он становится ее управляющим»³.

Однако самое главное, что изменилось при Константине Великом в отношении церкви, заключалось в другом. По справедливому замечанию К.А. Максимовича, «в эпоху Константина была выработана та модель отношений между Церковью и государством, которая позднее стала определяющей для всего христианского мира.

...При Константине царская власть впервые начинает видеть свой источник не в народе и сенате римском, а в Божественном промысле... Царь, с точки зрения христианина, обязан исполнять не волю сената и народа, а волю Божию, т.е. быть на страже справедливости.

¹ Решил он это еще в 325 г., когда состоялась закладка новой столицы, в 330 г. она была отстроена.

² Асмус В., *прот.* История Церкви. Курс лекций. М.: ПСТБИ, 1998. С. 17.

³ Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. III. С. 51.

Смысл новой концепции Верховной власти состоял в том, что император становится служителем не людей, не республики, не “большинства”, но Бога. От Бога он получил и обязанности и, следовательно, властные полномочия. Эта идея государственной власти резко отделяет новый монархический принцип как от прежнего римского абсолютизма, связанного с понятием о республике (сенат и народ), так и от восточной идеи сакральной монархии (*Gottkönigtum*), которое проникло в империю в правление предшественника Константина, императора Диоклетиана¹.

Преемниками Константина Великого, скончавшегося в 337 г., были его сыновья: Константин II (до 340 г.), Констанс (до 350 г.), управлявший Западом, и Констанций (до 361 г.), управлявший Востоком. Константин II воспринял неповрежденную ересь веру. Восточный император Констанций подпал под влияние ариан. В Константинополе епископом стал с 341 г. арианин Евсевий Никомидийский, начавший нападки на сторонников истинной веры. Причем в защите ариан император прибег к вооруженной силе.

Констанций и Констанс издали в 341 г. закон, которым под угрозой смерти запрещались языческие жертвоприношения, суеверные гадания. Закон этот подтверждался и в дальнейшие годы. Констанций разрушал языческие храмы или отдавал их христианам. Последование язычеству считалось государственным преступлением, и поэтому многие язычники принимали христианство, но не все по убеждению. Язычество сохранило силу только в больших городах, например в Александрии, Афинах, Риме. Древние патрицианские фамилии Рима и ученые Александрии и Афин отстаивали язычество. Констанций не решился разрушить языческие храмы в Риме и не отнял государственное жалование у жрецов.

В 340 г. Константин, затеявший войну с братом Констансом, был убит в небольшой стычке, и Констанс стал властелином всего Запада. Констанций подпал под сильное влияние ариан, вследствие чего преследовал св. Афанасия Великого, архиеп. Александрийского. В 355 г. на соборе в Милане ариане, при поддержке императора, победили. Православные епископы подверглись гонениям.

Церковь после Константина Великого. Император Юлиан был внуком Констанция Хлора и приходился племянником Константину Великому. Наблюдение за его духовным развитием было поручено еп. Евсевию, который должен был его воспитывать в духе умеренного арианства. Евсевий относился к своему делу небрежно. Настоящим авторитетом для мальчика явился Мардоний, евнух варварского происхождения, бывший учитель его матери. Он был страстным по-

¹ Максимович К.А. Указ. соч. С. 24, 29.

клонником эллинской культуры. В 355 г. Констанций, не подозревая в Юлиане язычника, отправил его в Галлию в звании кесаря. В 361 г. произошел разрыв между ними. Начиная борьбу, Юлиан объявил себя открытым язычником.

Таким образом, язычество снова стало государственной религией, и язычники опять получили преобладающее значение в империи. По отношению к христианскому обществу Юлиан держал себя на первых порах довольно снисходительно. Наученный историей, он понимал, что кровавые преследования не могут уничтожить христианство.

Христиане же, с церковной властью во главе, держались крепко; верили в свое будущее, и как будто больше сплотились перед грозой. Знаменитый борец за православие Афанасий Александрийский, которого только одного Юлиан отправил в изгнание за оппозицию, резкость которого переступала все законы государства, утешал паству твердыми словами: «Не страшитесь, друзья. Это маленькое облачко, оно скоро пройдет, посторонимся немного».

Император Феодосий, победив поставленного после него языческой партией Евгения, вступил в 394 г. в Рим самодержавным царем Востока и Запада. Язычеству нанесен был им уничтожающий удар. В 395 г. Феодосий умер в Милане, завещав империю сыновьям: старшему Аркадию (395–408) — восточную половину, младшему Гонорию (395–423) — западную. Они оба продолжали политику отца.

Многие историки церкви отмечают, что на западе язычество держалось крепче, чем на востоке. Одной из причин такого положения вещей называют силу и нападения варваров на Италию, которые поддерживали надежды языческой партии внутри государства. В 476 г. Западная империя пала под оружием варваров, но язычество не было восстановлено, и христианская церковь оставалась непоколебимой. Хотя следы язычества на западе сохранились до конца VI в., именно на итальянских островах.

2.4. Первые ереси и расколы

Ересь — это отпадение от единства Церкви из-за разномыслия по вопросам вероучения. Есть и другие, более развернутые определения этого явления.

Например, православная энциклопедия «Азбука веры» отмечает, что ересь (греч. *αἵρεσις* — выбор, направление, течение) — **осознанное искажение основ христианского вероучения**, произвольное и ложное учение о христианстве, отличающееся и отделяющееся от догматического учения православной церкви, это сознательный отказ принимать богооткровенную истину и следование ошибочному учению¹.

¹ URL: <https://azbyka.ru/eres>.

Святитель Игнатий (Брянчанинов) дает исчерпывающее определение ереси: «Ересь — слово греческое (αἵρεσις) — значит вообще какое-либо отдельное учение... Название ересь усвоилось единственно произвольному и ложному учению о христианстве, отделявшемуся и отличавшемуся от учения Единой, Святой, Соборной, Апостольской Церкви»¹.

Другими словами, ересь — произвольное и ложное учение о религии, отличающееся и отделяющееся от догматического учения в ответствующей религиозной конфессии.

В первом веке христианское учение искажали привнесением в него иудейских воззрений, например, отрицали божество Иисуса Христа и признавали его лишь великим пророком. Язычники (в основном греки и римляне) учили о двух началах — Боге и материи, о вечной борьбе между ними, о всевластной слепой судьбе.

То есть в век апостольский мы видим еретиков иудействующих и язычествующих. Последние положили начало тому **гностицизму**, который развился особенно сильно во II в. после времен апостольских. Из апостольского века известны, например, докеты и николаиты. Первые под влиянием восточных языческих воззрений на материю как на зло никак не хотели допустить воплощения Бога Слова; поэтому утверждали, что воплощение Иисуса Христа было призрачное, что он только казался страждущим и проч. Ап. Иоанн Богослов сильно вооружался против докетов в своих посланиях и особенно настаивал на пришествии Иисуса Христа во плоти (Иоан. 4:2—3; 3 Иоан. 7).

Николаиты под влиянием тех же воззрений на материю как на зло развили практическое учение о необходимости умерщвлять плоть и возвышать свободу духа. Только умерщвление плоти и возвышение свободы духа над плотью проявлялось у них распутством. Во II в. николаиты приурочивали свое происхождение к Николаю, пришельцу антиохийскому, диакону Иерусалимской церкви, жизнь которого обезображивали нелепым образом; но на самом деле, по объяснению Иоанна Богослова в Апокалипсисе (2:14—15), они «держались учения Валаама, который научил Валака ввести в соблазн сынов израилевых, чтобы они любодействовали».

Во II и III вв. в борьбе с различными ересями церковь раскрыла и точнее сформулировала некоторые пункты своего неизменно содержимого учения. Но для людей, руководствовавшихся в понимании христианского вероучения только разумом, оставалось в нем еще много неясностей. Поэтому происходили колебания между истиной

¹ Игнатий Брянчанинов, *свт.*, *св. Иоанн Дамаскин*. О ереси и расколе. СПб., 2005. С. 3. Святитель Василий Великий вслед за другими святыми отцами также полагал, что к еретикам должны быть отнесены искажающие один или несколько догматов, изложенных в Символе веры, или любое освященное изначальным и долговременным употреблением в Церкви священное предание и установление.

и ложью и даже уклонение от истины. Например, в середине III в. церковь соборно осудила ересь Павла Самосатского — динамическое антитринитарянство¹, отрицавшее троичность Бога.

В начале III в. гностические системы начинают терять свое значение. На смену им является новая ересь, по началам сходная с гностицизмом. Вместе с тем отличающаяся от него тем, что, при полнейшем отсутствии идей греческой философии и иудейского религиозного учения, она представляет собой смесь христианского учения с началами религии Зороастра. Это еретическое учение есть **манихейство**², появившееся во второй половине III в. в Персии и принявшее характер не столько ереси христианской церкви, сколько новой религии. Секта манихеев распространилась преимущественно в западной половине Римской империи и особенно была сильна в IV и V вв.

IV в. стал периодом напряженных богословских споров, которые получили наименование «тринитарных», так как речь в них шла о Пресвятой Троице. Думается, именно попытка ограниченным человеческим разумом постичь тайну Пресвятой Троицы и привела к возникновению многих еретических учений.

В IV и последующих веках, так же как и в первые века, наряду с истинным пониманием христианского вероучения появились религиозные заблуждения, ереси, содержанием которых служили нераскрытые и не уясненные еще путем науки и разума пункты вероучения. Одной из таких ересей являлось арианство³. Об нем во всей полно-

¹ Карташев А.В. Вселенские соборы. М.: Республика, 1994. С. 13.

² После смены в 227 г. парфянской династии, правившей в Персии национальной персидской династией Сасанидов у персидских магов появилось стремление восстановить и древнюю отечественную религию Зороастра. Но в среде магов произошло разделение: большинство из них изменили несколько древний дуализм, подчинив оба начала, доброе и злое, одному верховному существу; другие придерживались строгого дуализма и образовали даже особую религиозную партию магусеев. Во время борьбы этих партий маг по имени Мани, принадлежавший к последней из них, славившийся своей ученостью, под влиянием распространившихся на границах Персии христианства и гностических воззрений задумал объединить христианство с дуалистической религией Зороастра, находя сходство между ними. Он принял христианство, и даже был пресвитером в Агваце, но был отлучен от Церкви за свой персидский дуализм. Средство к освобождению от материи (зла) — это строгий аскетизм. Поэтому Манес проповедовал удаление от брака, запрещал употребление вина, мяса и проч., запрещал даже срывать растения и убивать животных, так как в них и других находится душа мира, хотя и в бессознательном состоянии. Последним актом мировой жизни по системе Манеса, как и по системам гностиков, будет восстановление первоначального дуализма, когда этот видимый мир сгорит и мировая душа возвратится к своему источнику. Сатана со своим царством будет уже бессильна тогда.

³ Арий был родом из Ливии, учился в Антиохийской богословской школе, где его наставником был священномученик Лукиан. В начале IV в. он после покаяния был поставлен пресвитером одной из церквей в Александрии и со временем стал одним из кандидатов на епископскую кафедру.

те судить трудно, так как личных сочинений его основателя Ария не сохранилось¹. Известно, что он учил «о тварности Сына Божия, что Сын Божий сотворен Богом-Отцом прежде всех век... Согласно ему, Христос — это человек, соединившийся с Сыном Божиим. Но сам Сын Божий — это, по Арию, так сказать, божество низшего порядка»². Эти слова фактически разрушают веру церкви в Святую Троицу.

Епископ Александрии Александр после публичного диспута отлучил Ария, но за ним последовали 6 пресвитеров, 12 диаконов, то есть треть александрийского клира, а также 2 епископа — Секунд Птолемаидский и Феона Мармарикский, и 700 девственников³.

Учение Ария было осуждено и на соборе в Александрии в 320 г., а несколько позже, в 324 г., в Антиохии.

Особенность ересей в этот период состояла в том, что если прежде они появлялись в какой-нибудь одной местности и исчезали после непродолжительной борьбы церкви с ними, то с превращением греко-римской империи в христианское государство они могли охватывать всю империю. В этой борьбе активное участие принимало правительство, становясь нередко на сторону еретиков и доставляя им способы и средства для борьбы. Хотя религиозные споры оканчивались торжеством православного учения, которое церковь определяла на соборах в строгих и точных выражениях, но еретики, не покаясь общецерковному суду, нередко отделялись от церкви и образовывали свои большие религиозные общества со своеобразным вероучением.

В частности, император сперва обратился к Арию и Александру с письмом, в котором говорил, что и пресвитер, и епископ одинаково виновны, ибо, по его мнению, «рассуждать о вещах настолько темных, где опасно поскользнуться, можно лишь с целью умственной гимнастики, но не следует таким спорам давать огласки»⁴. Однако, видя, что спор не утихает, он принимает решение созвать Вселенский собор — то есть Собор, на котором, так или иначе, были бы представлены, по возможности, все провинции Империи.

И Вселенский собор Константин мыслил как императорское учреждение... он сам являлся на Собор... и председательствовал на нем, хотя в этот момент он не только еще не крещен, но даже не вошел в число оглашенных. Мало того, что он председательствовал, он предопределял соборные решения⁵.

¹ Асмус В., *прот.* История Церкви. С. 18.

² Там же.

³ Карташев А.В. Вселенские соборы. С. 21.

⁴ Болотов В.В. История церкви в период Вселенских соборов. История богословской мысли. М.: Поколение, 2007. С. 52.

⁵ Асмус В., *прот.* История Церкви. С. 19.

Открывая собор, император обратился к собравшимся со следующими словами: «Не медлите, о други, служители Божии и рабы общего нашего Владыки Спасителя! Не медлите рассмотреть причины вашего расхождения в самом их начале и разрешить все спорные вопросы мирными постановлениями. Через это вы совершите угодное Богу и доставите величайшую радость мне, вашему служителю»¹.

На заседании собора Евсевию, епископу палестинского города Кесари, поручили прочитать Символ веры, который читался в его церкви при крещении новообращенных². Сам Евсевий симпатизировал арианству, и прочитанный им Символ был по нраву многим, потому что не содержал в себе точных формулировок и мог удовлетворить всех. Вероятно, по совету Осия Кордубского император Константин предложил добавить в Символ всего только одно, но очень значимое слово — «единосущный». Которое говорит нам о том, что Сын есть одной сущности с Отцом. «Это и есть тот ответ, который Церковь дала на лжеучение Ария, и вместе с тем — важнейший результат I Вселенского собора»³.

Арий и его сподвижники были отлучены от церковного общения и отправлены в ссылку в Иллирию. При том что определение собора было подписано большинством его участников, не все сделали это чистосердечно, что потребовало дополнительных усилий в борьбе с этой ересью.

Кроме решения об осуждении ереси арианства собор постановил о времени празднования Пасхи: празднование должно совершаться всеми церквями одновременно, в первое воскресенье после первого полнолуния, которое следует за днем весеннего равноденствия⁴. Собор принял 20 канонических правил, которые, в частности, касались нравственных условий для поставления в священную степень, дисциплины покаяния и прочих актуальных вопросов церковной жизни⁵.

Ревностным противником арианства после I Вселенского собора выступил св. Афанасий. В помощь Афанасию, достигшему глубокой старости, на защиту православия выступил св. Василий Великий (329–379), еп. Кесарии Каппадокийской. Его усердными помощниками были Амфилохий Иконийский, брат его, Григорий Нисский, Афанасий Великий, Григорий Богослов и др. На западе св. Василия поддержал св. Амвросий, еп. Медиоланский. Арианство было осужде-

¹ Карташев А.В. Вселенские соборы. С. 34.

² В те времена еще существовало общее для всей церкви Символа веры.

³ Асмус В., прот. История Церкви. С. 19.

⁴ Петр (Лгулье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2005. С. 60.

⁵ Цыпин В., прот. Вселенский I собор. Правила собора // Православная энциклопедия. М: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. IX. С. 576–580.

но как ересь Вселенскими соборами 325 и 381 гг. На западе арианство не имело успеха. Рассуждение об отвлеченных предметах не было тогда в духе западных христиан.

Борьба с арианами (при периодической их поддержке властью) проходила в трудных условиях с переменным успехом. О ее драматизме может свидетельствовать, например, то что в 380 г. император Востока Феодосий предписал исповедовать веру апостолов, «которой следует папа Дамас и Петр, епископ Александрии, муж апостольской святости, чтобы мы все, согласно апостольскому установлению и евангельскому учению, верили в одно Божество Отца и Сына и Святого Духа, при равном величии их и благочестивой Троичности»¹.

Но когда по смерти святителя Василия соратники Григория Богослова убедили его поехать в Константинополь, то «Григорий, по его собственному выражению, нашел здесь “не паству, но малые следы или останки паствы, без порядка, без надзора, без точных пределов”². Григорий стал проповедовать против ариан в частном доме, к нему подсылали убийц, но Господь судил ему пережить это время, и на II Вселенском соборе святитель был признан Константинопольским архиепископом»³.

Император Феодосий передал все храмы в столице в руки православных, при этом выбранного ими архиепископа — святителя Григория Богослова пришлось вводить в храм 12 апостолов под защитой войск, так как сопротивление ариан было еще весьма сильным.

К концу IV в. было установлено равенство в божестве трех лиц Святой Троицы — Отца, Сына и Св. Духа, догматическое определение единства двух природ во Христе было сформулировано лишь на IV Вселенском (Халкидонском) соборе 451 г. Таким образом, главным достижением отцов-каппадокийцев стало формулирование догмата о Святой Троице. И до сего дня мы, следуя им, исповедуем Бога, единого по сущности (усии) и троичного в лицах (ипостасях).

Но люди науки не удовлетворялись положительным учением церкви; в учении о богочеловечестве Иисуса Христа они находили пункт, не уясненный для разума. Это вопрос об образе соединения в лице Иисуса Христа божественной и человеческой природы и взаимном отношении той и другой. Вопрос этот в конце IV и начале V в. занимал антиохийских богословов, которые и приняли на себя задачу разъяснить его научно, путем разума. Но так как они придавали соображением разума большее значение, чем следовало, то при выяснении этого вопроса, так же как и в прежних разъяснениях, не обошлись без ересей, волновавших церковь в V, VI и даже VII вв.

¹ Карташев А.В. Вселенские соборы. С. 128.

² Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы IV века. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006. С. 116.

³ Там же. С. 117.

Ересь **Нестория** была первой¹. Она вышла из антиохийского училища, не допускавшего таинственности в понимании догматов веры. Богословам этого училища казалось непонятным и даже невозможным учение о соединении двух природ, божественной и человеческой, ограниченной и неограниченной, в одно лицо Бога-человека Иисуса Христа. Желая дать этому учению разумное и понятное объяснение, они пришли к еретическим мыслям.

В столице начались споры об именовании Пресвятой Девы Марии «Богородицей». Сам термин «Богородица» был употребляем еще Григорием Богословом², но некоторые представители антиохийской богословской школы возражали общему мнению: «не могла Мария родить Божию Ипостась», и сподвижник Нестория пресвитер Анастасий с амвона начал полемику против употребления слова «Богородица».

Несторианство отвергает «взаимообщение свойств» божественной и человеческой природ, то есть прилагает некоторые свойства только к человечеству Христа, а некоторые к Божеству. Следовательно, Дева Мария родила именно человека Христа, она Христородица, а в него вселилось Божество, то есть Богородицей ее назвать нельзя. Несторианству свойственна философия Аристотеля, которая предполагает, что природа не может существовать без ипостаси; следовательно, и во Христе две ипостаси — божественная и человеческая, то есть два самосознания, которые для нас представляются в виде одного «лица единения».

Таким образом, можно определить несторианство как ересь, отделяющую божество от человечества в Иисусе Христе. Православие же учит о теснейшем соединении божественной и человеческой природ во Христе, о соединении, которое принесло исцеление человеческой природе.

Источником такого учения можно считать труды антиохийского богослова Феодора Мопсуэстийского (ум. 429), который отличал в Иисусе Христе человеческую личность от божественной. Существенное соединение Бога Слова с человеком Иисусом в одно лицо, по его понятию, было бы ограничением Божества, потому оно и невозможно. Между ними возможно только внешнее единение: человек Иисус родился от Марии, как и все люди со всеми человеческими страстями и недостатками. Бог Слово, предвидя, что он выдержит борьбу со всеми страстями, захотел через него спасти человеческий род, поэтому с момента зачатия его соединился с ним своей благодатью.

¹ Пресвитер и игумен антиохийского монастыря св. Евпрепия Несторий. В 425 г. был приглашен на Константинопольскую архиепископскую кафедру. Подвижник строгой жизни и хороший проповедник. В столице Несторий занялся борьбой с еретиками. Закрыл арианскую церковь; все секты объявил незаконными, их храмы полицейскими методами отбирались // *Карташев А.В.* Вселенские соборы. С. 198.

² Там же. С. 199.

Благодать Бога Слова, почившая на человеке Иисусе, освящала и укрепляла его силы и по его рождению, так что он уничтожил грех во плоти. За это человек Иисус был усыновлен от Бога. Со времени крещения он признан был Сыном Божиим. Человек Иисус сделался орудием Бога Слова в деле спасения людей.

Решением III Вселенского собора была осуждена ересь несторианства и утвержден орос: «Посему исповедуем, что Господь Наш Иисус Христос, Сын Божий Единородный, есть совершенный Бог и совершенный человек с разумной душой и телом, Рожденный по Божеству от Отца прежде веков, в последние же дни Он же Самый (рожден) по человечеству от Марии Девы, нас ради и нашего ради спасения. Единосущный Отцу по Божеству и Он же Самый единосущный нам по человечеству. Ибо произошло единение двух природ. Посему мы исповедуем Единого Христа, Единого Сына, Единого Господа. Сообразно с этой мыслию о неслиянном единении (природе) мы исповедуем св. Деву — Богородицей, и это потому, что воплотился и вочеловечился Бог — Логос и от ее зачатия соединил с Собой воспринятый от Нее храм. Евангельские же и апостольские выражения о Господе мы признаем: одни — объединяющими, как относящиеся к одному лицу, а другие — разделяющими, как относящиеся к двум природам. И — одни (выражения признаем) передающими богоприличествующие (свойства) по Божеству Христа, а другие — уничиженные (свойства) по человечеству Его»¹.

В появлении еретиков, «искажавших божественное неизменяемое учение Христианской Церкви, — писал Е. Смирнов, — «есть некоторая последовательность и система, именно — переход от общего к частному. Следовало ожидать, что на первых порах, вследствие вступления в Церковь иудеев и язычников, не хотевших вполне отказаться от иудейства и язычества и потому смешивавших христианское учение с воззрениями иудейскими, появятся еретические заблуждения относительно всей системы христианского вероучения, а не отдельного какого-либо пункта. Так действительно и было: с одной стороны, явились еретики иудействующие, называемые также евионитами, которые стремились слить христианство с иудейством, даже с подчинением первого последнему, а с другой — язычествующие, или, как они назывались во II в., гностики, а потом манихеи, стремившиеся из христианского вероучения в соединении его с восточным религиозным миросозерцанием или греческой философией образовать смешанную религиозную систему»².

¹ Карташев А.В. Вселенские соборы. С. 231.

² Тальберг Н.Д. Указ. соч. С. 44—45.

Ереси евионитов, гностиков и манихеев были результатом смешения христианства с иудейством, греческой философией и персидской религией Зороастра и создавались, скорее, на почве иудейской или языческой. Ересь **антитринитариев** или монархиан представляет явление совершенно другого рода. Допуская только отчасти иудейские или языческие воззрения и развиваясь в среде самого христианства, она составляет результат стремлений ограниченного человеческого ума уяснить и постигнуть одним разумом, без пособия веры, Богооткровенное учение, составляющее тайну для человека и принимаемое только верой.

В ряду антитринитариев-динамистов самое видное место занимает Павел Самосатский (из сирийского города Самосаты), занимавший во второй половине III в. епископскую кафедру в Антиохии. Проводя в своем учении строгий иудейский монотеизм, он утверждал, что Иисус Христос в строгом смысле не есть Бог; в нем от рождения обитала в высшей степени, чем в ветхозаветных пророках, божественная мудрость или божественный разум; только в нравственном смысле он может быть назван Сыном Божиим.

В ряду ересей II и III вв. **монтанизм** представляет собой явление особого рода¹. Оно имеет характер не столько еретический, сколько раскольничий. Исходный пункт монтанизма, в противоположность антитринитариям, — отрицание участия разума в деле веры и слепая вера во все откровенное, граничившаяся с суеверием. Вообразив себя вдохновенным слыше пророком, тем Параклитом, которого обещал послать на землю Спаситель, Монтан, в состоянии исступления, или экзальтации, начал проповедовать о своем назначении очистить церковь от примеси чувственности, привести ее членов в меру возраста совершенна. К Монтану присоединились две женщины — Прискилла и Максимилла, которые, подобно ему, говорили бессмысленно, неуместно и странно.

Главный пункт, в котором они погрешали против церкви, — учение о продолжении в церкви откровения и благодатных даров. По их понятию, церковь Божия на земле развивается под водительством благодати постепенно и имеет свои возрасты.

Монтанисты всю жизнь христиан обставляли самыми строгими правилами, определяя даже цвет (траурный) платья для женщин. Их аскетические требования приводили к отрицанию всех земных радостей. Они гнушались всего, что имело в себе вид любви к миру и на-

¹ Его основателем был Монтан, родившийся в мизийской деревне Ардавы, на границе с Фригией. Человек совершенно неученый. Он жил и действовал во второй половине II в. Со своим учением он выступил спустя немного после обращения в христианство в Пелузе (во Фригии). Будучи строгим до фанатизма ревнителем благочестия, понимаемого в смысле совершения внешних подвигов, Монтан, под влиянием еще верования о наступлении тысячелетнего царства мессии, возымел мысль усилить строгость церковной дисциплины с целью приготовления ко вступлению в это царство.

слаждения в мире, хотя бы самого невинного, например искусством или наукой. Вся эта внешняя строгость жизни якобы нужна была для того, чтобы достойным образом вступить в царство Христово, которое откроется в Пелузе, и будет существовать тысячу лет.

Учение о наступлении на земле чувственного тысячелетнего царства Христова, известное под названием **хилиазма**, не только составляло принадлежность еретических систем — евионитов, монтанистов, но принималось даже некоторыми отцами и учителями церкви. Начало хилиазма восходит ко временам дохристианским. Большинство иудеев видело в обетованном мессии не искупителя от греха, проклятия и смерти, а земного царя, который устроит свое царство на земле и предоставит славу и власть иудейскому народу. Иудеи, принявшие христианство, внесли такие воззрения и в церковь тем легче, что христиане, по слову Спасителя, ожидали его славного второго пришествия.

Хилиазм особенно был распространен во II в. в церквях малоазийских и фригийских. Папий Иерапольский, Иустин Философ, Тертуллиан, Ириней и другие разделяли ошибочные хилиастические воззрения. Впрочем, Ириней представлял тысячелетнее царство мессии как переходную ступень для благочестивых к царству небесному. В III в. в Египте также сильно распространился хилиазм. Здесь под предводительством епископа Непота целая Арсеноитская область держалась хилиазма и отделилась даже от Александрийской церкви.

Хилиазм как заблуждение у еретиков и как ошибочное мнение у православных встретил при своем появлении опровержение со стороны церкви. Ревностным обличителем хилиазма был римский пресвитер Кайй (ум. около 217), вступавший в диспут с главой римских монтанистов Проклом и написавший сочинение об этом диспуте. Обличителем египетских хилиастов является известный Дионисий, епископ Александрийский. В начале IV в., когда христиане освободились от гонений и для церкви наступили более или менее спокойные времена, мечтания хилиастов о тысячелетнем на земле царстве Христовом прекратились сами собой.

В V в. в Византии возникло течение **монофизитов** как реакция на несторианство. Монофизиты трактовали соединение двух природ (божественной и человеческой) в Иисусе Христе как поглощение человеческого начала божественным. Точнее, они говорили не о двух природах во Христе, а об «одной сложной природе».

Ересь монофизитов была осуждена IV Вселенским собором (451) в Халкидоне¹. Собор постановил, что в Господе Иисусе Христе в еди-

¹ Интересно, что ему предшествовал «разбойничий» собор, постановления которого были поддержаны государственной властью в лице императора Феодосия II Младшего. Однако его решения не были поддержаны римским папой Львом Великим, а также архиепископом Флавианом, который вскоре умер.

ном лице или единой ипостаси, соединяются две природы, — и соединяются **неслитно, неизменно, неразлучно, нераздельно**. «Неслиянное соединение природ — это такое соединение, при котором каждая природа — и Божественная, и человеческая — сохраняет свои свойства в полном объеме. Неизменное соединение — это соединение, при котором человечество не изменяется, не превращается в Божество, и, наоборот, Божество не превращается в человечество. Эти два первых определения осуждают монофизитскую ересь¹. «Нераздельно» сказано против ереси Нестория, а «неразлучно» — против еретического мнения, что в день Страшного суда Спаситель оставит человеческую плоть как уже отслужившую, ненужную².

О важности осуждения указанной ереси IV Вселенским собором можно судить по оценке, данной историками церкви. Например, протоиерей В. Асмус отмечает, что, «подобно тому, как I Вселенский Собор определил Тринитарный догмат, Халкидонский Собор определил догмат Христологический»³. А.В. Карташев: «Несторианство увело из церкви сотни тысяч ее приверженцев, а монофизитство — миллионы. Сирийцы, армяне, копты, эфиопы разорвали на этой почве свою духовную и политическую связь с империей и тем подготовили более легкую добычу арабам-завоевателям»⁴.

Помимо этого, собор утвердил ряд канонических правил. Одно из них, 28-е, развивает содержание 3-го правила, принятого II Вселенским собором в 381 г. и утвердившего за архиепископом Константинополя «первенство чести после Римского епископа».

28-е правило постановляет «узаконить создавшуюся практику, когда епископы соседних со столицей диоцезов — Фракии (с европейской стороны) и Понта и Азии (с малоазийской) — почти не судились у своих митрополитов, а предпочитали прибегать к суду императорского двора, а тот, соблюдая канонические приличия, передавал чисто церковное и иерархическое содержание тяжб на архипастырский суд столичного архиепископа»⁵.

Старания императора Юстиниана (VI в.) присоединить монофизитов к православной церкви (вызвавшие V Вселенский собор) не привели к желаемым результатам. Умеренные монофизиты присоединились к церкви, но в одном лишь Константинопольском патриархате. Монофизиты других патриархатов, особенно строгие (афтартодокеты), оставались еретиками.

¹ Асмус В., *прот.* История Церкви. С. 33.

² Карташев А.В. Вселенские соборы. С. 275.

³ Асмус В., *прот.* История Церкви. С. 34, 35.

⁴ Там же. С. 242, 243.

⁵ Там же. С. 279.

Юстиниан попытался присоединить и их путем уступки им: в 564 г. он потребовал, чтобы православные епископы приняли их в общение. Но они отказались принимать в церковь еретиков. Тогда Юстиниан начал их низлагать и ссылать в заточение. Впрочем, Юстиниан вскоре умер (565), и замешательства в церкви прекратились.

Монофизиты окончательно сформировались в отдельные от православной церкви общества. В Александрии в 536 г. был поставлен новый православный патриарх; но его признала только небольшая часть египтян, преимущественно греческого происхождения. Коренные жители, древние египтяне, известные под именем коптов, все монофизиты, выбрали своего патриарха и образовали свою коптскую монофизитскую церковь. Число коптских христиан достигало 5 миллионов. В Сирии, Армении и Палестине монофизитство вначале не так прочно утвердилось, как в Египте.

В VII в. ересь монофизитов продолжала разделять церковь под видом ереси **монофелитов**. Последняя явилась видоизменением ереси монофизитов и появилась из-за стремления византийского правительства во что бы то ни стало присоединить монофизитов к православной церкви. Император Ираклий (610—641), понимая вред религиозного разделения, принял на себя задачу уничтожить его. В 620-х годах он во время похода на персов виделся с епископами монофизитов, общался с ними по поводу спорного вопроса о двух естествах во Иисусе Христе.

Монофизиты высказались, что они могут присоединиться к православной церкви, если она признает, что в Иисусе Христе одно действие, или, что то же, одно обнаружение воли, одна воля. Этот вопрос еще не был раскрыт церковью. Но, признавая в Господе два естества, церковь признавала вместе с тем две воли, так как два самостоятельных естества — Божеское и человеческое — должны иметь каждое и самостоятельное действие, т.е. в нем при двух естествах должны быть две воли.

Император Ираклий, не обращая внимания на сущность предлагаемого учения, горячо взялся за дело присоединения их с помощью этого учения. По его совету Кир, епископ Фазиса, обратился с вопросом о единой воле к Сергию, патриарху Константинопольскому. Сергей отвечал уклончиво, высказывая, что на соборах этот вопрос не решался и что некоторые из отцов допускали единое животворящее действие во Христе, Боге истинном; впрочем, если будет найдено у других отцов другое учение, утверждающее две воли и два действия, то на это следует согласиться¹.

¹ Патриарх Сергей с целью присоединить монофизитов к православию предложил богословский компромисс между православием и монофизитством — учение о единой энергии во Христе, которое прямо не отвергает определений Вселенских соборов, а некоторым образом смягчает их в угодную для монофизитов сторону. Об

Когда монофелитская ересь выступила открыто, Софроний (монах из Дамаска, любимый ученик Александрийского патриарха Иоанна Милостивого) первый выступил на защиту православия. Он ясно и отчетливо доказывал, что учение о единоволлии, в сущности, есть монофелитство. Его представления не имели успеха у Кира, так же как и у патриарха Сергия, принявшие согласительных (примирительных) 9 чинов (тезисов) патриарха Кира.

В 634 г. Софроний был поставлен патриархом Иерусалимским и еще с большей ревностью защищал православие. Он созвал в Иерусалиме собор, на котором осудил монофелитство, а в посланиях к другим патриархам изложил основания православного учения о двух волях во Христе.

После Ираклия на императорский престол вступил Констанс II (642–668). В 648 г. он издал «символ веры» (типос), в котором заставлял всех веровать согласно с бывшими пятью Вселенскими соборами, запрещал говорить как об одной, так и двух волях. Православные справедливо видели в этом типосе покровительство монофелитству и продолжали борьбу.

Только император Константин IV Погонат (668–685) решился дать торжество православию. В 678 г. он низложил патриарха Константинопольского Феодора, явного монофелита, и на его место поставил пресвитера Георгия, склонявшегося к православному учению о двух волях. Затем он в 680 г. собрал в Константинополе VI Вселенский собор, называемый Трулльским (по зале заседаний со сводами). После соборных определений монофелитство на востоке пало.

VI Вселенский собор (681) длился почти год. После многочисленных дискуссий монофелитство было на нем осуждено, а иерархи, его поддерживающие, низложены.

«Проповедуем также по учению святых отцов что в Нем и две природные воли, и два природных желания, и два природных действия нераздельны, неизменны, неразлучны, неслиянны. И две природные воли не противоположны одна другой, как говорили нечестивые еретики, — да не будет! Но Его человеческое желание не противоречит (не стоит в противоположности фактически) и не противоборствует (не противится преднамеренно), а следует или, лучше сказать, подчиняется Его божественному и всемогущему желанию»¹.

Помимо этого, собор принял 102 канонических правила. 95-е правило² говорит о приеме в церковное общение еретиков, которые разде-

этом известно, в частности, от преподобного Максима Исповедника. См.: *Карташев А.В.* Вселенские соборы. С. 397.

¹ *Карташев А.В.* Вселенские соборы. С. 440.

² Правила Святых Вселенских соборов с толкованиями. М.: Паломник, 2000. С. 682–684.

ляются на три группы. Третьим, «самым мягким»¹ чином, то есть через покаяние, в церковь принимаются несториане и монофизиты. «Церковь признает все таинства, которые у них совершаются: и таинство крещения, и таинство миропомазания. Не говорится о приеме клириков, но предполагается, что клирики принимаются в сущем сане»².

В VIII в. возникла **иконоборческая** ересь. Иконопочитание стало всеобщим в церкви в IV и V вв. По церковному учению иконопочитание должно состоять лишь в почитании лица, изображенного на них. Но в VIII в. к нему у простого народа стали примешиваться взгляды, придававшие внешности и обрядности в религии доминирующее значение.

Люди забывали возноситься умом и сердцем от видимого на иконах к невидимому и даже постепенно усвоили убеждение, что лица, изображаемые на иконах, не отделимы от икон. Постепенно развилось поклонение собственно иконам, а не лицам изображаемым. Развилось суеврие, граничащее с идолопоклонством.

Но задачу уничтожить суеврие приняла на себя гражданская власть, отстранив духовную. Поэтому вместе с суеврным почитанием икон она стала уничтожать иконопочитание вообще и породила иконоборческую ересь.

Первым гонителем иконопочитания был император Лев III Исавр (717–741), решивший, что уничтожение почитания икон вернет империи утраченные ею территории и сблизит евреев и магометан с христианством. Уничтожение икон император начал в 726 г., издав эдикт против поклонения им. Патриарх Константинопольский Герман восстал против такого распоряжения. Поддержал его знаменитый Иоанн Дамаскин, впоследствии монах обители св. Саввы в Палестине. Римский папа Григорий II одобрил и превозносил патриарха за его твердость в отстаивании иконопочитания.

Но иконы можно было удалить из храмов только в пределах Византийской империи. В Сирии, которая находилась под властью арабов, и в Риме, который почти совсем не признавал над собою власти византийского императора, Лев не мог заставить выполнить свой эдикт. В 741 г. Лев Исавр умер, достигнув только того, что иконы были выведены из церковного употребления; вывести же их из домашнего употребления он не мог при всей своей жесткости.

В 743 г. сын Льва Константин V (впоследствии прозванный «Копроним», т.е. «навозноименный») с большей настойчивостью и жестокостью продолжил преследовать иконопочитание. Копроним хотел торжественно, с соблюдением законности уничтожить иконопочита-

¹ Асмус В., *прот.* История Церкви. С. 53.

² Там же. С. 53.

ние как ересь и для этого в 754 г. созвал в Константинополе собор, который назвал вселенским. На соборе было 338 епископов, но не было ни одного патриарха. Здесь постановлено было, что иконопочитание — идолопоклонство, что единственный образ Христа Спасителя — это евхаристия и тому подобное. Определения собора приводились в исполнение с необыкновенной жесткостью. Преследовалось даже домашнее иконопочитание.

Копроним хотел уничтожить также почитание святых и их мощей, монашескую жизнь, считая все это суеверием. Конец ереси иконоборчества был положен VII Вселенским собором 787 г. Хотя партия иконоборцев и после собора была сильна.

На соборе был установлен догмат иконопочитания: «храним ненововодно все, писанием и без писания установленные для нас церковные предания, из которых одно касается иконного живописания... определяем: подобно изображению честного и животворящего креста, полагать во святых Божиих церквях, на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, в домах и на путях, честные и святые иконы Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа и Непорочныя Владычицы нашей святой Богородицы, также и честных Ангелов, и всех святых и преподобных мужей. Ибо, когда через изображение на иконах лики Спасителя, Богородицы и др. бывают видимы, то взвзирающие на них побуждаются к воспоминанию и люблению первообразов их, и чествованию их лобызанием и почитательным поклонением не собственным, по вере нашей богопоклонением, которое приличествует единому Божескому естеству, но почитанием, воздаваемым изображению честного и животворящего креста и святому евангелию и прочим святыням»¹.

Filioque. Как утверждали древние отцы Церкви, раскрывая учение о взаимном отношении лиц Святой Троицы, Дух Святой исходит от Отца. В учении об этом личном свойстве Святого Духа они строго придерживались изречения самого Спасителя: иже от Отца исходит. Это изречение внесено в Символ веры на II Вселенском соборе. Затем II, III и IV Вселенские соборы запретили любые прибавления к Никео-Цареградскому символу.

Но через несколько веков на местном (Толедском, 589 г.) соборе поместной Испанской церкви было сделано прибавление к Символу в члене о Святом Духе. Между словами: «и от Отца исходящего» было вставлено слово «и Сына» (*filioque*). Причиной прибавления стало то, что на этом соборе было решено присоединить вестготов-ариан к православной церкви. Поскольку основным пунктом арианской ереси было учение о неравенстве Сына с Отцом, то, настаивая на полном равенстве их, испанские богословы на Толедском соборе решили по-

¹ Карташев А.В. Вселенские соборы. С. 501.

ставить Сына в то же отношение к Святому Духу, в котором находился к нему Отец. Другими словами, получилось, что Дух Святой исходит от Отца и Сына. Внесли в символ слово *filioque*.

В VII и VIII вв. указанное прибавление распространилось во франкские церкви. Сам Карл Великий и франкские епископы ревностно отстаивали *filioque*, хотя восточная церковь высказалась против указанного прибавления. Карл Великий на соборе в Ахене (809). даже подтвердил правильность и законность прибавления в символе слова *filioque*, несмотря на представления восточной церкви. Заключение Ахенского собора он отослал к папе Льву III на утверждение. Но папа решительно отказался признать *filioque*. По его распоряжению Никео-Цареградский символ без слова *filioque* написан был на греческом и латинском языках на двух досках, и доски положены были в храме св. Петра для засвидетельствования верности римской церкви древнему символу.

Тем не менее в IX и X вв. учение об исхождении Святого Духа от Сына распространялось все более и более в западных церквях. Так что и Римская церковь стала склоняться к нему. Восточная церковь во второй половине IX в. при патриархе Фотии на соборах (867 и 879), обличала и осуждала это нововведение как противное учению церкви Вселенской; но западная церковь не принимала во внимание голоса восточной церкви, и в 1014 г. папа Бенедикт VIII окончательно внес в символ *filioque*. С этого времени учение об исхождении Святого Духа и от Сына утвердилось навсегда в Римской и во всех западных церквях.

2.5. Отпадение Рима от Вселенской церкви

Еще в дохристианский период римская империя резко разделялась на две части — восточную (с преобладанием греческого населения) и западную (с латинским или олатинившимся). Это в какой-то степени определялось разными традициями населения в указанных частях, особым характером и направлением жизни и деятельности их народов. Поэтому христианская церковь, господствовавшая во всей империи, в силу различия состава населения, народных характеров, нравов, традиций, воззрений и т.п. также заметно распадалась на две части — восточную и западную.

С самых ранних христианских времен в восточных и западных церквях наиболее видимой отличительной особенностью является различие направлений церковного просвещения. Восточные церкви, допуская участие разума в деле веры, раскрывали и объясняли основы христианского вероучения научным путем. Западные, наоборот, отрицая участие разума в деле веры, по большей части избегали научных исследований о догматах веры, не интересовались богословскими вопросами; но зато обращали большое внимание на внешнюю сторону

христианства — обряды, дисциплину, управление, отношение церкви к государству и обществу и т.п.

Указанные различия со временем привели к тому, что в восточных церквях при разрешении догматических вопросов появились ереси. В западной церкви, поскольку там богословскими вопросами не интересовались, ересей практически не было. При отсутствии разумного понимания христианства здесь возникали только расколы. Восточная иерархия стремилась опровергнуть все ереси и установить православное вероучение на прочных началах. Западная — всевозможными средствами сохранить церковные порядки, поставить себя в независимое положение от светской власти и усилить свое влияние на общество и государство. В целом, несмотря на указанные различия, над ними доминировало единство веры, таинств, всего церковного устройства. что долгое время связывало их в одно целое.

Принципиальное разделение могло последовать только тогда, когда в одной из церквей было бы нарушено единство веры, таинств и церковного устройства. К несчастью всего христианского мира, западная церковь нарушила это единство и отпала от союза с восточной. Так, в VI—XI вв. во всех западных церквях утвердилось учение об исхождении Св. Духа и от Сына (*filioque*)¹. Подобного рода учения, извращавшие основные догматы христианства, Вселенская церковь, включая и западную, всегда признавала еретическими. Далее, она допустила у себя много обрядовых отступлений — пост в субботу, совершение Евхаристии на опресноках² вместо кислого хлеба, миропомазание только епископами, безбрачие духовенства и т.п. В действительности разностей между Востоком и Западом было гораздо больше. Например, Запад имел к этому времени ряд своих святых, неизвестных на Востоке, и наоборот, многие восточные святые оставались неизвестными на Западе.

¹ Учение об исхождении Святого Духа и от Сына началось в Испании, где с V в. арианскому учению, отрицавшему равенство и единосущие Сына с Отцом, противопоставлялось учение, что Дух Святой исходит от Отца и от Сына, а в 589 г. с переходом вестготского короля Рекареда из арианства в католицизм, в символ веры было вставлено *filioque*. Из Испании учение об исхождении Святого Духа и от Сына проникло в другие страны западной Европы (Британия и Франкское государство). Карл Великий настаивал, чтобы папа Лев III тоже одобрил это учение и внес *filioque* в Символ веры, но папа в то время считал, что в догматической формуле, установленной первыми двумя Вселенскими соборами, нельзя делать никаких изменений. Позднее, однако, папы внесли *filioque* в Символ веры.

² Пресный хлеб, употребляемый в Римско-католической церкви при совершении евхаристии. Обычай заменять квасной хлеб опресноками впервые появился в VII в. в некоторых испанских церквях, в середине XI в. — повсеместно на Западе. См.: Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона.

В конечном итоге в «области канонической западная Церковь допустила невероятное нововведение, сделав папу главой и верховным судьей всей Вселенской Церкви. Учение о главенстве папы, ставившее его выше Вселенских соборов, ниспровергало все церковные порядки, установленные апостолами и святыми отцами. Осуществление его на практике могло привести, и в западной Церкви привело, к искажению всего вероучения, всего христианства, так как одно лицо, всегда могущее заблуждаться, по своему произволу, не стесняясь ничем, могло вводить новые учения, обряды, церковное устройство и, таким образом, могло придать Церкви не тот вид, который ей дан ее основателем, Господом Иисусом Христом, и апостолами»¹.

Как отмечал Н.С. Суворов, разрыв между Востоком и Западом во время религиозных смут на Востоке был нередким явлением. Во время таких разрывов общения между Римом и Востоком не существовало в течение 10–60 лет. В IX в. разрыв совершился уже по причине не восточных, а западных ересей, или таких особенностей и заблуждений, которые с восточной стороны рассматривались как ереси. Впрочем, и в IX в. ближайшим поводом к разрыву послужило одно из тех событий, примеры которых часто бывали в предшествующей истории: низложение патриарха константинопольского Игнатия в 857 г. и возведение на его место Фотия².

Таким образом, к середине IX в. сложились все условия для начала разделение церквей. Формальным поводом послужило то, что после смерти в 842 г. императора Феофила Византийскую империю возглавил его шестилетний сын, Михаил III, при регентстве его матери Феодоры, куропалата³ Феоктиста, патриция Варды, брата императрицы и магистра (генерала) Мануила. Достигнув совершеннолетия, он предался пьянству и распутству, а дела правления поручил своему дяде Варде, который немногим отличался от племянника. Патриарх Игнатий после бесплодных увещаний отказал Варде в причастии в день Богоявления, а тот уговорил императора Михаила низложить Игнатия и возвести на патриарший престол престарелого Фотия.

¹ «Апостол Иоанн Богослов пишет: “если скажем (в уме своем): греха не имеем — себя обманываем”, так как и в самом помышлении о неимении греха уже грех есть! А святой апостол Иаков сказал: “много согрешаем все”. Святой апостол Павел говорит: “Христос Иисус пришел в мир спасти грешников, из которых я первый”. — Итак, если такие светильники всемирные так каются, то каждый из нас может ли дерзнуть сказать, что у меня нет грехов?!». См.: *Афонский старец Кирик. О покаянии перед Богом // Бисер духовный. Великие подвижники XX века о спасении в современном мире.* М.: Ковчег, 2011. С. 387, 388.

² Суворов Н.С. Учебник церковного права. М., 1912. С. 42.

³ Куропалат (лат. *curare* — заботиться и *palatium* — дворец) — византийский придворный чин. Первоначально — командующий дворцовой стражей, позже — почетная должность. Должность появилась в V в., а исчезла в правление Палеологов.

Для прекращения внутрицерковных разногласий император Михаил по совету Варда решил создать в 861 г. в Константинополе большой собор и пригласить на него папу Николая I. Последний планировал воспользоваться этим случаем, чтобы сделаться судьей восточной церкви. Он отправил на собор двух легатов¹ и с ними письма, написанные в поучительном тоне, к императору и Фотию. Состоявшийся собор в присутствии папских легатов вопреки ожиданиям папы подтвердил прежнее решение в отношении избрания патриархом Фотия. Определения собора были отправлены с легатами к папе для сведения. Николай был крайне недоволен исходом дела на соборе. Он, может быть, и признал бы Фотия патриархом, если бы не увидел в нем твердого противника своим притязаниям на главенство в церкви. И решил начать борьбу с восточной церковью, рассчитывая низложить Фотия и затем подчинить своему влиянию восточные церкви, как были подчинены западные.

До середины XI в. продолжались взаимные обвинения и претензии; сношения между церквами были довольно неопределенны и редки. Сносились с папами только византийские императоры по личным побуждениям.

В середине XI в. начались деятельные отношения, окончившиеся полным разделением церквей. Папой в это время был Лев IX, а константинопольским патриархом — Михаил Керулларий. Лев IX всеми силами старался восстановить поколебавшееся папское влияние как на западе, так и на востоке. Масла в огонь подлила светская власть — византийский император Константин Мономах (1042—1054), по политическим расчетам желавший мира с папой. Более того, император и папа хотели утвердить прочный мир между церквами (на условиях папы). Для этого папа прислал в Константинополь своих легатов. В их числе был кардинал Гумберт, человек горячий и высокомерный. Легаты относились к Михаилу Керулларию с явным неуважением. Он и отказался вести с ними переговоры. Легаты в одностороннем порядке под видом примирения церквей начали действовать в пользу Римской кафедры. В частности, по настоянию легатов император заставил монаха Никиту Стифата, автора сочинения против латинян, сжечь свою книгу. Последней каплей стало то, что легаты, не надеясь подчинить своему влиянию патриарха, написали акт отлучения на него и на всю греческую церковь, обвиняя ее во всевозможных ересьях. Торжественно положили акт во время богослужения на престол Софийской церкви и вынужденно покинули Константинополь. Этим необдуманным шагом воспользовался Керулларий, чтобы восстано-

¹ Легат (лат. *legatus*) — 1) в Древнем Риме назначавшийся сенатом посол или уполномоченный; 2) легат папский — титул высших дипломатических представителей Ватикана.

вить народ и против легатов, и против императора, оказывавшего им покровительство.

Епископ Арсений в «Летописи церковных событий» так описывает поступок легатов: «И вот папские легаты, наскучив сопротивлением патриарха, — как они говорили, — решаются на самый наглый поступок. 15 июля они вошли в Софийскую церковь и, когда клир готовился к служению в третий час дня в субботу, положили на главный престол грамоту отлучения на виду присутствующих клира и народа. Выйдя оттуда, они отрясли и прах от своих ног во свидетельство им, по слову Евангелия (Мф. 10:14), восклицая: пусть видит и судит Бог»¹.

Неосторожность папских легатов настолько восстановила против них все население столицы, что они смогли свободно выехать оттуда только благодаря императору, который охранял их как послов. Патриарх на заседании своего синода и в присутствии других семи архиереев, находившихся тогда в столице, составил соборное послание. В нем он осудил действия папских послов, а составителей отлучительной грамоты предал проклятию. Известил об этом других восточных патриархов. В известительной грамоте указывалось, что легаты были ложные и действовали без ведома и папского уполномочия (папа Лев IX еще с сентября 1053 г. находился в Беневенте как пленник норманнов, а освободившись, умер 19 апреля 1054 г., т.е. за два месяца до окончательного разрыва).

Существенные различия были и в отношении к светской власти. Западные епископы во главе с папой допускали не только прямое вмешательство в государственные дела, но и принятие на себя светской власти. После того как в католической церкви возобладали идея подчинения государства церковной власти, светские государи в средневековом Риме считались вассалами папы.

Еще одним важным отступлением западной церкви в решении религиозных вопросов явилось создание ордена иезуитов в самый разгар Реформации. Инквизиция позволяла папам вероисповедные и богословские проблемы решать не на духовном теоретическом уровне, а с помощью меча, дыбы и костра².

¹ Тальберг Н.Д. Указ. соч. С. 148.

² Основателем ордена был испанский дворянин Игнатий Лойола, человек с мечтательно-рыцарским настроением духа. В 1521 г. при защите Пампелуны от французов он получил тяжелую рану и долго лечился. Во время болезни он прочел жития Доминика и Франциска и увлекся их подвигами. Он решил идти их путем. Особенно его занимала идея подвига обращения ко Христу неверных. После выздоровления, оставив общество, Игнатий начал скитальческую жизнь, полную самоотречения, а потом отправился в Иерусалим. Но там он убедился, что для обращения неверных он недостаточно сведущ в вопросах веры. Возвратившись назад, начал в Париже изучать богословие. Его не покидало религиозное воодушевление и рвение к обраще-

Иезуиты, помимо обычных монашеских обетов — нищеты, целомудрия и послушания, — установили у себя «дополнительный», четвертый обет — безусловного повиновения папе. Они обязывались исполнять все, что повелел бы им папа, идти по его поручению всюду, куда бы он ни послал, беспрекословно и немедленно.

Папа Павел III, теснимый Реформацией, увидел в ордене превосходное оружие для борьбы с ней и в 1540 г. утвердил его устав. Затем как Павел III, так и его преемники, особенно Юлий III, постоянно покровительствовали ордену и предоставили ему такие права и привилегии, каких никакой другой орден не имел.

Таким образом, в основе раскола восточной и западной церквей лежат разные по своей значимости, содержанию и сфере действия причины. Часть из них, как мы видели, носит субъективный характер, отражающий личные и (или) политические устремления отдельных представителей как духовной так и светской властей. Другие вызваны объективными причинами места и времени.

По степени значимости они могут быть поделены на второстепенные, обрядовые (порядок причастия мирян и клириков, способы изображения святых, сидение или стояние в храме во время богослужений) и принципиальные (догматические), отражающие существо вероисповедания (филиокве, отход от соборности в пользу единоначалия, непорочное зачатие св. Анны).

По содержанию — на вероучительные (исхождение Святого Духа от Отца или и от Сына, непорочность зачатия св. Анной и др.) и богослужебные (равенство всех патриархов поместных церквей или главенство над ними папы, причащение всех Телом и Кровью Христовыми или Телом и Кровью Христовыми — для священнослужителей, и только Телом — мирянами; симфония в отношениях государства и церкви или сосредоточение духовной и светской власти в руках папы).

В отличие от централизованной западной церкви на востоке постепенно образовались автокефальные или самостоятельные поместные церкви, соединенные единством догматов и вероисповедания. Указанное различие между Востоком и Западом объясняется не только тем, что Константинополь не был достаточно силен, чтобы удержать в своей власти разные православные государства, а Рим оказался достаточно сильным по отношению к католическим государствам. Процесс образования на востоке автокефальных церквей начался задолго до падения Византийской империи. Наиболее ощутимо он обнаружился в XIX в. и, думается, не может считаться законченным в настоящее время.

нию неверных. Он сумел организовать из нескольких своих товарищей, единомышленников с ним, маленькое общество, послужившее зародышем будущего ордена.

Процесс получения автокефалии начался со славянских церквей. В частности, император Константин II дал титул автокефального архиепископу равеннскому. Автокефальными постепенно стали архиепископия кипрская и охридская после падения первого болгарского царства. Церквями восточного православия можно назвать греческие автокефальные церкви вне Европы, а также автокефальные церкви (славянские и не славянские), образовавшиеся в разное время в Европе.

Русская церковь в течение нескольких веков входила в состав константинопольского патриархата в качестве митрополии. Каноническое основание зависимости русских (точно так же, как и болгар, сербов, румын) от Константинополя усматривалось в 28-м правиле IV Вселенского собора, который, предоставляя епископу константинопольскому Понт, Азию и Фракию, давал ему вместе с тем и власть над «иноплеменниками» этих диоцезов, а все народы Восточной Европы отнесены были к фракийскому диоцезу.

Подчиненность Русской церкви была зависимостью не от патриарха только и его синода, но и от византийского императора. Во всех важнейших актах, касающихся Русской церкви, упоминается, что данное распоряжение состоялось с согласия или по прямому приказанию «высочайшего и святого самодержца». Некоторые распоряжения издавались прямо в виде императорских хрисовулов.

Имя императора упоминалось в церквах при богослужении, а когда в конце XIV в. до Константинополя дошло известие, что московский князь (Василий Дмитриевич) не позволяет митрополиту поминать «божественное царское имя в церковных диптихах» на том основании, что «русские имеют Церковь, а царя не имеют и знать не хотят», патриарх Антоний грамотой от 1393 г. разъяснил, что «христианам невозможно иметь Церковь и не иметь царя», ибо цари изначально утвердили благочестие во всей вселенной, созывали Вселенские соборы и утвердили своими законами постановленные на них догматы и каноны и прочее.

В этом духе рассуждал и преемник Василия Дмитриевича Василий Васильевич Темный, который называл последнего византийского царя Константина Палеолога «теплым и непреклонным истинным поборником и правителем непорочной православной христианской веры».

Глава 3

ОСНОВЫ КОНСТИТУЦИОННОГО И МЕЖДУНАРОДНО-ПРАВОВОГО СТАТУСА РПЦ МП В РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

3.1. Значение для характеристики правового статуса РПЦ МП положений Конституции Российской Федерации об отделении религиозных объединений от государства

Проблема определения правового статуса Церкви и ее взаимоотношений со светским государством является одной из наиболее актуальных и одновременно сложных. Во-первых, потому что в мире не существует какой-то одной модели светского государства¹, а во-вторых, потому что конституционно-правовая и религиоведческая науки не выработали единого понятия светского государства. Например, некоторые ученые считают, что из провозглашения России светским государством, прежде всего, вытекает, что церковь не является частью государственного механизма, а религия не выступает основой его политики. Церковь — элемент гражданского общества. Она руководствуется собственным церковным правом, которое, однако, не порождает для государственных органов юридически обязательных последствий... Наконец, существенным признаком светского государства является равенство всех религий перед законом².

Другие авторы полагают, что существенными чертами светского государства являются отделение религиозных объединений и государства друг от друга и равенство всех религий перед законом. В условиях светского государства никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Официальные лица государства не вправе предоставлять какой-то конфессии при-

¹ Подробнее см., например: Государства и религии в Европейском Союзе. М., 2009; Володина Н.В. Правовые системы государственно-конфессиональных отношений. М., 2009. С. 3–10, 356–467.

² Эбзеев Б.С. Человек, народ, государство в конституционном строе Российской Федерации. М., 2005. С. 390, 391.

вилегии или допускать ее влияние на принятие государственных решений¹.

Важнейшие положения Конституции России 1993 г., имеющие соответствующее отношение к правовому статусу Русской православной церкви Московского патриархата, содержатся в ее первой главе, посвященной основам конституционного строя Российской Федерации. Они имеют базовое правовое значение. На их основе соответствующие статьи главы 2 Конституции России и отраслевое законодательство детально регламентируют отдельные характерные черты статуса церкви. Важнейшим из таких базовых положений является принцип светского государства. Именно ст. 14 Конституции провозглашает, что Российская Федерация является светским государством. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом². Принципиальное значение для характеристики правового статуса церкви имеют также слова преамбулы Конституции: «чтя память предков, передавших нам любовь и уважение к Отечеству, веру в добро и справедливость».

На основе конституционных положений соответствующие стороны правового статуса РПЦ регулируются отраслевым законодательством. Например, особенности имущественных отношений церкви урегулированы Гражданским кодексом России, особенности ее налогообложения — Налоговым кодексом, особенности религиозного образования, статус выдаваемых религиозными образовательными организациями документов и другие вопросы — Федеральным законом от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ (с последующими изменениями) «Об образовании в Российской Федерации»³ и др.

Основным источником права, который на основе Конституции 1993 г. регулирует правовой статус церкви, является Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ (в ред. от 5 февраля 2018 г.) «О свободе совести и о религиозных объединениях»⁴. Принципиальное правовое значение для характеристики статуса Русской православной церкви Московского патриархата имеют положения преамбулы Федерального закона о признании особой роли православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры.

¹ Баглай М.В. Конституционное право Российской Федерации. М., 2002. С. 120–122.

² Подробнее см.: Понкин И.В. Современное светское государство: конституционно-правовое исследование: дис. ... д-ра юрид. наук. М., 2004.

³ СЗ РФ. 2012. № 53 (ч. I). Ст. 7598.

⁴ СЗ РФ. 1997. № 39. Ст. 4465.

Статья 4 указанного закона установила, что в соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства религиозное объединение:

- создается и осуществляет свою деятельность в соответствии со своей собственной иерархической и институционной структурой, выбирает, назначает и заменяет свой персонал согласно соответствующим условиям и требованиям и в порядке, предусмотриваемом своими внутренними установлениями;
- не выполняет функций органов государственной власти, других государственных органов, государственных учреждений и органов местного самоуправления;
- не участвует в выборах в органы государственной власти и в органы местного самоуправления;
- не участвует в деятельности политических партий и политических движений, не оказывает им материальную и иную помощь.

Важным положением указанного Закона является провозглашение того, что отделение религиозных объединений от государства не влечет за собой ограничений прав членов указанных объединений участвовать наравне с другими гражданами в управлении делами государства, выборах в органы государственной власти и в органы местного самоуправления, деятельности политических партий, политических движений и других общественных объединений.

Статья 6 Закона установила, что в Российской Федерации могут создаваться религиозные объединения в форме религиозных групп и религиозных организаций. Их создание в органах государственной власти, других государственных органах, государственных учреждениях и органах местного самоуправления, воинских частях, государственных и муниципальных организациях запрещается. Запрещаются создание и деятельность религиозных объединений, цели и действия которых противоречат закону.

Религиозным объединением признается добровольное объединение граждан России, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и обладающее соответствующими этой цели признаками: вероисповедание; совершение богослужений, других религиозных обрядов и церемоний; обучение религии и религиозное воспитание своих последователей.

Одной из проблем, требуемых правового регулирования для создания единообразной правоприменительной практики, является то, что под нерелигиозными НКО (в том числе социально ориентированными) скрываются общественные объединения около(псевдо)религиозного характера: имеющие статус юридического лица, но зарегистрированные как некоммерческие или коммерческие. При этом ввиду «конфессиональной анонимности» трудно установить, на каких

ценностях основана их «духовность», а также осуществлять за ними государственный контроль и надзор¹.

Основным видом религиозного объединения является религиозная организация — добровольное объединение граждан России, иных лиц, постоянно и на законных основаниях проживающих на территории Российской Федерации, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры и в установленном законом порядке зарегистрированное в качестве юридического лица.

Религиозные организации в зависимости от территориальной сферы своей деятельности подразделяются на местные и централизованные. Местной является религиозная организация, состоящая не менее чем из десяти участников, достигших возраста 18 лет и постоянно проживающих в одной местности либо в одном городском или сельском поселении.

Централизованной признается религиозная организация, состоящая в соответствии со своим уставом не менее чем из трех местных религиозных организаций. Если ее структуры действовали на территории Российской Федерации на законных основаниях на протяжении не менее 50 лет на момент обращения указанной религиозной организации с заявлением о государственной регистрации, вправе использовать в своих наименованиях слова «Россия», «российский» и производные от них (ст. 8).

Религиозной организацией признается также учреждение или организация, созданные централизованной религиозной организацией в соответствии со своим уставом, в том числе руководящий либо координирующий орган или учреждение, а также духовная образовательная организация.

Порядок образования органов религиозной организации и их компетенция, порядок принятия решений этими органами, а также отношения между религиозной организацией и лицами, входящими в состав ее органов, определяются уставом и внутренними установлениями религиозной организации.

Указанный Закон также устанавливает проверку свойств, заявленных религиозной организацией, — государственную религиоведческую экспертизу (п. 8 ст. 11), призванную обеспечить объективность в ходе принятия уполномоченным государственным органом решения о государственной регистрации религиозной организации².

¹ См.: *Шахов М.О.* Правовые основы деятельности религиозных объединений в Российской Федерации. М., 2013. С. 182.

² См. также: приказ Минюста России от 30 декабря 2011 г. № 455 «Об утверждении Административного регламента предоставления Министерством юстиции Российской Федерации государственной услуги по принятию решения о государственной регистрации некоммерческих организаций» (зарегистрировано в Минюсте

Поскольку органы исполнительной власти, в отличие от парламента, осуществляют повседневную деятельность в указанной сфере, то вполне естественно, что именно им поручено проведение не только контроля за соблюдением законодательства о религиозных организациях, но и религиозоведческой экспертизы. Это нашло подтверждение в решении Верховного Суда Российской Федерации от 16 мая 2013 г. № АКПИ13-265 о том, что «установление порядка проведения государственной религиозоведческой экспертизы федеральным законодателем делегировано уполномоченному федеральному органу исполнительной власти»¹.

В рамках конституционного принципа отделения религиозных объединений от государства положения Федерального закона № 125-ФЗ, определяющие правовой статус церкви в Российской Федерации, можно разделить на три вида: касающиеся внутренней организации и деятельности церкви; определяющие ее отношение с государством, его органами и органами местного самоуправления; хотя и относящиеся к внутренней деятельности церкви, но требующие взаимодействия со светскими официальными структурами.

Положения первого вида составляют наиболее многочисленную группу и устанавливают, что религиозные организации действуют в соответствии со своими внутренними уставами и другими установлениями, если они не противоречат законодательству Российской Федерации, и обладают правоспособностью, предусматриваемой в их уставах. Государство уважает указанные установления, если они не противоречат его законодательству.

Особенностью положений указанной группы является не столько то, что они составляют наиболее многочисленную группу общественных отношений, сколько то, что доминирующее положение среди норм, регулирующих отношения в указанной сфере, занимают нормы внутрицерковного права. Государственные источники права регламентируют так называемую внешнюю сторону деятельности религиозных объединений. Можно сказать, что государство в этой части своим законодательством обеспечивает гармонию между государством, церковью и другими институтами гражданского общества.

России 2 февраля 2012 г. № 23117) // РГ. 2012. № 58. 16 марта. В ред. от 11 декабря 2013 г. URL: www.consultant.ru.

¹ Решение Верховного Суда Российской Федерации от 16 мая 2013 г. № АКПИ13-265 «Об отказе в удовлетворении заявления о признании недействующими подпунктов “б”, “д”, “е” пункта 7 Порядка проведения государственной религиозоведческой экспертизы, утвержденного Приказом Минюста РФ от 18 февраля 2009 г. № 53» // Бюллетень Верховного Суда Российской Федерации. 2014. № 1. URL: www.consultant.ru.

Религиозные организации вправе основывать и содержать культовые здания и сооружения, иные места и объекты, специально предназначенные для богослужений, молитвенных и религиозных собраний, религиозного почитания (паломничества).

Богослужения, другие религиозные обряды и церемонии беспрепятственно совершаются в культовых помещениях, зданиях и сооружениях, а также на земельных участках, на которых расположены такие здания и сооружения; в зданиях и сооружениях, принадлежащих религиозным организациям на праве собственности или предоставленных им на ином имущественном праве для осуществления их уставной деятельности, а также на земельных участках, на которых расположены такие здания и сооружения; в помещениях, принадлежащих религиозным организациям на праве собственности или предоставленных им на ином имущественном праве для осуществления их уставной деятельности, а также на земельных участках, на которых расположены здания, имеющие соответствующие помещения, по согласованию с собственниками таких зданий; в помещениях, зданиях, сооружениях и на земельных участках, принадлежащих на праве собственности или предоставленных на ином имущественном праве организациям, созданным религиозными организациями; на земельных участках, принадлежащих религиозным организациям на праве собственности или предоставленных им на ином имущественном праве; в местах паломничества; на кладбищах и в крематориях; в жилых помещениях.

Религиозные организации вправе производить, приобретать, экспортировать, импортировать и распространять религиозную литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы и иные предметы религиозного назначения. Они также пользуются исключительным правом учреждения организаций, издающих богослужебную литературу и производящих предметы культового назначения.

Религиозные организации вправе осуществлять благотворительную деятельность как непосредственно, так и путем учреждения благотворительных организаций. Для реализации своих уставных целей и задач они в порядке, установленном законодательством Российской Федерации, имеют право создавать культурно-просветительские организации, образовательные и другие организации, а также учреждать средства массовой информации.

Государство оказывает содействие и поддержку благотворительной деятельности религиозных организаций, а также реализации ими общественно значимых культурно-просветительских программ и мероприятий.

Русская православная церковь в соответствии со своим уставом имеет исключительное право создавать духовные образовательные организации для подготовки служителей и религиозного персонала посредством реализации образовательных программ на основании ли-

цензии на осуществление образовательной деятельности. Такие организации подлежат регистрации в качестве религиозных организаций.

Духовные образовательные организации реализуют образовательные программы, направленные на подготовку служителей и религиозного персонала РПЦ, и вправе реализовывать образовательные программы среднего профессионального и высшего образования в соответствии с требованиями федеральных государственных образовательных стандартов. Эти организации выдают документы об образовании и о квалификации, форма которых самостоятельно устанавливается РПЦ. Указываемая в таких документах об образовании квалификация дает право их обладателям осуществлять функции служителей и религиозного персонала.

Духовные образовательные организации, реализующие образовательные программы в соответствии с требованиями федеральных государственных образовательных стандартов, вправе выдавать лицам, прошедшим государственную итоговую аттестацию, документы об образовании и (или) о квалификации установленного в соответствии с Федеральным законом от 29 декабря 2012 г. № 273-ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» образца. Указываемая в таких документах об образовании квалификация дает право их обладателям наряду с правами, предусмотренными ч. 8 ст. 60 указанного Закона, осуществлять функции служителей и религиозного персонала религиозных организаций, для которых внутренними установлениями РПЦ определены обязательные требования к содержанию образования.

РПЦ вправе устанавливать и поддерживать международные связи и контакты, в том числе в целях паломничества, участия в собраниях и других мероприятиях, для получения религиозного образования, а также приглашать для этих целей иностранных граждан. Она имеет исключительное право приглашать иностранных граждан в целях осуществления профессиональной религиозной деятельности, в том числе миссионерской, по трудовому или гражданско-правовому договору.

В собственности РПЦ могут находиться здания, земельные участки, объекты производственного, социального, благотворительного, культурно-просветительского и иного назначения, предметы религиозного назначения, денежные средства и иное имущество, необходимое для обеспечения их деятельности, в том числе отнесенное к памятникам истории и культуры.

РПЦ обладает правом собственности на имущество, приобретенное или созданное ею за счет собственных средств, пожертвованное гражданами, организациями или переданное ей в собственность государством либо приобретенное иными способами, не противоречащими законодательству Российской Федерации.

Передача в установленном порядке в собственность РПЦ культовых зданий и сооружений с относящимися к ним земельными участ-

ками и иного имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности, осуществляется безвозмездно.

На движимое и недвижимое имущество богослужебного назначения не может быть обращено взыскание по претензиям кредиторов. Перечень видов имущества богослужебного назначения, на которое не может быть обращено взыскание по претензиям кредиторов, устанавливается Правительством Российской Федерации по предложениям РПЦ.

РПЦ вправе осуществлять предпринимательскую деятельность и создавать собственные предприятия в порядке, устанавливаемом законодательством Российской Федерации.

Важным правом, которое в соответствии с Федеральным законом № 125-ФЗ осуществляет РПЦ в случаях, предусмотренных ее уставом, является регулирование трудовых правоотношений. В соответствии с ним официальные структуры РПЦ заключают трудовые договоры с работниками.

При этом условия труда и его оплата устанавливаются согласно законодательству Российской Федерации трудовым договором между работодателем и работником. На граждан, работающих в религиозных организациях по трудовым договорам, распространяется законодательство Российской Федерации о труде. Такие работники, а также священнослужители подлежат социальному обеспечению, социальному страхованию и пенсионному обеспечению в соответствии с законодательством Российской Федерации. РПЦ вправе устанавливать согласно своим внутренним установлениям условия деятельности священнослужителей и религиозного персонала, а также требования к ним, в том числе в части религиозного образования (ст. 24).

Положения Закона, подобные указанным в предыдущем абзаце, встречают неоднозначную оценку в решениях ЕСПЧ и в научной литературе¹. Например, некоторые авторы считают, что конституционный принцип равенства прав граждан независимо от их отношения к религии не допускает, например, того, чтобы избирательная комиссия отказывала в регистрации кандидата в депутаты Госдумы или иного представительного органа власти по той причине, что он является священнослужителем РПЦ, не имеющим разрешения ие-

¹ См., например: URL: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/fra/pages/search.aspx?i=001-104678>; <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-108841>; Шахов М. О. Проблема уважения религиозных правил в новейшей практике Европейского Суда по правам человека // Государство, Церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы. Материалы V межвузовской научной конференции, посвященной 400-летию династии Романовых / Материалы научной конференции / под ред. С. Н. Бабурина и А. М. Осавелюка. М.: Книжный мир, Европейский институт JUSTO, 2013. С. 370–385.

рархии на выдвижение своей кандидатуры. Подражатель г. Якунину может быть подвергнут церковным наказаниям (и это правильно, с учетом принципа внутренней самостоятельности религиозных объединений), но государство не вправе, основываясь на внутренних установлениях РПЦ, рассматривать его как гражданина с ограниченной (в силу сана) правоспособностью. Это соответствует положениям ч. 2 ст. 19 Конституции РФ, согласно которым «государство гарантирует равенство прав и свобод человека и гражданина независимо от ... отношения к религии, убеждений (...). Запрещаются любые формы ограничения прав граждан по признакам (...) религиозной принадлежности». В п. 2 ст. 4 Федерального закона «Об основных гарантиях избирательных прав и права на участие в референдуме граждан Российской Федерации» (от 12 июня 2002 г. № 67-ФЗ) говорится: «Гражданин Российской Федерации имеет право избирать, быть избранным, участвовать в референдуме независимо от... отношения к религии, убеждений...»¹

С одной стороны, государство не вправе принуждать священнослужителя воспользоваться правами, от которых он добровольно отказывается. Но, с другой — ввиду обусловленности этого ограничения добровольным решением субъекта права, государство не вправе препятствовать ему возобновить пользование этим правом. Поэтому в данном деле можно говорить о том, что государство неправомерно берет на себя функцию принуждения священнослужителей к соблюдению их добровольного правового самоограничения (в части права на объединение). Священники имеют право не послушаться иерархии и объединиться в неканонический профсоюз или в иное объединение. Церковь может их за это покарать в соответствии с православными

¹ Представляется, что в этом рассуждении автор смешивает понятия, не различая значения общей и специальных норм права. Речь может идти не о запрете государству «подчиняться» нормам религиозной организации, а о том, что, став священнослужителем, лицо добровольно берет на себя определенные дополнительные обязательства, которые в силу его собственного выбора становятся для него основным видом деятельности. Поэтому, соблюдая священнические обязанности, оно не может «раздваиваться»: одновременно служить и Богу, и мамоне. Как правильно отмечает сам автор, «подражатель Г. Якунина будет подвергнут церковным наказаниям» и перестанет быть священнослужителем. После этого он может избираться, создавать известный профсоюз, но при этом он уже не будет священнослужителем, перестанет представлять интерес для определенной категории лиц и т.п. Кстати, российское законодательство о выборах (при соблюдении конституционного принципа равенства граждан), на которое ссылается автор цитируемой статьи, все-таки устанавливает разные требования не только для священнослужителей. Например, и для регистрации кандидатов-самовыдвиженцев и кандидатов, выдвинутых политической партией. Последний до регистрации должен уладить свои отношения с партией. В противном случае никакая окружная избирательная комиссия его в качестве партийного кандидата не зарегистрирует.

канонами. А вот государство не имеет оснований ограничивать их право на объединение¹.

Продолжая смешивать понятия, автор допускает новое противоречие. Потому что, когда он отмечает, что «ввиду обусловленности этого ограничения добровольным решением субъекта права, государство не вправе препятствовать ему возобновить пользование этим правом», то тем самым косвенно признает, что «возобновление пользования этим правом» возможно после прекращения предшествующего состояния. Кроме того, допуская, «что государство неправомерно берет на себя функцию принуждения священнослужителей к соблюдению их добровольного правового самоограничения (в части права на объединение)», он тем самым, с одной стороны, «приписывает» государству функцию принуждения в подобных ситуациях.

С другой стороны, он «разрешает» государству нарушать конституционный принцип светскости государства и п. 2 ст. 4 Федерального закона от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ (в ред. от 5 февраля 2018 г.) «О свободе совести и о религиозных объединениях»: «В соответствии с конституционным принципом отделения религиозных объединений от государства государство: не вмешивается в определение гражданином своего отношения к религии и религиозной принадлежности, в воспитание детей родителями или лицами, их заменяющими, в соответствии со своими убеждениями и с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания;... не вмешивается в деятельность религиозных объединений, если она не противоречит настоящему Федеральному закону»². Как еще можно оценить деятельность государства, которое священникам, не послушавшимся иерархии, запретившей объединиться в неканонический профсоюз или в иное объединение, разрешило создание подобного объединения?

Положениями, регламентирующими отношения РПЦ с органами государственной власти, установлено, что религиозные организации подлежат государственной регистрации в соответствии с Федеральным законом «О государственной регистрации юридических лиц и индивидуальных предпринимателей» с учетом установленного Федеральным законом № 125-ФЗ специального порядка государственной регистрации религиозных организаций. Решение о государственной регистрации принимается федеральным или территориальным органом государственной регистрации. Внесение в единый государственный реестр юридических лиц сведений о создании, реорганизации и ликвидации религиозных организаций, а также иных предусмотренных федеральными законами сведений осуществляется уполномоченным

¹ Шахов М.О. Проблема уважения религиозных правил в новейшей практике Европейского Суда по правам человека. С. 374–376.

² СЗ РФ. 1997. № 39. Ст. 4465.

регистрирующим органом на основании принимаемого федеральным органом государственной регистрации или его территориальным органом решения о соответствующей государственной регистрации. При этом порядок взаимодействия федерального органа государственной регистрации и его территориальных органов с уполномоченным регистрирующим органом по вопросам государственной регистрации религиозных организаций определяется федеральным органом государственной регистрации по согласованию с уполномоченным регистрирующим органом (ст. 11).

Кроме того, ст. 4 Закона № 125-ФЗ устанавливает, что государство регулирует предоставление религиозным организациям налоговых и иных льгот, оказывает финансовую, материальную и иную помощь в реставрации, содержании и охране зданий и объектов, являющихся памятниками истории и культуры, а также в обеспечении преподавания общеобразовательных дисциплин в образовательных организациях, созданных религиозными организациями в соответствии с законодательством Российской Федерации об образовании.

Органы государственной власти при рассмотрении вопросов, затрагивающих деятельность РПЦ в обществе, учитывают территориальную сферу деятельности религиозной организации и предоставляют ей возможность участия в рассмотрении указанных вопросов.

Согласно ст. 22 Закона № 125-ФЗ РПЦ вправе использовать для своих нужд земельные участки, здания и имущество, предоставляемые им государственными, муниципальными, общественными и иными организациями и гражданами, в соответствии с законодательством Российской Федерации. Передача в установленном порядке в пользование религиозным организациям культовых зданий и сооружений с относящимися к ним земельными участками и иного имущества религиозного назначения, находящегося в государственной или муниципальной собственности, осуществляется безвозмездно.

Третий вид положений указанного Закона предоставляет право РПЦ проводить религиозные обряды и церемонии в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов по просьбам находящихся в них граждан в помещениях, специально выделяемых администрацией для этих целей.

В учреждениях, исполняющих наказания, проведение религиозных обрядов, церемоний и личных встреч осуществляется с соблюдением требований уголовно-исполнительного законодательства Российской Федерации. Проведение религиозных обрядов и церемоний в помещениях мест содержания под стражей допускается с соблюдением требований уголовно-процессуального законодательства Российской Федерации.

Религиозные обряды и церемонии могут проводиться также в зданиях, строениях религиозного назначения, расположенных на территориях образовательных организаций, в помещениях образовательных организаций, исторически используемых для проведения религиозных обрядов.

Командование воинских частей с учетом требований воинских уставов не препятствует участию военнослужащих в богослужениях, других религиозных обрядах и церемониях.

В иных случаях публичные богослужения, другие религиозные обряды и церемонии (включая молитвенные и религиозные собрания), проводимые в общественных местах в условиях, которые требуют принятия мер, направленных на обеспечение общественного порядка и безопасности как самих участников религиозных обрядов и церемоний, так и других граждан, осуществляются в порядке, установленном для проведения митингов, шествий и демонстраций.

Главной особенностью содержания Конституции и законодательства о религиозных организациях в Российской Федерации является его логика, унаследованная от советской эпохи и основанная на признании универсальности и абсолютности государственного суверенитета и юрисдикции¹. В силу такого понимания роли государства в регулировании всех социальных вопросов и в погоне за внешней практичностью и универсальностью законодательства о религиозных организациях указанные идеи получили особенно яркое выражение именно в законе о религиозных организациях. Универсальность государственной юрисдикции влечет за собой своеобразную индивидуализацию религии, которая в рамках рассматриваемого законодательства трактуется как определенная индивидуальная свобода личности. Религиозные организации в этом контексте выступают сообществами, которые формируются личной потребностью человека, являются репрезентацией не человека даже, а человеческого интереса. Потому они лишены собственной репрезентации и юрисдикции.

В силу своеобразного понимания составителями Конституции Российской Федерации законодательства и о религиозных организациях, и о светском характере российского государства деятельность религиозных организаций находится целиком в юрисдикции государства.

Предметом регулирования выступает личная потребность, удовлетворяемая человеком в различных формах. Эти формы получают юри-

¹ Подробнее см.: *Осавелюк А.М.* О секуляризации и нравственных началах права // Государство, Церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы. материалы IV межвузовской научной конференции, посвященной 400-летию со дня преставления священномученика Ермогена Патриарха Московского и всея России / Материалы X междунар. научно-практич. конфер. / под ред. А.М. Осавелюка. М.: Издат. РГТЭУ, 2012. С. 252–272.

дическое закрепление в виде религиозных организаций и объединений, регистрируемых государством. Например, ст. 5 Закона № 125-ФЗ устанавливает, что воспитание и образование детей осуществляются родителями или лицами, их заменяющими, с учетом права ребенка на свободу совести и свободу вероисповедания. По письменной просьбе родителей или лиц, их заменяющих, и с согласия детей, обучающихся в государственных или муниципальных образовательных организациях, указанные образовательные организации на основании решения коллегиального органа управления образовательной организации по согласованию с учредителями могут предоставлять религиозной организации возможность обучать детей религии вне рамок образовательной программы.

Указанные положения Закона вопреки здравому смыслу и положениям Конституции России «уравнивают» в правах детей и родителей, коль последние без согласия детей не могут решать вопросы их религиозного образования. В то же время ч. 2 ст. 38 Конституции устанавливает, что «забота о детях, их воспитание — равное право и обязанность родителей», ч. 4 ст. 43 Конституции закрепляет, что «основное общее образование обязательно. Родители или лица, их заменяющие, обеспечивают получение детьми основного общего образования». То есть получается, что по Конституции родители вправе **самостоятельно** заботиться о своих детях, заниматься их воспитанием, обязаны обеспечить получение детьми основного общего образования (грубо говоря, чтобы они научились читать, писать и считать). Но в вопросах получения их детьми самого важного — мировоззренческого, т.е. религиозного, образования родители уже должны получить согласие детей, которые в отличие от родителей не имеют ни жизненного опыта, ни других качеств, свидетельствующих о самостоятельности. Кроме того, указанная норма Закона противоречит и ст. 60 Конституции: «Гражданин Российской Федерации может самостоятельно осуществлять в полном объеме свои права и обязанности с 18 лет». Следовательно, по Закону (вопреки Конституции) родители (а ими, как правило, могут быть лица, достигшие 18 лет!) в вопросах свободы вероисповедания и религиозного образования своих детей должны учитывать мнение и иметь согласие последних (т.е. они не обладают дееспособностью в полном объеме?), а дети вправе участвовать в решении вопросов, превышающих уровень их сознания.

Если исходить из того, что семья — это основная и первичная ячейка общества, и если «забота о детях, их воспитание — равное право и обязанность родителей» (ч. 2 ст. 38 Конституции РФ), то именно в вопросах вероисповедания и религиозного образования основную роль должны играть родители. Именно так можно обеспечить мир и согласие в семье, обществе и государстве. Если же вместо этого в ст. 28 Конституции и других аналогичных статьях законодательства будет сохраняться термин «каждый», в России будет сохраняться социальная напряженность и отсутствие преемственности поколений.

Во многих современных светских конституциях приоритет в вопросах выбора веры и религиозного образования отдается родителям. Например, в ч. 5 ст. 26 Конституции Литвы установлено, что «родители и опекуны свободно заботятся о религиозном и нравственном воспитании детей и подопечных согласно собственным убеждениям». Аналогичное положение закреплено в ч. 3 и 4 ст. 31 Конституции Молдовы: «В отношениях между религиозными культами запрещаются любые проявления вражды. Религиозные культы самостоятельны, отделены от государства и пользуются его поддержкой, в частности, в облегчении религиозного присутствия в армии, больницах, тюрьмах и приютах». Статья 35 Конституции устанавливает также, что государство обеспечивает в соответствии с законом свободу религиозного образования. Государственное образование носит светский характер. Преимущественное право выбирать сферу обучения детей принадлежит родителям.

Подобный подход к закреплению прав и свобод человека и гражданина позволяет не только обеспечить преемственность поколений, нравственно-религиозно-правовую связь между детьми и родителями, но и сплотить их. Он способствует укреплению гражданского общества и налаживанию внутри него отношений между ним и государством. Кроме того, воспитывает морально-нравственную обязанность человека по отношению к другим людям, обществу и государству. Делает эту обязанность не правовым принуждением, а внутренней потребностью каждого индивида, повышает взаимную ответственность человека и общества. Тем более что индивид, являясь одновременно членом различных общественных объединений, строящих свою деятельность во многом на нравственных нормах, получает от них помощь в разрешении трудных вопросов.

В конечном итоге это положительно сказывается на правовом положении церкви и способствует развитию гармонии ее отношений с государством и его органами.

Можно эту же мысль выразить словами «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви»: «В современном мире государство обычно является светским и не связывает себя какими-либо религиозными обязательствами. Его сотрудничество с Церковью ограничено рядом областей и основано на взаимном невмешательстве в дела друг друга...

Нельзя понимать принцип светскости государства как означающий радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни народа, отстранение религиозных объединений от участия в решении общественно значимых задач, лишение их права давать оценку действиям властей. Этот принцип предполагает лишь известное разделение сфер компетенции Церкви и власти, невмешательство их во внутренние дела друг друга¹.

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Приняты Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви. С. 6, 7. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/>.

3.2. Основные положения Конституции Российской Федерации о свободе совести и о свободе вероисповедания

В Конституции России 1993 г. имеется несколько положений, посвященных вопросам религии и праву на свободу вероисповедания. Важнейшими из них, помимо ст. 14, провозгласившей, что Российская Федерация является светским государством, является ст. 28, установившая, что каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними, которые непосредственно касаются свободы совести и свободы вероисповедания.

Косвенное отношение к регулированию указанных вопросов имеют положения ч. 2 ст. 38 и ч. 4 ст. 43 Конституции России, установившие, что забота о детях, их воспитание — равное право и обязанность родителей и что родители или лица, их заменяющие, обеспечивают получение детьми основного общего образования, имеющими косвенное отношение к регулированию права на свободу совести и свободу вероисповедания (ст. 38 и 43 Конституции РФ).

В предыдущем параграфе мы уже отмечали, что формулировки российской Конституции, касающиеся вопросов религии, являются не самыми идеальными. Этот недостаток в полной мере касается и закрепления права на свободу совести и свободу вероисповедания. Например, положения ст. 28 Конституции России, которая своей гарантией свободы совести и свободы вероисповедания, включая право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, «уравнивает» религию и атеизм, веру в Бога и веру в «букашку».

То есть при более внимательном непредвзятом осмыслении предлагаемой системы организации общества нельзя не обратить внимания на некоторые абсурдные черты сложившейся доктрины светского государства¹. Например, идеи многих государственных чиновников и некоторых светских ученых о том, что «отделение Церкви от государства означает полное отсутствие религиозного фактора в общественной

¹ Подробнее см.: *Осавелюк А.М.* Светское государство и Церковь // VIII Румянцевские чтения. Государство, Церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы: материалы научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения патриарха Пимена / под ред. А.М. Осавелюка. М.: РГТЭУ, 2010. С. 147–157; *Он же.* Светское государство и церковное право // Государство, Церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы. материалы VI Международной научной конференции, посвященной 700-летию со дня рождения Преподобного Сергия Радонежского / Материалы научной конференции / под ред. С.Н. Бабурина, А.М. Осавелюка. М.: Книжный мир, Европейский институт JUSTO, 2015. С. 188–205.

жизни и любых упоминаний о религии в публичном пространстве». И это в стране, где число верующих увеличивается (71,1% опрошенных назвали себя православными, 4,2% — мусульманами, 0,6% — буддистами, 0,4% — католиками, 18,5% — атеистами)¹.

Тем более что Конституция России в ст. 28 допускает не только пассивное верование, но и активное распространение самых разных религиозных убеждений. Конечно, общий запрет, касающийся «общественной нравственности» и т.п., действует и в отношении сектантов, и представителей явно чуждых духовным традициям государства религий. Но в условиях законодательной толерантности необходимо еще суметь доказать в судебном порядке, что деятельность сект носит общественно вредный характер и причиняет духовный вред.

Кроме того, при подобной трактовке свободы вероисповедания реальный факт доминирования национальной культуры вступает в противоречие с фантастическим требованием законодателя уравнивать все вероисповедания. В результате, чтобы не прослыть антидемократическим, государство вольно или невольно дает известные поправки представителям иных, более малочисленных вероисповеданий и сект, в том числе и руководимых из-за рубежа.

В подобных условиях русская духовная культура, основанная на православии как традиционном вероисповедании, изначально ставится в несправедливые условия. Нередко ей приходится оправдываться в самом факте своего существования. А любой духовный «пришелец» уже тем самым, что он по закону должен получить равные права с православием, имеет негласную поддержку со стороны официальной идеологии и закона.

Содержание ст. 28 Конституции Российской Федерации своей чрезвычайно широкой трактовкой права на свободу вероисповедания нарушает обязательства России по охране семьи и социального мира, закрепленные ст. 10 Международного пакта об экономических, социальных и культурных правах человека: «Участвующие в настоящем Пакте государства признают, что:

1. Семье, являющейся естественной и основной ячейкой общества, должны предоставляться по возможности самая широкая охрана и помощь, в особенности при ее образовании и пока на ее ответственности лежит забота о несамостоятельных детях и их воспитании»².

Вместе с тем наблюдается и некоторая «странность», выражающаяся в том, что иностранный гражданин на территории Россий-

¹ См.: Национальные традиции в торговле, экономике, политике и культуре (V направление «Церковь и общество») / Материалы Международной научно-практической конференции. М.: Изд-во РГТЭУ, 2008. С. 26.

² Международное право: Сборник документов: учеб. пособие / сост. Н.Т. Блатова, Г.М. Мелков. М.: РИОР, 2009. С. 73—103.

ской Федерации получает по Федеральному закону от 25 июля 2002 г. № 115-ФЗ (с изменениями от 29 июля 2017 г.) «О правовом положении иностранных граждан в Российской Федерации»¹ национальный режим, который всегда ставит его «ниже» в правовом статусе по сравнению с гражданином России, а духовный «пришелец» по Конституции и по Федеральному закону № 125-ФЗ получает равный правовой статус с православным священником. То есть национальная духовная сфера, как справедливо отмечает М. Гончаренко, принижается по сравнению с «общечеловеческими» ценностями² и с иностранной духовной же сферой.

Вопреки положению, официально установленному российским законодателем, принципиально иной подход к светскому государству предложен «Основами учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»: «Во взаимоотношениях между Церковью и государством должно учитываться различие их природ. Церковь основана непосредственно Самим Богом — Господом нашим Иисусом Христом; богоустановленность же государственной власти являет себя в историческом процессе опосредованно. Целью Церкви является вечное спасение людей, цель государства заключается в их земном благополучии... Церковь призвана принимать участие в устройении человеческой жизни во всех областях, где это возможно, и объединять соответствующие усилия с представителями светской власти. Условиями церковно-государственного взаимодействия должны являться соответствие церковного участия в государственных трудах природе и призванию Церкви, отсутствие государственного диктата в общественной деятельности Церкви, невовлеченность Церкви в те сферы деятельности государства, где ее труды невозможны вследствие канонических и иных причин»³. То есть не вытеснять религию из государственной и общественной жизни, не помещать ее на второй план по сравнению с иностранными «исповедниками», а разумно сотрудничать, взаимно помогать друг другу.

Приведенные в предыдущем абзаце положения не придуманы сегодня, они являются каноническими формулами, по которым духовная жизнь в Отечестве развивалась на всем ее историческом протяжении. Причем такое понимание традиционно являлось общим и для церкви, и для общества в России. Например, выдающийся русский философ и правовед И.А. Ильин выражал эти же положения⁴.

¹ СЗ РФ. 2002. № 30. Ст. 3032.

² Подробнее см.: *Гончаренко М.* Может ли Россия стать светским государством? // Альманах «Имперское возрождение». М., 2007. Вып. 1.

³ «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека» от 2 июля 2008 г. (разд. III, пп. 3, 8) // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616>.

⁴ См.: *Ильин И.А.* Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. М., 1993.

Продолжая разговор о взаимодействии церкви и государства, следует обратить внимание на еще один важный момент. В каноническом христианском понимании церковь как богочеловеческий организм не может быть помещена в какой бы то ни было государственный «штат», полностью интегрирована в рамки только одного (любого, даже христианского государства, т.е. государства, в котором христианская религия признана государственной). Попытки сделать это со стороны государственной власти, в том числе в истории нашего Отечества, (синодальный и советский периоды), обвинения церкви в стремлении захватить государство, присвоить его полномочия свидетельствуют только о непонимании самих оснований традиционного православного христианского мировоззрения.

Можно сказать, что на примере положений ст. 14 и 28 Конституции России подтверждается справедливость замечания Л. Тихомирова о том, что в подобном светском государстве «власть выводится из связи с определенным исповеданием, то есть из-под влияния религиозного исповедания на свою религиозную политику, оно становится общим судьей всех исповеданий и подчиняет себе религию. Все отношения между различными исповеданиями и права всех их государство, поставленное вне их, должно, очевидно, решать, руководясь исключительно своим собственным соображением о справедливости и общественной и государственной пользе. При этом оно, очевидно, имеет полное право и возможность репрессии во всех случаях, когда, по его мнению, интересы исповедания противоречат интересам гражданским и политическим. Таким образом, получается положение, в котором государство может влиять на исповедания, со стороны же их влияния не **может** и не должно испытывать. Такое государство уже не может руководствоваться в отношении исповеданий какими-либо религиозными соображениями, ибо ни одно из исповеданий не составляет для него законного авторитета, тогда как мнения финансистов, экономистов, медиков, администраторов, полководцев и т.д. составляют его законную консультацию, так что во всех сферах устройства народной жизни государство будет руководиться соображениями, почерпнутыми именно из этих источников.

При таком порядке религиозной свободы не может быть ни для кого. Может быть, да и то очень сомнительно, равноправность исповеданий. Но свобода и равноправность нисколько не тождественны. Равноправность может состоять и в общей бесправности. Государство на основании культурных и медицинских соображений может принять меры против обрезания, воспретить посты, во избежание беспорядка или на основании санитарных соображений может воспретить богомолье к святым местам или к чтимым реликвиям, на основании требований военных может воспретить все виды монашества у христиан, буддистов, магометан. Само богослужение может быть найдено вредной

гипнотизацией народа не только в публичной, но и в личной молитве. Вообще нет пределов запретительным мерам государства в отношении религий, если оно поставлено вне их, общим их судьей»¹.

Кроме того, положения ст. 28 Конституции, согласно которым «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними», содержат перманентный скрытый конфликт и ведут к нестабильности в семье, обществе и государстве. Поскольку дети имеют конституционное право исповедовать одну религию (или быть атеистами), а родители — быть атеистами (или исповедовать определенную религию). Кроме того, получается, что иностранные граждане в религиозных объединениях получают такой же правовой статус, как и российские².

Вместе с тем конституции многих других светских государств содержат более взвешенные формулировки свободы вероисповедания. Да и в самой Конституции Российской Федерации также можно найти положения, содержащие более взвешенный подход, обеспечивающий социальный мир в семье и преемственность поколений. Правда, формулировки эти касаются других прав человека, а не права на свободу вероисповедания. К слову, содержание ч. 4 ст. 43 Конституции, в соответствии с которым не «каждый» (как в ст. 28 Конституции), а «родители или лица, их заменяющие, обеспечивают получение детьми основного общего образования», способны решить указанную проблему.

В ст. 5, 13, 16 Конституции Греции хотя и закреплено, что каждый может свободно развивать свою личность и участвовать в социальной, экономической и политической жизни страны, но если только он не препятствует правам других, не нарушает Конституцию или нравственные нормы», «отправление культовых обрядов, оскорбляющих общественный порядок или нравственные нормы, не допускается. Прозелинизм запрещается»; «образование является важнейшей задачей государства и имеет целью моральное, духовное, профессиональное и физическое воспитание греков, развитие их национального и религиозно-го сознания и формирование их как свободных и ответственных граждан»³ (выделено нами. — А. О.).

¹ Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. С. 146.

² Подробнее см.: Осаветюк А.М. Регулирование правового статуса человека современным конституционным правом // Актуальные проблемы современного российского государственного управления: сб. научных трудов. 2009. Вып. 2 / под общ. ред. С.Н. Бабурина. М.: Изд. РГТЭУ, 2009. С. 310–322.

³ Конституции зарубежных государств: учебное пособие / сост. проф. В.В. Маклаков. 3-е изд., исправ. и доп. М.: Издательство БЕК, 2006.

Статьи 48 и 53 Конституции Польши устанавливают, что каждому обеспечивается свобода совести и религии. Свобода религии включает свободу исповедания или принятия религии по собственному выбору, а также проявления индивидуально или совместно с другими людьми, публично или частным образом своей религии путем отправления культа, молитвы, участия в обрядах, исполнения религиозных правил и обучения. Свобода религии включает также владение храмами и другими культовыми местами в зависимости от потребностей верующих, равно как и право людей пользоваться религиозной помощью там, где они находятся.

Родители имеют право обеспечивать детям нравственное и религиозное воспитание и обучение согласно своим убеждениям (выделено нами. — А.О.)¹. Религия Церкви или иного вероисповедного союза, имеющего урегулированное правовое положение, может быть предметом обучения в школе, причем без нарушения свободы совести и религии других лиц. Свобода проявления религии может быть ограничена только законом и только в случае, когда это необходимо для охраны безопасности государства, общественного порядка, здоровья, нравственности или свобод и прав других лиц.

Подобный подход к закреплению прав и свобод человека и гражданина позволяет не только обеспечить преемственность поколений, нравственно-религиозно-правовую связь между детьми и родителями, но и сплотить их. Способствует укреплению гражданского общества и налаживанию отношений внутри гражданского общества, между ним и государством.

Кроме того, этот подход воспитывает морально-нравственную обязанность человека по отношению к другим людям, обществу и государству. Делает эту обязанность не столько правовым принуждением, сколько внутренней потребностью каждого индивида, повышает взаимную ответственность человека и общества. Тем более что индивид, как правило, является одновременно членом различных

¹ Как эта конституционная норма близка по духу и букве словам Патриарха Московского Кирилла, высказанным им на XX Международных Рождественских образовательных чтениях: «Крайне важно закрепить в национальном законодательстве приоритетное право родителей воспитывать и давать образование своим детям в соответствии с собственными религиозными и мировоззренческими убеждениями, что находится в полном соответствии со всеми международно принятыми актами в сфере образования, в том числе европейскими». См.: Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на XX Международных Рождественских образовательных чтениях // URL: <http://www.patriarchia.ru/> [Патриарх: Приветствия и обращения]. И как она расходится с положениями ст. 28 Конституции РФ, установившими гарантию каждому свободы совести, свободы вероисповедания, а не право родителей обеспечивать детям нравственное и религиозное воспитание и обучение согласно своим убеждениям, как в Конституции Польши.

общественных объединений, строящих свою деятельность во многом на нравственных нормах. Тем самым он не только получает от них помощь в разрешении трудных правовых и нравственных вопросов, но и своим членством в них как бы соединяет, сближает между собой эти объединения.

Для того чтобы в какой-то степени восстановить связь с отечественными духовными традициями и заложить правовые основы социального мира в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания, необходимо изменить содержание ст. 28 Конституции Российской Федерации — как минимум, отделить грешное от праведного. То есть содержание ст. 28 Конституции необходимо либо разделить на две части, либо поместить в двух отдельных статьях. В первой части ст. 28 закрепить гарантию каждому свободу совести, свободу вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные убеждения и действовать в соответствии с ними. Во второй части указанной статьи (или в отдельной статье) гарантировать каждому свободу не исповедовать никакой религии и действовать в соответствии с ней.

Кроме того, ради сохранения социального мира и справедливости в новой редакции ч. 1 ст. 28 Конституции должна быть норма о том, что «родители имеют право обеспечивать детям нравственное и религиозное воспитание и обучение согласно своим убеждениям. Свобода вероисповедования не должна препятствовать правам других, не нарушать Конституцию или нравственные нормы; отправление культовых обрядов, оскорбляющих общественный порядок или нравственные нормы, не допускается».

Подобный подход к свободе вероисповедания, имеющий целью не только удовлетворить потребность конкретного человека, но и сохранить мир в семье, в обществе, государстве, сложился в незапамятные времена. Сложился как дар свободы выбора человеком, прежде всего в возможности выбирать мировоззренческие ориентиры своей жизни. Как пишет святитель Ириней Лионский (ок. 130—202), *«Бог сотворил его (человека) свободным, имеющим свою власть <...> добровольно исполнять волю Божию, а не по принуждению от Бога»* («Против ересей», гл. XXXVI, 1,4).

Принцип свободы совести находится в гармонии с волей Божией, если защищает человека от произвола по отношению к его внутреннему миру, от навязывания ему силой тех или иных убеждений. Недаром в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» признается необходимость *«сохранить для человека некую автономную сферу, где его совесть остается «самовластным» хозяином, ибо от свободного волеизъявления в конечном счете зависят спасение или гибель, путь ко Христу или путь от Христа»* (ОСК, IV, 6). В условиях

светского государства провозглашенная и утвержденная законом свобода совести позволяет церкви сохранить свою самобытность и независимость от людей иных убеждений, дает юридическое основание как для неприкосновенности ее внутренней жизни, так и для публичного свидетельства об Истине. Вместе с тем *«утверждение юридического принципа свободы совести свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей»* (ОСК, III, 6).

Подчас свобода совести трактуется как требование религиозной нейтральности или индифферентности государства и общества. Некоторые идеологические интерпретации религиозной свободы настаивают на признании относительными или «равно истинными» всех вероисповеданий. Это неприемлемо для церкви, которая, уважая свободу выбора, призвана свидетельствовать о хранимой ею Истине и обличать заблуждения (см.: 1 Тим. 3, 15).

Общество имеет право свободно определять содержание и объем взаимодействия государства с разными религиозными общинами в зависимости от их численности, традиционности для страны или региона, вклада в историю и культуру, от гражданской позиции. При этом должно сохраняться равенство граждан перед законом вне зависимости от их отношения к религии. Принцип свободы совести не является препятствием для партнерских отношений церкви и государства в социальной, благотворительной, образовательной и другой общественно значимой деятельности.

Нельзя со ссылкой на свободу совести, извращая саму суть этого принципа, устанавливать всецелый контроль за жизнью и убеждениями человека, разрушать личную, семейную и общественную нравственность, оскорблять религиозные чувства, посягать на святыни, наносить ущерб духовно-культурной самобытности народа.

3.3. Положения международных пактов о правах человека и других международных договоров о религии и о церкви

В Конституции Российской Федерации имеется несколько статей, имеющих некоторое отношение к международному регулированию права на свободу вероисповедания и свободу совести. Одна из них, ч. 4 ст. 15, имеет генеральное содержание. Поскольку она устанавливает, что «общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры Российской Федерации являются составной частью ее правовой системы. Если международным договором Российской Федерации установлены иные правила, чем предусмотренные законом, то применяются правила международного договора».

Статья 17 Конституции имеет непосредственное отношение к регулированию в указанной сфере. Она провозглашает, что в Российской

Федерации признаются и гарантируются права и свободы человека и гражданина согласно общепризнанным принципам и нормам международного права и в соответствии с ее положениями.

Тем самым она, с одной стороны, значительно обогащает национальное право России в области свободы вероисповедания посредством допущения действия на ее территории международных договоров. С другой стороны, формулой «в соответствии с Конституцией» она позволяет сохранять верховенство Основного Закона на территории государства, сложившиеся национальные традиции и регулирование в указанной сфере.

В соответствии с указанными положениями Конституции на территории Российской Федерации действуют соответствующие нормы Всеобщей декларации прав человека 1948 г., Международного пакта о гражданских и политических правах 1966 г., Международного пакта об экономических, социальных и культурных правах 1966 г., вступившие в силу в 1976 г.; Конвенции о политических правах женщин 1953 г., Конвенции о ликвидации всех форм дискриминации в отношении женщин 1979 г., Конвенции о правах ребенка 1989 г. и другие.

Права на свободу вероисповедания и свободу совести, содержащиеся в указанных и других международных договорах, которые подписаны и ратифицированы Российской Федерацией, существенно дополняют конституционные права на свободу вероисповедания и свободу совести.

Например, ст. 13 Международного пакта об экономических, социальных и культурных правах 1966 г. устанавливает, что участвующие в настоящем пакте государства признают право каждого человека на образование. Они соглашаются, что образование должно быть направлено на полное развитие человеческой личности и создание ее достоинства и должно укреплять уважение к правам человека и основным свободам. Они далее соглашаются в том, что образование должно дать возможность всем быть полезными участниками свободного общества, *способствовать взаимопониманию, терпимости и дружбе между всеми нациями и всеми расовыми, этническими и религиозными группами и* (выделено нами. — А.О.) содействовать работе Организации Объединенных Наций по поддержанию мира. Обязуются *уважать свободу родителей и в соответствующих случаях законных опекунов, выбирать для своих детей не только учрежденные государственными властями школы, но и другие школы, отвечающие тому минимуму требований для образования, который может быть установлен или утвержден государством, и обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями* (выделено нами. — А.О.). Никакая часть настоящей статьи не должна толковаться в смысле умаления свободы отдельных лиц и учреждений создавать учебные заведения и руководить ими при неизменном условии со-

блюдения принципов, изложенных в настоящей статье, и требования, чтобы образование, даваемое в таких заведениях, отвечало тому минимуму требований, который может быть установлен государством.

В дополнение к этому ст. 18 Международного пакта о гражданских и политических правах 1966 г. провозглашает, что каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии. Это право включает свободу иметь или принимать религию или убеждения по своему выбору и свободу исповедовать свою религию и убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком, в отправлении культа, выполнении религиозных и ритуальных обрядов и учении. Никто не должен подвергаться принуждению, умаляющему его свободу иметь или принимать религию или убеждения по своему выбору. Свобода исповедовать религию или убеждения подлежит лишь ограничениям, установленным законом и необходимым для охраны общественной безопасности, порядка, здоровья и морали, равно как и основных прав и свобод других лиц. Участвующие в настоящем пакте государства *обязуются уважать свободу родителей и в соответствующих случаях законных опекунов, обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями* (выделено нами. — А.О.).

Во-первых, как следует из указанных статей обоих пактов, интересы международного сообщества (включая и Россию как участника указанных пактов) в вопросах обеспечения права на свободу вероисповедания и свободу совести в первую должны быть проникнуты интересами семьи и охраны общественной безопасности, порядка, здоровья и морали, равно как и основных прав и свобод других лиц.

Во-вторых, государства-участники обязались на первое место ставить свободу родителей и в соответствующих случаях законных опекунов, обеспечивать религиозное и нравственное воспитание своих детей в соответствии со своими собственными убеждениями, а не гарантировать каждому (включая и несовершеннолетних детей) одинаковое право на свободу вероисповедания и свободу совести.

В-третьих, право на свободу совести и религии в соответствии с пактами «включает свободу иметь или принимать религию или убеждения по своему выбору и свободу исповедовать свою религию и убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком, в отправлении культа, выполнении религиозных и ритуальных обрядов и учении». То есть религия и атеизм, в отличие от положений ст. 28 Конституции России, не смешиваются и не ставятся международным сообществом на одну чашу весов.

Кроме того, в целях обеспечения социальной стабильности и мира ст. 20 и 24 Международного пакта о гражданских и политических правах устанавливает, что всякое выступление в пользу национальной, расовой или религиозной ненависти, представляющее собой подстре-

кательство к дискриминации, вражде или насилию, должно быть за-
прещено законом.

Каждый ребенок без всякой дискриминации по признаку расы, цвета кожи, пола, языка, религии, национального или социального происхождения, имущественного положения или рождения имеет право на такие меры защиты, которые требуются в его положении как малолетнего со стороны его семьи, общества и государства.

Помимо существенного дополнения конституционного права на свободу вероисповедания и свободу совести международные договоры, которые подписаны и ратифицированы Российской Федерацией, породили определенные противоречия и проблемы.

Прежде всего, не очень удачная формулировка ч. 4 ст. 15 Конституции вызвала острую дискуссию в науке и привела к вынесению нескольких решений Конституционного Суда Российской Федерации по этому вопросу¹.

В результате дискуссий специалисты пришли к выводу, что положения указанной нормы Конституции Российской Федерации не так однозначны, как они сформулированы в ее ч. 4 ст. 15. Условно позиции авторов по вопросу применения в Российской Федерации положений международных договоров (по степени их единодушия) можно разделить на три группы. Первая группа авторов единодушно отмечает верховенство Конституции над положениями международных договоров, заключенных Россией².

В отношении юридической силы международных договоров и российских законов и применения в России положений международных договоров позиции авторов разделились. Большинство авторов считает, что положения международных договоров не имеют общего приоритета перед федеральными законами и речь может идти только об определенном приоритете применения. В частности, И.И. Лукашук отмечает, что «нормы международного права обладают в отношении законов не общим приоритетом, а приоритетом применения. Общим приоритетом обладают нормы Конституции (ч. 1 ст. 15). Противоречащие им нормы закона лишаются юридической силы. Приоритет применения означает исключение для определенного случая либо приостановку действия нормы закона на время действия договора. Даже

¹ См., например: Комментарий к Конституции Российской Федерации / под ред. В.Д. Зорькина. 2-е изд. перераб. и доп. М.: Норма; ИНФРА-М, 2011. С. 159; *Осавелюк А.М.* Являются ли международные договоры источниками конституционного права России? // Международное право и международные организации. 2014. № 3. С. 444–450; Постановление Конституционного Суда Российской Федерации от 2 февраля 1999 г. № 3-П; Постановление КС РФ № 2-П от 5 февраля 2007 г.; Определение Конституционного Суда Российской Федерации от 19 ноября 2009 г. № 1344-О-Р.

² Там же.

в том случае, когда норма делает неприменимым противоречащий ей закон, последний не отменяется. Для его отмены требуется акт соответствующего органа государства»¹.

Сам термин «закон» в данном случае требует расширительного толкования. Это может быть и федеральный закон, и федеральный конституционный закон, и закон субъекта Федерации, принятый по вопросам, предусмотренным ст. 73 Конституции России. Это может быть и нормативный правовой акт органов исполнительной власти. Если международный договор обладает преимуществом перед законом, то тем более он обладает преимуществом перед иными нормативными правовыми актами. Но нельзя также однозначно сказать относительно приоритета норм международного договора перед положениями федеральных конституционных законов и законов субъектов Федерации, принятых по вопросам, предусмотренным ст. 73 Конституции.

Не говоря о том, что сами международные договоры также могут иметь разную юридическую силу исходя из вида договора: межгосударственный, межправительственный, межведомственный и др. Следовательно, вопрос о противоречиях между положениями международного договора и положениями закона должен решаться в каждом конкретном случае индивидуально исходя из вида международного договора и вида закона².

Хотя, например, М.В. Баглай однозначно считает, что «в иерархии источников права ратифицированный международный договор стоит выше, чем закон, поскольку нормы последнего не могут противоречить нормам такого международного договора»³.

Подобное утверждение не бесспорно. Поскольку если согласиться с ним, то тут же возникает вопрос: почему, например, юридическая сила федерального закона о ратификации выше юридической силы

¹ Лукашук И.И. Конституция России и международное право // *Общепризнанные принципы и нормы международного права, международные договоры в практике конституционного правосудия: материалы Всероссийского совещания* (Москва, 24 декабря 2002 г.) / под ред. М.А. Митюкова, С.В. Кабышева, В.К. Бобровой и А.И. Сычевой. М.: Междунар. отношения, 2004. С. 44; *Капустин А.Я.* Решения международных судов и российское право // Там же. С. 305, 306.

² См.: *Осавелюк А.М.* Конституционный Суд и некоторые аспекты применения в России международных договоров. Материалы VII Междунар. научно-практич. конференции «Судебная реформа в России: прошлое, настоящее, будущее (Кутафинские чтения)». Секция конституционного и муниципального права / под ред. В.В. Комаровой, Г.Д. Садовниковой, С.С. Заикина. М.: Изд. центр Университета им. О.Е. Кутафина (МГЮА), 2015. С. 51–59.

³ *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации: учебник. 10-е изд., перераб. и доп. М.: Норма; ИНФРА-М, 2013. С. 36.

другого федерального закона, коль скоро оба они являются федеральными законами?

О невозможности однозначного доминирования норм международных договоров над положениями Конституции Российской Федерации свидетельствует не только то, что, например, так называемые международные стандарты прав человека являются не обобщением мирового опыта в указанной сфере, а «навязанным» мировому сообществу опытом одного региона (так называемый европоцентризм)¹, но и отсутствие единства взглядов на стандарты прав человека в самой Европе².

Третья группа авторов единодушна в том, что применение на территории России некоторых видов международных договоров абсолютно соответствует Конституции России. Одним из таких видов являются договоры, временно применяемые на территории России до их ратификации. Причем применение международных договоров до их вступления в силу не является каким-то исключительно российским явлением.

Например, в Великобритании, Австралии, Канаде, Дании, Швеции, временное, до вступления в силу, применение международного договора возможно, если договор не нуждается в инкорпорации путем принятия закона или необходимое законодательство уже принято. Если же для реализации временно применяемого договора требуется внесение изменений во внутригосударственное право, то временному применению должно предшествовать принятие мер законодательного характера.

В России п. 1 ст. 23 Федерального закона от 15 июля 1995 г. № 101-ФЗ «О международных договорах Российской Федерации»³ установлено, что международный договор или часть договора до его вступления в силу могут применяться Российской Федерацией временно, если это предусмотрено в договоре или если об этом была достигнута договоренность со сторонами, подписавшими договор. Поэтому до 2012 г. многие авторы научных публикаций были абсолютно уверены, что временное применение на территории России международных договоров до их ратификации соответствует Конституции Российской Федерации.

¹ О критике европоцентризма в этой сфере см., например: См.: International Aspects of the Arab Human Rights Movement. Harvard, 2000. P. 17–32; Kennedy D. The International Human Rights Movement: Part of the Problem? // Harvard Human Rights Journal. 2002. Vol. 15. P. 104–116.

² См.: Капустин А.Я. Решения международных судов и российское право // Общепризнанные принципы и нормы международного права, международные договоры в практике конституционного правосудия: материалы Всероссийского совещания. С. 304–306.

³ СЗ РФ. 1995. № 29. Ст. 2757.

Однако 27 марта 2012 г. Конституционный Суд Российской Федерации постановлением № 8-П «По делу о проверке конституционности пункта 1 статьи 23 Федерального закона “О международных договорах Российской Федерации” в связи с жалобой гражданина И.Д. Ушакова»¹ внес некоторые коррективы в указанную уверенность, установив в п. 2 мотивировочной части постановления № 8-П, что стремление государства любой ценой соблюсти обязательства в отношениях с другими государствами не должно приводить к нарушению прав и свобод человека и гражданина. Тем самым он в очередной раз подчеркнул, что человек, его права и свободы являются высшей ценностью, а их признание, соблюдение и защита на основе равенства всех перед законом и судом — обязанностью государства, на которое возложена охрана достоинства личности (ч. 1 ст. 1, ст. 2, ч. 1 ст. 19, ч. 1 ст. 21 Конституции России, преамбулы Конвенции о защите прав человека и основных свобод, заключенной в г. Риме 4 ноября 1950 г.), Международного пакта от 16 декабря 1966 г. «О гражданских и политических правах» и Конвенции СНГ о правах и основных свободах человека (заключена в г. Минске 26 мая 1995 г.). Права и свободы человека и гражданина определяют смысл, содержание и применение законов, деятельность законодательной и исполнительной власти, местного самоуправления и обеспечиваются правосудием (ст. 18 Конституции). Этот конституционный принцип не допускает нарушения прав человека ни при каких обстоятельствах, даже если оно вызвано соблюдением положений заключенных международных договоров.

Он указал также, что в рассматриваемой ситуации для примирения, казалось бы, взаимоисключающих правовых принципов необходимо обратиться к принципу правовой определенности², который позволяет гарантированно доводить до граждан устанавливаемые государством правовые нормы. Конституционный Суд Российской Федерации в п. 2 мотивировочной части постановления № 8-П отметил, что только при соблюдении этого принципа на лиц, подпадающих под действие официально опубликованных норм права, распространяется общеправовая презумпция, в силу которой незнание закона не освобождает от ответственности за его нарушение.

В связи с этим федеральному законодателю было указано на необходимость в трехмесячный срок разработать и утвердить порядок официального опубликования временно применяемых международных договоров Российской Федерации, которыми затрагиваются пра-

¹ СЗ РФ. 2012. № 15. Ст. 1810.

² См., например: Постановление от 25 апреля 1995 г. № 3-П, от 15 июля 1999 г. № 11-П, от 24 мая 2001 г. № 8-П, от 13 декабря 2001 г. № 16-П, от 29 января 2004 г. № 2-П, от 14 ноября 2005 г. № 10-П, от 21 января 2010 г. № 1-П, от 20 апреля 2010 г. № 9-П, от 20 июля 2011 г. № 20-П.

ва, свободы и обязанности человека и гражданина и устанавливаются иные правила, чем предусмотренные законом (п. 3 резолютивной части постановления № 8-П).

Конституционный Суд Российской Федерации в п. 4.1 мотивировочной части постановления № 8-П также отметил, что российские государственные органы и должностные лица придают положениям временно применяемого международного договора, который не был официально опубликован, столь же высокое значение, как и иным нормам международного права, что выражается, в частности, в установлении приоритета в их применении перед положениями федеральных законов. По мнению Конституционного Суда, такая практика применения рассматриваемой нормы не соответствует основным началам российского права.

Кроме того, формулировка ч. 4 ст. 15 Конституции России о том, что «нормы международного права и международные договоры Российской Федерации являются составной частью ее правовой системы» породила еще ряд проблем:

- 1) действуют ли международные договоры Российской Федерации на ее территории непосредственно;
- 2) как разрешать противоречия между положениями международного договора и положениями закона, о которых речь идет во втором предложении ч. 4. ст. 15 Конституции;
- 3) какова вообще юридическая сила у международного договора в национальном праве России.

Непосредственное действие международных договоров Российской Федерации на ее территории. Основанием для придания международным договорам Российской Федерации юридической силы является «генеральная отсылка» ч. 4 ст. 15 Конституции, согласно которой «общепризнанные принципы и нормы международного права и международные договоры Российской Федерации являются составной частью ее правовой системы. Если международным договором Российской Федерации установлены иные правила, чем предусмотренные законом, то применяются правила международного договора».

Указанные положения ч. 4 ст. 15 Конституции Российской Федерации были конкретизированы Федеральным законом Российской Федерации «О международных договорах Российской Федерации» (от 25 декабря 2012 г.)¹. Согласно ч. 3 ст. 5 указанного Федерального закона положения официально опубликованных международных договоров Российской Федерации, не требующие издания внутригосударственных актов для применения, действуют в Российской Федерации непосредственно. Для осуществления иных положений

¹ СЗ РФ. 199. № 29. Ст. 2757.

международных договоров Российской Федерации принимаются соответствующие правовые акты.

Следовательно, только некоторая часть международных договоров Российской Федерации, а именно не требующих издания внутренних актов для применения, теоретически могут в определенной степени считаться источниками конституционного права. Все остальные договоры, требующие издания соответствующих нормативных правовых актов органов государственной власти Российской Федерации, вступают в действие на территории Российской Федерации только после издания соответствующего нормативного правового акта, например федерального закона о ратификации определенного международного договора.

Правда, в этом общем правиле могут быть исключения. В частности, М.В. Баглай отмечает, что если предмет договора представляет для государства особый интерес, то договор до момента его ратификации и опубликования может считаться временно действующим, поскольку Конституционный Суд Российской Федерации в постановлении от 27 марта 2012 г. признал временное применение договора, затрагивающего права и свободы граждан, не противоречащим Конституции Российской Федерации, но указал, что такие договоры должны быть опубликованы¹.

Следует иметь в виду еще одно обстоятельство. Об особой роли международных договоров в регулировании конституционно-правовых отношений (в том числе в вопросах свободы вероисповедания и свободы совести) свидетельствуют не только ч. 4 ст. 15 Конституции, но и ч. 2 ст. 15 Конституции Российской Федерации. Последняя установила норму, в соответствии с которой «органы государственной власти, органы местного самоуправления, должностные лица, граждане и их объединения обязаны соблюдать Конституцию Российской Федерации и законы». Все без исключения субъекты, указанные в данной статье Конституции, являются субъектами конституционных правоотношений. Следовательно, если они не обязаны соблюдать международные договоры, потому что они не указаны в ч. 2 ст. 15 Конституции, то они и не действуют непосредственно на территории Российской Федерации. Другими словами, без их ратификации федеральными законами международные договоры непосредственно регулировать конституционно-правовые отношения не могут.

Следовательно, в целях укрепления первичной ячейки общества — семьи и сохранения социального мира в государстве и обществе содержание ст. 28 Конституции Российской Федерации необходимо изменять, предоставляя родителям и лицам, их заменяющим, право определять свободу вероисповедания и религиозного образования своих детей в соответствии с выбором родителей.

¹ См.: Баглай М.В. Конституционное право Российской Федерации: учебник. 10-е изд. перераб. и доп. М.: Норма; ИНФРА-М, 2013. С. 37.

Глава 4

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ДРУГИЕ ХРИСТИАНСКИЕ И НЕХРИСТИАНСКИЕ КОНФЕССИИ

4.1. Взаимоотношения православной церкви с отделившимися от нее религиозными обществами

Церковь, будучи обществом, которое, по мнению богословов, во исполнение воли основателя, должна неустанно трудиться над распространением христианского учения между людьми, предлагает всем находящимся вне ее вступить в ее недра. В связи с этим прот. В. Цыпин подчеркивает, что «в символе мы исповедуем веру в Единую Церковь. Церковь действительно единственна и едина; в исторической реальности, однако, Христианская Церковь предстает разделенной на конфессии. По нашей вере Православная Церковь тождественна исповедуемой в символе Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви»¹.

Но поскольку христианская религия, как отмечает Н.С. Суворов, «имеет дело с внутренним миром человека, и так как нравственную цену пред Богом имеет только то, что возникает из внутреннего настроения человеческой души, то и средства, употребляемые Церковью для выполнения ее задачи, должны направляться именно на внутренний мир человека, создать в ней искреннее и истинное убеждение. Они должны состоять в слове, примере, в увещании, в богослужении, а не в соблазне, обольщении или подкупе обещанием и предоставлением мирских выгод, и не в принудительных каких-либо мерах»².

Отношения церкви с представителями иных христианских вероисповеданий имеют две стороны: социальную (в более узком смысле — бытовую) и вероисповедную. Бытовые отношения, по учению Спасителя, пронизаны чувствами братской любви, взаимопомо-

¹ Цыпин В.А., прот. Церковное право. С. 281.

² Суворов Н.С. Указ. соч. С. 325.

щи и милосердия: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, так и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13:34–35).

Вероисповедные же отношения, наоборот, по учению церкви носят более сложный и дифференцированный характер, который, с одной стороны, также должен покоиться на началах братской любви, а с другой — преследовать цель сохранения чистоты веры и единства церкви. На усиление дифференциации отношений оказывает влияние тот факт, что в настоящее время в мире реально существует множество различных христианских церквей и вероисповедных обществ. В связи с этим церковь не может быть принуждаема какой-либо властью к предложению духовных благ лицам, не принадлежащим к ней и дает основание дифференцировать свои отношения.

Кроме того, по учению церкви, сама она также не может принудительным образом распространять свои уставы и обряды на кого-либо другого, кроме своих членов. Исходя из этого она для выполнения указанной цели должна дифференцированно выстраивать свои отношения, учитывая степени различия между другими христианскими церквями, а также церквями других вероисповеданий. Кроме того, исторически методы и способы взаимоотношения с другими христианскими и иноверными церквями, многократно менялись.

Например, в IX в. и последующих столетиях предпринималось систематическое и массовое истребление еретиков (павликиан и богомилов), подобное тому, которое позднее было на Западе (инквизиция). Причем подобные жестокие меры имели двусторонний характер: императоры-иконоборцы действовали в отношении православных христиан с не меньшей энергией, чем православные императоры против павликиан. Подобные приемы в настоящее время не только не применяются, но и немыслимы.

Особое значение в теоретическом обосновании отношений церкви с другими христианскими вероисповеданиями приобрели мысли святого Василия Кесарийского о еретиках и схизматиках, высказанные им в двух посланиях к святому Амфилохию Иконийскому. Ссылаясь на святых отцов древности, Василий Великий разделяет всех отступников от Кафолической церкви на три разряда: еретиков, раскольников и самочинников: «Ибо древние положили принимать Крещение, ни в чем не отступающее от веры: поэтому одно они назвала ересью, другое расколом, а третье самочинным сборищем. Еретиками называли они совершенно отторгшихся, и в самой вере отчуждившихся; раскольниками — разделившихся в мнениях о некоторых предметах церковных, и о вопросах, допускающих уврачевания; а самочинными сборищами — собрания, составляемые непокорными пресвитерами, или епископами, и ненаученным народом. Например, если кто, бу-

дучи обличен во грехе, удален от священнослужения, не покорился правилам, а сам удержал за собою предстояние и священнослужение, и с ним отступили некоторые другие, оставив Кафолическую Церковь: сие есть самочинное сборище. О покаянии мыслить иначе, чем как сущие в Церкви, есть раскол. Ереси же суть, например: манихейская, валентинианская, маркионитская, и сих самых пепузиан. Ибо здесь есть явная разность в самой вере в Бога. Почему, от начала бывшим Отцам, угодно было крещение еретиков совсем отвергать; крещение раскольников, яко еще не чуждых Церкви, принимать; а находящихся в самочинных соборисах исправлять приличным покаянием и обращением, и паки присоединять к Церкви. Таким образом даже находящиеся в церковных степенях, отступив купно с непокорными, когда покаются, нередко приемлются паки в тот же чин» (1 прав. святого Василия Великого)¹.

Таким образом, в приведенном примере чин приема в православную церковь обусловлен мерой (степенью) отступления доктрины того отступления, к которому прежде принадлежал приходящий в церковь, от православного учения. Еретики, искажающие самую суть веры, ставятся святым Василием наравне с язычниками и иудеями; их крещение отвергается и приходящие из ересей принимаются через перекрещение. Крещение раскольников, отступивших от православной веры в менее важных вопросах, и самочинников признается действительным. В отдельных случаях священнослужители-схизматики принимаются в сущем сане.

Кроме того, Василий Великий высказывает глубокую мысль о постепенной потере благодати в обществах, отделившихся от церкви: «Хотя начало отступления произошло чрез раскол, но отступившие от Церкви уже не имели на себе благодати Святого Духа. Ибо оскудело преподание благодати, потому что пресеклось законное преемство» (1 прав. святого Василия Великого)². Тяжесть греха нелюбви к братьям, который западные отцы возлагали на всех раскольников, со временем, когда самый разрыв с Кафолической Церковью отодвигается в прошлое, умалется, становится легче, но оскудение благодати Святого Духа подвергает схизматиков в духовно опасное состояние. Святой Василий затрагивает здесь также вопрос об апостольском преемстве священнодействия. Оскудение благодати ставит под сомнение полноту апостольского преемства даже при формально правильном соблюдении канонических условий хиротонии.

Отцы Первого Вселенского собора дали частные определения относительно приема в церковь новациан и павлиан.

¹ См.: Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 306–309.

² Там же.

Лаодикийский поместный собор (343) постановил воссоединять с церковью новациан, фотиан и čtyредесятников «не прежде, как проклянут всякую ересь, особенно же ту, в которой они находились; и тогда уже глаголемые у них верные, по изучении Символа веры, да будут помазаны святым миром» (7 прав. Лаод, Собора). «Обращающихся от ереси так называемых фригов» (т.е. монтанистов) Лаодикийский собор своим 8-м правилом постановил присоединять через крещение¹.

8-е и 19-е правила I Никейского собора, 7-е и 8-е правила собора Лаодикийского и 1-е и 47-е правила святого Василия Великого легли в основу всеобъемлющего постановления о присоединении к церкви бывших еретиков и раскольников, которое известно как 7-е правило Второго Вселенского собора².

Согласно этому правилу, евномииане, монтанисты, названные «фригами», савеллиане и «все прочие еретики (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из Галатския страны) приемлются яко же язычники», чрез крещение. А ариане, македониане, новациане и савватиане (последователи Савватия, отделившегося от новациан), čtyредесятники и аполинаристы — через анафематствование ереси и миропомазание.

Комментируя это постановление, прот. В. Цыпин отмечает: «Может вызвать недоумение, что 150 отцов не только духовборцев-македониан, но даже и ариан, явных еретиков, постановили принимать без крещения. Объясняется это, вероятно, не только тем, что ариане не искажали крещальную формулу, но тем еще, что крайние ариане, кощунственно именовавшие Сына сотворенным и неподобным Отцу, ко времени Второго Вселенского Собора выродились в секту евномииан, для которых при переходе их в Православие Собор предусматривал перекрещивание, ибо ставил их наравне с язычниками, а наименованные в 7 правиле арианами сами себя арианами не называли. После I Никейского Собора их предводители говорили: “Как мы, епископы, последуем за пресвитером Арием!”³ Своим учителем они в ту пору считали Евсевия Никомидийского, а впоследствии Акакия Кесарийского. Акакиане исповедовали Сына подобным Отцу и даже православно именovali Его “неразличимым образом Отца”, но отвергали его единоусущие Отцу и в этом сходились с самим зачинщиком ереси»⁴.

Завершает церковное законодательство относительно воссоединения еретиков и раскольников постановление Трулльского собора,

¹ См.: Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. Издание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1992. С. 164.

² Там же. С. 44.

³ *Сократ Схоластик*. Церковная история. СПб., 1850. С. 101.

⁴ *Цыпин В.А.* Указ. соч. С. 283.

именуемое 95-м правилом¹. В нем почти буквально воспроизведен текст большей части 7-го правила Второго Вселенского собора. Из 19 правил I Никейского Собора добавлено положение о перекрещивании павлиан, а из первого правила святого Василия — о перекрещивании «манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков».

Отцы Трулльского собора сделали очень важное дополнение в каноны о «присоединении к Православию и к части спасаемых»: «Несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышесказанные ереси; и потом да приемлют Святое Причащение». Речь здесь идет о присоединении через покаяние, без крещения и миропомазания, что впоследствии стало именоваться третьим чином.

Но Василий Великий в послании к святому Амфилохию, как мы отмечали, писал о трех видах отступления: еретиках, расколниках и самочинниках. В 95-м правиле Трулльского собора «самочинники» были названы, хотя и под именем «еретиков». Из контекста правила видно, что по третьему чину принимаются не только несториане, но и монофизиты, последователи упомянутых в правиле Евтихия, Диоскора и Севира². После Трулльского собора вот уже почти 13 веков Кафолическая церковь при воссоединении инославных руководствуется его 95-м правилом.

Через три с половиной века после Трулльского собора произошло отделение римской церкви от вселенского православия.

В XI–XIV вв. в практике присоединения латинян к православию наблюдались расхождения, их принимали и по первому, и по второму, и по третьему чину. Но в XV в. в греческих церквях установилась единая практика — воссоединять латинян с православием по второму чину, через помазание святым миром. Константинопольский собор 1484 г. утвердил особый чин присоединения латинян, который предусматривал для них миропомазание. Впоследствии практика эта была распространена и на протестантов.

Однако Константинопольский собор 1756 г. при патриархе Кирилле V принимает орос, подписанный также александрийским патриархом Матфеем и Парфением Иерусалимским. В нем установлено: «Общим постановлением отмечаем всякое еретическое крещение, а посему всех еретиков, к нам обращающихся, принимаем как неосвященных и некрещенных... Мы считаем достойным осуждения и отвратительным еретическое крещение, так как оно не соответствует, а противоречит апостольскому Божественному установлению и есть не иное что, как

¹ Цытин В.А. Указ. соч. С. 141.

² См.: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 587–591.

бесполезное... умывание, оглашенного вовсе не освящающее и от греха не очищающее; вот почему всех еретиков, некогда некрещенно крещенных, когда они обращаются в Православие, мы принимаем как некрещенных и без всякого смущения крестим их по апостольским и соборным правилам»¹. В постановлении католики и протестанты прямо не названы, но речь идет именно о них, поскольку после Константинопольского собора 1756 г. западные христиане при воссоединении с православием в восточных церквях стали приниматься по первому чину, наравне с иноверцами.

В Российской империи 25 мая 1888 г. Святейший синод принял новое определение, по которому все рожденные и крещенные в старообрядческом расколе должны приниматься через миропомазание². Тем самым, с одной стороны, признавалась действительность крещения, преподаваемого в беспоповских общинах, а с другой — отвергалась законность белокриницкой иерархии, ибо миропомазанных священников «австрийского согласия» при воссоединении снова помазывали святым миром.

Как отмечает прот. В. Цыпин, «в конце синодального периода в Русской Церкви по третьему чину, через Покаяние, принимались несториане, армяно-григориане и все вообще “монофизиты”, а также взрослые католики, уже помазанные святым миром; по второму чину воссоединяли протестантов и старообрядцев, а приходивших в Церковь из сект с крайне еретическими учениями — духоборов, молокан, суботников, христоверов — крестили наравне с магометанами, иудеями и язычниками.

Епископы, пресвитеры и диаконы, присоединяемые к Православной Церкви по третьему чину, через покаяние, принимаются в сущем сане, если к тому нет каких-либо канонических препятствий»³.

4.2. Взаимоотношения православной церкви с нехристианскими религиями

Не меньшее, если не большее значение для церкви имеют ее отношения с нехристианскими религиями. Особенно, если учесть, что христиане в совокупности составляют примерно одну четверть населения земли. Как и с христианскими вероисповеданиями, с нехристианскими религиями православная церковь выстраивает дифференцированные отношения. Общие религиозные корни связывают христианство с иудаизмом и исламом, исповедующими, как и христиане, монотеизм.

¹ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 589–591.

² Церковные Ведомости. 1888. № 28.

³ Цыпин В.А. Указ. соч. С. 286.

К числу политеистических мировых религий принадлежит буддизм; с некоторыми условностями также конфуцианство и индуизм. Развитые формы религиозного культа, богатую религиозную литературу имеют и некоторые другие религии, как, например, даосизм, синтоизм, джайнизм. Существуют и «синтетические» религии, включающие элементы других религий; некоторые из них включают в себя отдельные элементы христианства, подобно возникшему уже в XX в. мунизму. Значительная часть населения Африки и часть индейских племен Америки сохраняют традиционные племенные языческие культы. Кроме того, в настоящее время значительную часть населения многих государств мира составляют атеисты и агностики.

Выстраивая свои отношения с другими религиями, христиане выполняют заповедь Господню своим ученикам: *«Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел Вам»* (Мф. 28:19–20). «Поэтому на Церкви лежит богозаповеданная обязанность проповедовать истинную веру в Христа распятого и воскресшего, в воплощенное Слово Божие всем народам земли, ибо нет иного пути к вечному спасению как чрез веру во Христа.

История католической и протестантской миссии эпохи колониализма знает примеры и насильственных обращений, и подкупа ради обращения в христианство, которое подчас рассматривалось не как самоцель, а как одно из средств распространения европейской цивилизации и упрочения зависимости колониальных владений от метрополий. Но эта недостойная христианства практика не умаляет самоотверженного подвижничества многих и многих миссионеров — католиков и протестантов, которые несли людям учение Христа не ради политических целей, а из любви к Богу и ближним.

Миссионерское служение совершают и Православные Церкви; в особенности много потрудились на этом поприще русские миссионеры, в течение XVIII—XIX вв. обратившие ко Христу десятки народов Сибири и Дальнего Востока, с успехом подвизавшиеся и за пределами Российского государства — в Японии и Китае¹.

Отношения христиан с представителями нехристианских религий, как и с представителями других христианских вероисповеданий, имеют две стороны — социальную и вероисповедную. Проповедуя Христа неверующим в него, а также общаясь с иноверными или атеистами по бытовым и другим социальным вопросам, христиане, по заповеди Спасителя, общаются в духе любви. Отношения, пронизанные любовью, христиане должны иметь ко всем людям, и к тем из них, кто остается глух к Евангелию. Христианин обязан оказать помощь вся-

¹ Цыпин В.А. Указ. соч. С. 287.

кому, оказавшемуся в нужде или в трудном положении, независимо от его верований и убеждений.

Дух человеколюбия должен царить в личных взаимоотношениях христианина с иноверцем, взаимной любовью, сотрудничеством, общей заботой о мире, о сохранении целостности творения и священного дара жизни. Подобные отношения особенно актуальны в настоящее время, когда широкое распространение получили проявления международного терроризма, экстремизма, расовой, религиозной, социальной нетерпимости, природные катаклизмы и т.д.

Относительно вероисповедных отношений с иноверными или атеистами церковь, призывая христиан с любовью относиться к ним, в то же время ограждает своих чад от отпадения от Христа чрез общение с неверующими в него. Каноны воспрещают всякое общение с иноверцами в священных обрядах. 71-е апостольское правило гласит: «Аще который христианин принесет елей в капище языческое, или в синагогу иудейскую, в их праздники, или возжжет свечу: да будет отлучен от общения церковного»¹.

Запрещение религиозного общения с иноверцами содержится также в 7-м и 65-м апостольских правилах, в 29-м, 37-м и 38-м канонах Лаодикийского собора².

Ограждая чад церкви от отпадения в иудаизм, отцы Трулльского собора установили 11-е правило, в соответствии с которым никто из принадлежащих к священному чину или из мирян, не имеет права вкушать опресноки, даваемые иудеями, ни вступать в содружество с ними, ни в болезнях призывать их священников. Если кто дерзнет сделать это, то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен³.

Подобные строгие правила относительно вероисповедных отношений православных христиан (как, собственно, и других христианских вероисповеданий, равно как иноверных религий по отношению к христианской религии) к иноверным или атеистам объясняются заботой церкви о том, чтобы не прерывалась преемственность поколений в вопросах религии, сохранялись целостность веры и целомудренность социальных отношений и социальный мир и спокойствие.

¹ См.: Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 24.

² См.: 12, 23, 167, 168.

³ См.: там же. С. 78.

РАЗДЕЛ II

ГОСУДАРСТВО

Глава 5

ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О ГОСУДАРСТВЕ

5.1. Представление о государстве в Ветхом Завете

В Ветхом Завете во многих местах встречаются достаточно подробные места об устройстве публичной власти, об указании Бога пророкам о том, кого избрать на должность царя, о процедуре помазания на царство, о роли царя и т.п. Столь четкие и конкретные указания Бога через пророков об устройстве и осуществлении государственной власти свидетельствует о том, что древнеиудейское государство было теократическим.

Следует отметить, что в Ветхом Завете имеются положения, свидетельствующие не только о том, что царская и вообще публичная власть существуют по воле (или по попущению) Божию. Причем часть из таких положений появилась в Священном Писании задолго до соответствующих событий. Например, в Книге Бытия сказано: «Когда ты придешь в землю, которую Господь, Бог твой, дает тебе, и овладеешь ею, и поселишься на ней, и скажешь: “поставлю я над собою царя, подобно прочим народам, которые вокруг меня”, то поставь над собою царя, которого изберет Господь, Бог твой; из среды братьев твоих поставь над собою царя; не можешь поставить над собою [царем] иноземца, который не брат тебе. Только чтоб он не умножал себе коней и не возвращал народа в Египет для умножения себе коней, ибо Господь сказал вам: “не возвращайтесь более путем сим”; и чтобы не умножал себе жен, дабы не развратилось сердце его, и чтобы серебра и золота не умножал себе чрезмерно. Но когда он сядет на престоле царства своего, должен списать для себя список закона сего с книги, *находящейся* у священников левитов, и пусть он будет у него, и пусть он читает его во все дни жизни своей, дабы научался бояться Господа, Бога своего, и старался исполнять все слова закона сего и постановления сии; чтобы не надмевалось сердце его пред братьями его, и чтобы не уклонялся он от закона ни направо, ни налево, дабы долгие дни пребыл на царстве своем он и сыновья его посреди Израия» (Втор. 17: 14—20).

В Первой книге Царств¹, которая появилась через 120–220 лет после пророчеств, приведенных в предыдущем абзаце, показан один из примеров, свидетельствующих о приобретении иудейским народом царской власти именно по попущению Божию (хотим царя, как у других народов). В ней описано избрание царской власти: «И пересказал Самуил все слова Господа народу, просящему у него царя, и сказал: вот какие будут права царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших он возьмет и приставит их к колесницам своим и *сделает* всадниками своими, и будут они бегать пред колесницами его; и поставит *их* у себя тысяченачальниками и пятидесятниками, и чтобы они возделывали поля его, и жали хлеб его, и делали ему воинское оружие и колесничный прибор его; и дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлеба; и поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет, и отдаст слугам своим; и от посевов ваших и из виноградных садов ваших возьмет десятую часть и отдаст евреям своим и слугам своим; и рабов ваших и рабынь ваших, и юношей ваших лучших, и ослов ваших возьмет и употребит на свои дела; от мелкого скота вашего возьмет десятую часть, и сами вы будете ему рабами; и восстаете тогда от царя вашего, которого вы избрали себе; и не будет Господь отвечать вам тогда. Но народ не согласился послушаться голоса Самуила, и сказал: нет, пусть царь будет над нами, и мы будем как прочие народы: будет судить нас царь наш, и ходить пред нами, и вести войны наши. И выслушал Самуил все слова народа, и пересказал их вслух Господа. И сказал Господь Самуилу: послушай голоса их и поставь им царя» [1 Цар. 8: 10–22].

Помимо многочисленных деталей из приведенного отрывка видно, что даже если народ выбирает для себя вопреки воле Божией царскую власть, по велению Божию им заранее публично объявляют о тех неудобствах и лишениях, которые порождает его выбор. Чтобы решение, пусть даже и ошибочное, было осознанным, а подчинение воле царя было добровольным; и чтобы можно было спросить за то или иное нарушение сделанного выбора.

В книге Чисел говорится о воле Божией относительно публичной власти вообще: «И сказал Моисей Господу, говоря: да поставит Господь, Бог духов всякой плоти, над обществом сим человека, который выходил бы пред ними и который входил бы пред ними, который выводил бы их и который приводил бы их, чтобы не осталось общество Господне, как овцы, у которых нет пастыря. И сказал Господь Моисею: возьми себе Иисуса, сына Навина, человека,

¹ Авторство Первой книги Царств неизвестно. Предполагается, что книга начата пророком Самуилом. По всей видимости, книга была написана в промежутке между 931–722 г. до Р.Х.

в котором есть Дух, и возложи на него руку твою, и поставь его пред Елеазаром священником и пред всем обществом, и дай ему наставление пред глазами их, и дай ему от славы твоей, чтобы слушало его все общество сынов Израилевых; и будет он обращаться к Елеазару священнику и спрашивать его о решении, посредством урима пред Господом; и по его слову должны выходить, и по его слову должны входить он и все сыны Израилевы с ним и все общество» [Числ. 27: 15–21].

Из приведенного примера видно, что наделение публичной властью Иисуса Навина произошло по воле Божией. Процедура наделения его властью происходила при непрерывном участии пророка (Моисея) и священника (Елеазара). Обретение Иисусом Навином властных полномочий было невозможно без Божией благодати («дай ему от славы твоей»). Более того, чтобы осуществление публичных полномочий было эффективным и, следовательно, добровольным, правила поведения должны быть обнародованы: «поставь его пред Елеазаром священником и пред всем обществом, и дай ему наставление пред глазами их... чтобы слушало его все общество сынов Израилевых».

Характеризуя сущность и необходимость добровольного подчинения публичной власти, установленной в соответствии с положениями Ветхого Завета, апостол Павел пишет: «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божии служители, сим самым постоянно занятые. Итак отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» [Рим. 13: 1–7].

В целом же независимо от того, какого рода эта власть (царская, пророческая или иная) и каким образом она установлена (по воле Божией или по его попущению), как свидетельствует Священное Писание, толкования Писания или результаты исследований специалистами, — предназначение у нее одно: обеспечение порядка, справедливости и созидания. Как пишет апостол Павел, «даде бо Господь власть сию на создание, а не на разорение» (2 Кор. 10 : 8). Толкуя слова апостола о власти, митрополит Платон (Левшин), отмечает: *«Не бо без ума, говорит, меч носят. Сим мечем отсекаются гнилые члены*

от здорового общества тела, и сим ключем связывается своеволие развращенных нравов»¹.

Из подобного предназначения государственной власти вытекает несколько ее характеристик. Самая главная состоит в том, что это опосредованная, т.е. двойственная власть. «Церковь основана непосредственно Самим Богом — Господом нашим Иисусом Христом; богоустановленность же государственной власти являет себя в историческом процессе опосредованно»².

О двойственной природе государственной власти писал в начале XX в. известный мыслитель протоиерей С. Булгаков: «Власть двойственна по природе, она знает активное и пассивное начало, складывается из властвования и подчинения, причем и то и другое в основе своей имеет иррациональный и мистический характер. Власть, сознающая себя законной, а не самозваной, ощущает в себе волю, право и силу повелевать; — с инстинктивной царственностью, без рассуждения или рефлексии; равно и лояльное повиновение должно быть не рассудочным, но непосредственным и в известном смысле не рассуждающим, слепым. Таков инстинкт власти, первоначальный и темный. Область утилитарно-рассудочная, как ни велико ее значение в жизни власти, все-таки не является для нее решающей. Анархизм в своих построениях обычно не считается именно с этим инстинктом власти, порождающим все новые ее формы, он хочет побороть феноменологию власти, не затрагивая ее онтологии»³.

Это власть «человеческая», ибо поставлена человеком и по воле человека, поэтому, как отмечает Р.А. Папаян, она более склонна ко всем проявлениям человеческой греховности⁴. Причем греховность может проявляться как в действиях самой власти, так и в действиях подданных по отношению к власти. Священное Писание и история дают нам множество примеров греховности царей, начиная с царя Саула; не миновала эта участь мудрейшего из земных царей — Соломона. Даже царь-пророк Давид, единственный из царей, удосто-

¹ Платон (Левшин). Поучительныя слова При Высочайшем Дворе Ея Императорскаго Величества Благочестивейшия Великия Государыни Екатерины Алексеевны Самодержицы Всероссийския, и в других местах с 1763 года по 1780 год сказыванныя Его Императорскаго Высочества учителем и придворным проповедником, Святейшаго Правительствующаго Синода членом Преосвященнейшим Платоном, архиепископом Московским и Калужским и Святотроицкия Сергиевы лавры священноархимандритом. Т. 1. М., 1779. С. 268.

² Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Информационный бюллетень Отдела Внешних Церковных Сношений Московской Патриархии. 2000. № 8. С. 14.

³ Булгаков С. Свет невечерний (Созерцания и умозрения). М., 1917. С. 337.

⁴ Папаян Р.А. Христианские корни христианского права / Р. А. Папаян. М.: Норма, 2002. С. 352.

ившийся характеристики «ходил пред Богом» (3 Цар. 3: 6; 8: 25), был благородным и праведным лишь в сравнении с другими¹.

Как отмечает А.М. Величко, «многократные злоупотребления монаршим правом очень быстро приводят к тому печальному факту, что народ перестает доверять своему государю, по существу отказывает ему в нравственной и физической поддержке. Как свидетельствует история, это не пустая угроза. За ней может последовать и смена держателя престола, как, к примеру, в ситуации с Борисом Годуновым, которого *заподозрили* (только заподозрили) в убийстве св. царевича Димитрия. Православный государь связан нравственными границами столь сильно, что злоупотребления правом выглядят для него всегда более исключением, чем обычным порядком вещей. Его в большей степени интересует *общее благо* всех подданных, гармония общественных отношений»².

Сказанное требует обратить внимание на еще одну характеристику государственной власти — ее пределы. Пределы государственной власти также имеют двойственный характер, который проявляется в возможностях самой власти и ее готовности выполнять свое предназначение, служа Богу и в пределах ее злоупотребления правом на власть, а также в готовности подданных терпеть злоупотребления.

Раскрывая суть власти в процессе добросовестного выполнения властных полномочий на ниве служения Богу, К.П. Победоносцев отмечал, что слово *священный* в первоначальном своем смысле значит *отделенный*, обреченный на службу Богу. И, следовательно, писал он, власть — *не для себя* существует, но ради Бога, и есть служение, на которое обречен человек³. А.М. Величко приводит многочисленные примеры подобного служения. Мы же ограничимся только одним. В середине X в. Византия испытала серьезный кризис, заключавшийся в том, что крупные землевладельцы фактически обессилили крестьянство и лишили его пахотных угодий. И вот в 934 г. появляется замечательный по своему содержанию законодательный акт императора Романа I Лакапина. «Есть люди, — повествуется в нем, — которые заботятся о только земных благах и временном благополучии, отказываясь таким образом от прав на небесные награды и забывая о дне судном. Такие люди... причина всех бедствий... Но за бедных вступает Сам Господь. Если же Сам Бог, возведший нас на царство, восстанет на отмщение убогих, то как

¹ Подробнее примеры см.: Папаян Р.А. Христианские корни христианского права. С. 350–353; Величко А.М. Нравственные и национальные основы права. СПб., 2002. С. 119–122.

² Величко А.М. Указ. соч. С. 120.

³ Победоносцев К.П. Власть и начальство // Московский сборник. М., 1896. С. 248. Цит. по: Величко А.М. Указ. соч. С. 119.

можем мы пренебречь своим долгом или вконец позабыть о своей обязанности, когда только от одних очей царских бедняк ждет себе здесь утешения». Далее следуют нормы указа, мотивируемые весьма характерно: «Мы постановляем это не из ненависти к сильным, но из благорасположения к бедным, ради защиты и ради общего блага. Ибо те, которые получили от Бога власть и возвысились славою и богатством, вместо того, чтобы взять на себя попечение о бедных, смотрят на них как на свою добычу»¹.

Обратная сторона характеристики пределов власти — границы пренебрежения нею. Мы уже отмечали, что государство — это орудие промысла Божия в отношении людей («чтобы каждому спастись»), а уже затем средство достижения общего блага. Как выразил эту мысль еще во второй половине XI — начале XII в. блаженный Феодилакт: «Бог хочет, чтобы в гражданском обществе было мирно, жили добродетельно и поражался порок; а в этом-то и служат начальники воле Божией, ревностно заботясь об общем спокойствии, прилагая неутомимое попечение о том, чтобы мы проводили жизнь в мире и тишине»².

Богоустановленность любой власти справедливой или жестокой, видимо, породила представление о том, что каждый народ заслуживает своего правителя. Вместе с тем, памятуя о пределах властвования, следует согласиться с тем, что для Бога, как и для церкви, признание богоустановленности любой власти отнюдь не означает «оправдания любого правителя и безоговорочного ему подчинения. Наоборот, в рамках христианского мировоззрения закономерной стала как раз постановка вопросов о границах повиновения “высшим властям” и об ответственности “недостойных и злых” правителей»³. Причем такое правило действовало как в Ветхом Завете, так и в Новом Завете. Широко известен, например, ответ апостола Петра иудейским властям, требовавшим запретить апостолам об имени Иисуса: «Судите, справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?» (Деян. 4: 18).

Начиная с ветхозаветных времен и до настоящего времени критерием отступления власти от ее богоустановленности является ее посягательство на «божественные почести». Это уже само по себе является свидетельством непризнания своей богоустановленности, забвения источника своей легитимности, отрицания того, что «начальник есть Божий слуга» (Рим. 3: 4). Одним из древних примеров

¹ См.: *Величко А.М.* Указ. соч. С. 116–120.

² Благовестник, или толкование блаженного Феодилакта, архиепископа Болгарского: в 3 т. Т. 3. К., 1875. С. 107.

³ *Авилова О.Е.* Учение о государстве Русской православной церкви в XX — начале XXI в.: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Омск, 2009. С. 13.

посягательства на «божественные почести» стало начало царствования Саула, который «сам же поставил себе памятник». Мы помним недавнее прошлое, когда в нашей стране большим и малым начальникам при жизни ставили памятники¹. В стихе, непосредственно свидетельствующем упоминанию памятника, приведены слова Господа: «Жалею, что поставил Я Саула царем» (1 Цар. 15: 11). Это самое высокое свидетельство о степени необходимости подчинения такой власти.

Как отмечают богословы, Ветхий Завет установил три высших служения: первосвященническое, пророческое и царское. Пример первосвященнического служения в вопросах создания государства показан в книге Исход. Первосвященник Иофор (тесть Моисея) предложил Моисею совет, который завершился назначением проточиновников и появлением протогосударства. Он сказал: «Я дам тебе совет, и будет Бог с тобою: будь ты для народа посредником пред Богом и представляй Богу дела [его]; научай их уставам [Божиим] и законам [Его], указывай им путь [Его], по которому они должны идти, и дела, которые они должны делать; ты же усмотри [себе] из всего народа людей способных, боящихся Бога, людей правдивых, ненавидящих корысть, и поставь [их] над ним тысяченачальниками, стона начальниками, пятидесятина начальниками и десятиначальниками [и письмоводителями]; пусть они судят народ во всякое время и о всяком важном деле доносят тебе, а все малые дела судят сами: и будет тебе легче, и они понесут с тобою бремя; если ты сделаешь это, и Бог повелит тебе, то ты можешь устоять, и весь народ сей будет отходить в свое место с миром. И послушал Моисей слов тестя своего и сделал все, что он говорил [ему]; и выбрал Моисей из всего Израиля способных людей и поставил их начальниками народа, тысяченачальниками, стона начальниками, пятидесятина начальниками и десятиначальниками [и письмоводителями], и судили они народ во всякое время; о [всех] делах важных доносили Моисею, а все малые дела судили сами» (Исх. 18.19–26).

Таким образом, появилась по совету первосвященника Иофора разветвленная группа людей, которые занимали разное место в системе осуществления власти (тысяченачальники, стона начальники, пятидесятина начальники и десятиначальники [и письмоводители]) и выполняли свои функции на общественных началах. Их появление, увеличение численности населения и усложнение социальных отношений, а вместе с ними и проблем постепенно привели к осуществлению указанных функций на профессиональной основе, т.е. появлению государственных чиновников.

¹ Подробнее см.: Папаян Р.А. Указ. соч. С. 350–353.

Богословская наука исходит из того, что, освящая царское служение в лице первого царя израильского — Саула, Господь благословил всякую государственную власть, независимо от формы правления и национальной государственности. Например, благословение быть первым царем иудейским дано было Саулу. Но и египетскому фараону устами Моисея Бог велел передать: «Так как Я простер руку Мою, то поразил бы тебя и народ твой язвою, и ты истреблен был бы с земли: но для того Я сохранил тебя, чтобы показать на тебе силу Мою, и чтобы возведено было имя Мое по всей земле» (Исх. 9.15–16).

Пример царя Саула и египетского фараона свидетельствуют, что одним из основных направлений царского служения является выполнение воли Божией в вопросах создания благополучия народа, сохранения социального мира и обеспечения эффективного управления. Попытка одного и другого выйти из воли Божией и творить все по-своему печально закончилась для них. Одним из самых ярких примеров негативных последствий выступления царя из воли Божией является описание в Третьей книге Царств судьбы одного из величайших царей — Соломона: «И разгневался Господь на Соломона за то, что он уклонил сердце свое от Господа Бога Израилева, Который два раза являлся ему и заповедал ему, чтобы он не следовал иным богам; но он не исполнил того, что заповедал ему Господь [Бог]. И сказал Господь Соломону: за то, что так у тебя делается, и ты не сохранил завета Моего и уставов Моих, которые Я заповедал тебе, Я отторгну от тебя царство отдам его рабу твоему; но во дни твои Я не сделаю сего ради Давида, отца твоего; из руки сына твоего исторгну его; и не все царство исторгну; одно колено дам сыну твоему ради Давида, раба Моего, и ради Иерусалима, который Я избрал» (3 Цар. 11: 9–13).

О богоустановленности государственной власти говорится и в других местах Ветхого Завета. Например, в Притчах и Премудрости царя Соломона: «От Господа дана вам держава, и сила — от Вышнего, Который исследует ваши дела и испытает намерения» (Прем. Сол. 6.3); «сердце царя — в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его (Притчи 21.1)».

Как считают на основе анализа Священного Писания богословы, ни теократическая форма правления, ни богоустановленность государства и государственной власти, ни другие условия не отнимают свободы царей и народа. Когда, например, Саул преступил заповеди Господни, Бог отверг его (1 Царств. 16:1), велел Самуилу помазать на царство другого избранника Своего — Давида, сына простолюдина Иессея; когда царь и пророк Давид отступил от заповедей Божиих, то Господь отступился от него, попустив его сыну восстать против своего отца. После покаяния Давида Господь вернул ему престол. Подобных примеров, свидетельствующих о том, что цари, сохраняя свободу выбора, либо следовали промыслу Божию о них и об их го-

сударствах и получали от Господа помощь, или творили свою волю и лишались поддержки Божией (царства, мудрости и т.д.), в Ветхом Завете и в истории человечества великое множество.

В Ветхом Завете есть немало положений, которые содержат детальные предписания для царской власти, публичной власти вообще, но и применительно к отдельным ветвям власти. Например, во Второзаконии имеется много положений, касающихся судебной власти. В частности, характера судебной власти. «Не различайте лиц на суде, как малого, так и великого выслушивайте: не бойтесь лица человеческого, ибо суд — дело Божие; а дело, которое для вас трудно, доводите до меня, и я выслушаю его» (Втор. 1: 17). «Во всех жилищах твоих, которые Господь, Бог твой, даст тебе, поставь себе судей и надзирателей по коленам твоим, чтоб они судили народ судом праведным; не извращай закона, не смотри на лица и не бери даров, ибо дары ослепляют глаза мудрых и превращают дело правых; правды, правды ищи, дабы ты был жив и овладел землею, которую Господь, Бог твой, даст тебе» (Втор. 16: 18–20).

Имеется достаточно положений, касающихся порядка осуществления судопроизводства: «Недостаточно одного свидетеля против кого-либо в какой-нибудь вине и в каком-нибудь преступлении и в каком-нибудь грехе, которым он согрешит: при словах двух свидетелей, или при словах трех свидетелей состоится [всякое] дело. Если выступит против кого свидетель несправедливый, обвиняя его в преступлении, то пусть предстанут оба сии человека, у которых тяжба, пред Господа, пред священников и пред судей, которые будут в те дни; судьи должны хорошо исследовать, и если свидетель тот свидетель ложный, ложно донес на брата своего, то сделайте ему то, что он умышлял сделать брату своему; и *так* истреби зло из среды себя; и прочие услышат, и убоятся, и не станут впредь делать такое зло среди тебя; да не пощадит [его] глаз твой: душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу. [Какой кто сделает вред ближнему своему, тем должно отплатить ему.]» (Втор. 19: 15–21); «не суди превратно пришельца, сироту [и вдову], и у вдовы не бери одежды в залог; помни, что и ты был рабом в Египте, и Господь [Бог твой] освободил тебя оттуда: по-сему я и повелеваю тебе делать сие» (Втор. 24: 17–18).

В особо сложных случаях, когда судья затрудняется в выборе справедливого решения, ему предписано обращаться за помощью к Богу: «Если по какому делу затруднительным будет для тебя рассудить между кровью и кровью, между судом и судом, между побоями и побоями, *и будут* несогласные мнения в воротах твоих, то встань и пойди на место, которое изберет Господь, Бог твой, [чтобы призываемо было там имя Его,] и приди к священникам левитам и к судье, который будет в те дни, и спроси их, и они скажут тебе, как рассудить; и поступи по слову, какое они скажут тебе, на том месте, которое изберет Господь

[Бог твой, чтобы призываемо было там имя Его,] и постарайся исполнить все, чему они научат тебя; по закону, которому научат они тебя, и по определению, какое они скажут тебе, поступи, и не уклоняйся ни направо, ни налево от того, что они скажут тебе» (Втор. 17: 8–11).

Кроме того, считается, что цари и пророки пользуются особой защитой Господа. В Псалмах царя Давида имеется следующее пророческое предупреждение: «не прикасайтесь к помазанным Моим, и пророкам Моим не делайте зла» (Пс. 104.15). Причем его соблюдал сам Давид. После того как он был помазан на царство и Саул фактически оказался у него в руках, «Авесса сказал Давиду: предал Бог ныне врага твоего в руки твои; итак позволь, я пригвожду его копьем к земле одним ударом и не повторю удара. Но Давид сказал Авессе: не убивай его; ибо кто, подняв руку на помазанника Господня, останется ненаказанным? И сказал Давид: жив Господь! пусть поразит его Господь, или придет день его, и он умрет, или пойдет на войну и погибнет; меня же да не попустит Господь поднять руку мою на помазанника Господня» (1 Цар. 26.8–10)¹.

Разъясняя смысл указанного псалма о помазанных Божиих, святитель Московский Филарет писал: «...Заповедь Господня не говорит: не восставайте противу предержавших властей. Ибо подвластные и сами могут понимать, что, разрушая власть, разрушают весь состав общества и следственно разрушают сами себя. Заповедь говорит: не прикасайтесь даже так, как прикасаются к чему-либо без усилия, без намерения, но легкомысленно, по неосторожности; ибо случается нередко, что в сем неприметно погрешают. Когда власть налагает на подданных некое бремя, хотя и легкое и необходимое, как легко возбуждается ропот! Когда подвластные видят дело власти, несогласное с их образом понятия, как стремительно исторгаются из уст их слова осуждения! Как часто необученная послушанию мысль подчиненного нечистым прикосновением касается самых намерений власти и налагает на них собственную нечистоту! Друг мой, кто дал тебе власть над твоими владыками?»²

Считается, что богоустановленность всякой государственной власти и необходимость подчиняться ей продемонстрировал сам Господь

¹ См. также: *Архиепископ Аверкий*. Руководство к изучению Священного писания Нового Завета. Апостол. СПб.: Сатис, 1995. С. 185, и др.; *Гладков Б.И.* Толкование Евангелия. 2-е изд., испр. СПб., 1907. С. 77, 442, 512, 641–642. В истории начиная с глубокой древности можно найти великое множество примеров гнева Господня на тех, кто был причастен к царевубийству. Показательны в этом плане судьбы лиц, причастных, например, к царевубийству императора Павла I (см.: Царевубийство 11 марта 1801 года. Записки участников и современников. СПб., 1907), императора Николая II (см.: *Деникин А.И.* Очерки русской смуты. М., 1991. С. 106–107; *Мэсси Р.* Николай и Александра. М., 1990).

² *Митрополит Московский Филарет*. Сочинения. Т. 2. М., 1848. С. 136.

Иисус Христос. Владычествуя землей и небом, он в своей земной жизни подчинил себя земному порядку вещей, повиновался и носителям государственной власти. Одним из таких примеров подчинения Спасителя велениям земной власти является место его рождения: «В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле. Эта перепись была первая в правление Квириния Сириею. И пошли все записываться, каждый в свой город. Пошел также и Иосиф из Галилеи, из города Назарета, в Иудею, в город Давидов, называемый Вифлеем, потому что он был из дома и рода Давидова, записаться с Мариєю, обрученною ему женою, которая была беременна. Когда же они были там, наступило время родить Ей; и родила Сына своего Первенца, и спеленала Его, и положила Его в ясли, потому что не было им места в гостинице (Лк. 2: 1–7)».

Еще более яркие примеры его подчинения земным властям, запечатленные Евангелием, являются его слова искушающим его фарисеям и его распинателю Пилату. «И, наблюдая за Ним, подослали лукавых людей, которые, притворившись благочестивыми, уловили бы Его в каком-либо слове, чтобы предать Его начальству и власти правителя. И они спросили Его: Учитель! мы знаем, что Ты правдиво говоришь и учишь и не смотришь на лице, но истинно пути Божию учишь; позволительно ли нам давать подать кесарю, или нет? Он же, уразумев лукавство их, сказал им: что вы Меня искушаете? Покажите Мне динарий: чье на нем изображение и надпись? Они отвечали: кесаревы. Он сказал им: итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу. И не могли уловить Его в слове перед народом, и, удивившись ответу Его, замолчали» (Лк. 20: 20–26). Когда распинателю своему Пилату, римскому прокуратору в Иерусалиме, Господь сказал: *«Ты не имел бы надо Мною никакой власти, если бы не было дано тебе свыше»* (Ин. 19:11).

5.2. Православное учение о государстве

По учению Священного Писания, государство — богоустановленный социальный институт. Первоначальной ячейкой человеческого общества является семья; в результате сложного исторического развития, которым руководит промысл Божий, усложнение общественных связей привело к образованию государств. По словам епископа Никодима (Милаша), «для направления человеческих законов... к цели, предначертанной Промыслом Божиим, Бог даровал, как и первому главе семьи, государственной власти силу, чтобы она рукою, вооруженною мечом правды и справедливости, вела людей во имя Его благим путем»¹.

¹ Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. Пер. с серб. СПб., 1897. С. 668.

Исходя из богоустановленной природы государства, церковь не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей, но и молиться за нее: *«Дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте»* (1 Тим. 2: 2).

Чтобы правильнее представить должные отношения между церковью и государством, надо ясно сознавать различия их природы. Как сказано в разд. III «Основ социальной концепции РПЦ», церковь основана непосредственно самим Богом — Господом нашим Иисусом Христом; богоустановленность же государственной власти опосредована историческим процессом, который свершается по воле творца и промыслителя Бога. Целью церкви является вечное спасение людей, цель государства заключается в их земном благополучии. Церковь единственна и едина, она не ограничена пространственными границами; а государств много; каждое из них имеет свою территорию.

Евангелие о государстве. В отличие от Ветхого Завета в Евангелии нет не только сколько-нибудь развернутой характеристики, но даже прямого упоминания о государстве. Такое положение не случайно. Как считают богословы, оно вызвано многими причинами и обстоятельствами. Главным из них является то, что Господь наш Иисус Христос своим рождением, беспорочной жизнью и добровольными крестными страданиями явил пример достойной жизни, по словам апостола Павла, дарованной человечеству благодатью «умертвил нас для закона».

Известно, что закон действует на человека до тех пор, пока он живой. Поэтому со смертью Иисуса Христа он умер для закона, т.е. на него закон перестал действовать. По промыслу Божию с воскресением Иисуса Христа человечеству была дарована благодать, которая значительно выше любого закона. «Ибо закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Иоан. 1, 17). Закон связан с Моисеем и требует, чтобы награды были заслужены (Втор. 28, 1–6), благодать — со Христом и верой и дается как дар (Еф. 2, 8; Рим. 4, 4–5); закон и государство регулируют внешнее поведение человека (как правило, после того, как оно уже совершено и наступили общественно вредные последствия), а благодать — внутреннее его состояние: «Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть» (Лк. 17, 20–21); закон дан для познания греха и наказания за него в земной жизни (Рим. 3, 19–20), благодать — дар для спасения в жизнь вечную (Тит. 3, 4–7). Другими словами, православие, получив в дар от Бога лучшее, не имело надобности подробно разрабатывать худшее.

Кроме того, территориально православие распространялось, в отличие, например, от католицизма, на пространстве, где в предшеству-

ющие века государство и право не получили устоявшегося веками теоретического обоснования и практической реализации.

Тем не менее православие не игнорирует позитивной роли государства и права в регулировании социальных отношений, как не отрицает и преювства ветхозаветных положений. Считается, что поскольку государство и право регулируют внешнее поведение человека, то они активно могут использоваться и используются как дополнительные по отношению к благодати социальные регулятивные средства и институты, о чем подробнее будет сказано в следующих параграфах.

Например, Л. Тихомиров отмечал, что «несмотря на то, что государство встретило христианство с первого момента его появления очень отрицательно и скоро начало против него жестокие гонения, продолжавшиеся почти 300 лет, в христианстве никогда не было отрицания государственности, всегда проводился взгляд, что государственная власть есть Божеское установление, и враждебное отношение государства рассматривалось как проявление личного нечестия власти или недоразумение с ее стороны... Это говорилось еще в те времена, когда христиан травили дикими зверями, а цезари большею частию относились к истине со скептицизмом своего достойного представителя — Пилата»¹.

Митрополит Московский Филарет (Дроздов) также отмечал, что изречение Христа Спасителя, касающееся наказаний, определенных в законе Моисеевом: «Слышасте, яко речено бысть: око за око, и зуб за зуб. Аз же глаголю вам не противитися злу» (Мф. 5:38–39). То есть: по закону Моисееву, выколовший у другого глаз должен быть наказан выколотием глаза, выбивший зуб — выбитием зуба; но вы не противоборствуйте делающему вам зло, не воздавайте обидою за обиду, терпите великодушно, предоставляйте Богу отмщение. И вот опять правило, которому не может следовать законодательство государственное. Спаситель не кодекс уголовный приведенными выше словами исправляет, не о том говорит, чтоб изменить род и степень наказания, он преподает духовный закон — терпеть и не домогаться наказания за обиду².

Апостольские послания о государстве. Развивали учение Христа о богоустановленности государственной власти и о правильном отношении к ней апостолы. Наиболее плодотворным, последовательным и ревностным из них является апостол Павел. Он затрагивает эту тему в Посланиях к галатам, Колоссянам, Римлянам и др.³ В частности,

¹ Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. М., 1997. С. 144.

² Государственное учение Филарета митрополита Московского с портретом его. 3-е изд., доп. М., 1888. С. 118–119.

³ См.: Гал. 6.7; Колосс. 1: 16–17; Рим. 9.17; 1 Тим. 2: 2.

в одном из мест Послания к римлянам апостол Павел пишет: «Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящийся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее; ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести. Для сего вы и подати платите, ибо они Божие служители, сим самым постоянно занятые. Итак, отдавайте всякому должное: кому подать, подать; кому оброк, оброк; кому страх, страх; кому честь, честь» (Рим. 13:1–7). Аналогичную мысль выразил и апостол Петр: «Итак будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро; — ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, — как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии» (1 Петр. 2:13–16). Апостолы учили христиан повиноваться властям независимо от их отношения к церкви.

Толкуя указанные слова из Послания апостолов, митрополит Московский Филарет (Дроздов) отмечал: «Вот и другое воззвание бывшего рыбака: “Царя чтите”. Пусть поищут мудрецы сомнений и подозрений, какая взаимность, выгода, надежда могла заставить проповедника пристрастно благоприятствовать царю. Кто был царь, который прежде и ближе других встретился с проповедью святого Петра? Ирод. Какие же услуги оказал Ирод христианству? “Возложи, — говорит книга Деяний Апостольских, — возложи Ирод царь руке озлобити некия от церкви. Уби же Иакова, брата Иоаннова, мечем. И... приложи яти и Петра, его же и ем всади в темницу” (Деян. 12:1–4). Ангел чудесно избавил Петра от темницы и от царя, и после того Петр проповедует: “Царя чтите”. Чем также наградила Петра за подвиги апостольские держава римская? Не крестом почести, а крестом распятия. Петр ожидал сего... и почтение к царю проповедал подданным царя, от которого пострадать готовился. На чем же основывалась сия проповедь? Конечно, не на взаимности, выгоде, надежде. На чем же. Без сомнения, на истине Божественной, а не человеческой: “Бога бойтесь, царя чтите”. Первая из сих заповедей тверда самостоятельно: в мысли о Боге необходимо заключается мысль о благоговении к Богу. На первой утверждается вторая: ибо если вы боитесь Бога, то не можете не уважать того, что поставил Бог; но как, по слову другого апостола, несть власть, аще не от Бога;

сущия же власти от Бога учинены суть, и власть верховная ближайший на земли к Богу Божий слуга есть, то, благоговей истинно пред Богом, вы не можете не чтить усердно и царя...»¹

Более того, исходя из богоустановленной природы государства, апостол Павел не только предписывает своим чадам повиноваться государственной власти, независимо от убеждений и вероисповедания ее носителей, но и молиться за нее, *«Дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте»* (1 Тим. 2: 2). Молиться за власть, которая, как об этом прекрасно знал апостол Павел, казнит его.

О богоустановленности власти, как видим, свидетельствуют не только тексты Ветхого и Нового Заветов. Как свидетельствуют многие исследователи в прошлом и в настоящее время, в богоустановленности власти были убеждены и сами ее носители. «Я твердо убежден, — говорил император Николай I, — в божественном покровительстве, которое проявляется на мне слишком ощутительным образом»².

По мнению Бисмарка, император Николай руководствовался в своих действиях убеждением, что, «по воле Божией, он призван быть вождем монархического движения против надвигающейся с Запада революции»³.

Если пример «консерватора-реакционера» Николая I может показаться неубедительным, то добавим, что в категориях провидения мыслил себя и царствующий либерал Александр I, стремившийся к созданию идеальной, теологически-патриархальной монархии⁴. В то время в такой самооценке не было никакой натяжки или самобмана — она соответствовала общественному пониманию власти. Богоизбранность русского царя была еще практически неоспорима и, как правило, необсуждаема. Это одна из наиболее устойчивых и весьма характерных установок общественного сознания. Если даже с 30-ми годами XIX в. мы связываем начало процесса освобождения личности от безусловного авторитета власти, то и в этом случае мы признаем полную обоснованность слов императора Александра II, сказанных Бисмарку в ноябре 1861 г.: «Во всей стране народ видит в монархе посланника Бога, отеческого и всевластного господина. Это чувство, которое имеет силу почти религиозного чувства, неот-

¹ Государственное учение Филарета митрополита Московского с портретом его. 3-е изд. С. 35, 36–38.

² Худушина И. Ф. Царь. Бог. Россия. Самосознание русского дворянства (конец XVIII — первая треть XIX вв.). М., 1995. С. 13.

³ См.: Шильдер Н. К. Император Николай Первый. Его жизнь и царствование. СПб., 1903. Т. 1. С. 314–315.

⁴ Там же. СПб., 1897. Т. 3. С. 360.

делимо от личной зависимости, от меня. Чувство власти, которое дает мне корона, если им поступиться, образует брешь в нимбе, которым владеет нация»¹.

Как отмечает В.А. Цыпин, «чтобы правильнее представить должные отношения между церковью и государством, надо ясно сознавать различия их природ. Церковь основана непосредственно самим Богом — Господом нашим Иисусом Христом; богоустановленность же государственной власти опосредована историческим процессом, который свершается по воле творца и промыслителя Бога. Целью церкви является вечное спасение людей, цель государства заключается в их земном благополучии. Церковь единственна и едина, она не ограничена пространственными границами; а государств много; каждое из них имеет свою территорию. В отношении территориальных масштабов с государством сопоставима не вселенская, но поместная церковь, которая также имеет свою территорию, но поместная церковь в отличие от государства, имеющего полный суверенитет и независимого от других государств, представляет собой в известном смысле лишь часть вселенской церкви.

Ввиду отличия природы церкви от природы государства они прибегают к различным средствам в достижении своих целей. Государство опирается на материальную силу, включая и прямое физическое насилие, Церковь же располагает лишь религиозно-нравственными средствами для духовного руководства своих пасомых и для приобретения новых чад»².

Богословы о государстве. Из теории государства и права, истории политических и правовых учений и других специальных юридических дисциплин, изучаемых в юридических вузах, мы знаем о том, что за тысячелетия своего существования человечество выработало много концепций, объясняющих причины, закономерности, условия возникновения государства, его сущности и т.д. Об одной из таких теорий — теократической — мы писали в предыдущем параграфе данной главы. Еще одна теория, которая получила широкую известность и приверженцев в нашей стране, называется «договорной».

Вот что по поводу этой теории писал в XIX в. митрополит Московский Филарет (Дроздов): «Должно, говорят мудрецы века сего, повиноваться общественным властям на основании общественного договора, которым люди соединились в общество и для общего блага общим согласием учредили начальство и подчиненность. Вот прекрасное основание для того, чтобы на нем построить государство

¹ Худушина И.Ф. Указ. соч. С. 14.

² Владислав Цыпин, протоиерей. Церковное право. С. 415—416.

в высокоумной книге или в мечтательной голове, а не в природе вещей. Если думают, что нельзя иначе основать общество, как на общественном договоре, — то не на нем ли основаны и общества пчел и муравьев? И не надобно ли подлинно выламывающим соты и разрывающим муравейники поручить отыскивать в них... хартию пчел и муравьев? И доколе сего не сделано, ничто не препятствует нам думать, что пчелы и муравьи составляют общества не по договору, а по природе, по впечатленной в существе их идее общения, которую Творец мира и в сем низком круге созданий своих осуществить благоизволил. Если же нашелся в природе пример составления общества человеческого? И к чему годится вымысел общественного договора? Никто не может спорить против того, что начальный вид общества есть общество семейное. Итак, младенец повинуется матери, а мать имеет власть над младенцем потому ли, что они договорились между собою, чтоб она кормила его грудью, а он как можно менее кричал, когда его пеленают? Что если бы мать предложила младенцу слишком тяжкие условия? Не прикажут ли ему изобретатели общественного договора идти к чужой матери и договариваться с нею о его воспитании? Сколь удобно в сем случае приложение общественного договора: почти столько же оно удобно и во всех других случаях для всякого человека, от младенца до старца, от первого до последнего. Всякий договор человеческий может иметь силу только тогда, когда вступают в него с сознанием и по доброй воле. Много ли же в обществе людей, которые слышали о договоре общественном; а из немногих, которые о нем наслышались, многие ли о нем имеют ясное понятие? Спросите, не говорю простого гражданина, спросите мудреца договоров: когда и как вступил он в общественный договор? Во время совершеннолетия? Но кто определил сие время? И был ли он вне общества до совершеннолетия?

Посредством рождения? Это превосходно. При сей мысли охотно, поздравляю всякого россиянина с тем, что он умел, не знаю с родителями ли своими или с самою Россией, договориться, чтоб ему родиться в могущественной России... Опасаться только надобно, что ни рожденный, ни родители не думали о сем договоре в свое время, и потому ссылаться на него, не значит ли подделывать оный? И следственно, не вернее ли, как и проще, и в повиновении, и в прочих отношениях к обществу разбираться по праву и обязанности рождения действительного вместо вымышленного договора — сего сновидения общественной жизни, которое, будучи рассказано не в добрый час, произвело и производит вещественные бедствия человеческих обществ. “Яму вырыли мне гордые, вопреки закону Твоему” (Пс. 118:85)»¹.

¹ Митрополит Московский Филарет. Сочинения. Т. 3. М., 1877. С. 448, 449.

Православное богословие не выработало цельной и стройной концепции о государстве. За более чем два тысячелетия можно назвать всего лишь несколько авторитетных отцов церкви, которые хоть что-то писали и высказывали на эту тему. Одним из них является митрополит Московский Филарет (Дроздов), живший в XIX в. Во второй половине XIX в. было опубликовано «Государственное учение Филарета митрополита Московского», которое представляет собой тоненькую брошюру в несколько десятков страниц, содержащих выдержки из его проповедей, официальные резолюции и переписку за несколько десятков лет.

О повиновении государственной власти святитель Филарет писал следующее: «Что повиноваться должно, надобно ли сие доказывать? Где есть общество человеческое, там необходимо есть власть, соединяющая людей в состав общества; ибо без власти можно вообразить только неустроенное множество людей, а не общество. Но власть действует в обществе и сохраняет оное посредством повиновения. Следственно, повиновение необходимо соединено с существованием общества. Кто стал бы колебать или ослаблять повиновение, тот колебал бы или ослаблял бы основание общества. Много ли в обществе людей, способных к повиновению по идеям и умозрениям? Когда смотрю на опыты, как на подобных умозрениях хотят в наше время основать повиновение некоторые народы и государства, как там ничто не стоит твердо,зыблются и престолы и алтари, бразды правления рвутся, мятежи роятся, пороки бесстыдствуют, преступления ругаются над правосудием, нет ни единодушия, ни доверенности, ни безопасности, каждый наступающий день угрожает, — видя все сие, не могу не заключить: видно, не на человеческих умозрениях основывать должно государственное благоустройство»¹.

Он выделяет три рода повиновения: «корыстное для собственной пользы, рабское из страха, честолюбивое для достижения преимуществ. Что же должно сказать об их достоинстве? Бесспорно, что все они лучше неповиновения, все могут в разных случаях с успехом быть употреблены против искушений неповиновения; но есть ли тут добродетель чистая и твердая?

Добродетель не довольно чистая не может быть довольно постоянною, подобно как нечистое золото изменяет свой вид и обнаруживает примесь. Как естественно то, чтобы всякое действие равно было своей причине и дальше ее не простиралось, — так надлежит ожидать, что повиновение, основанное только на страхе, на корысти, на удовлетворении честолюбия, поколеблется, когда честолюбию нет удовлетворения или по невнимательности награждающего, или по алчности

¹ Митрополит Московский Филарет. Сочинения. Т. 2. М., 1848. С. 181.

самого честолюбия; когда повиновение, требуемое общею пользою, противно частным выгодам; когда устрашающая законным отмщением или наказанием власть или не довольно сильна, или не довольно проницательна и деятельна.

...Бог, по образу Своего небесного единачалия, устроил на земле царя; по образу Своего вседержительства — царя самодержавного; по образу Своего царства непреходящего, продолжающегося от века и до века, — царя наследственного.

О, если бы все цари земные довольно внимали своему небесному достоинству и к положенным на них чертам образа небесного верно присоединяли требуемые от них богоподобную правду и благость, небесную недремленность, чистоту мысли, святость намерения и деятельности! О, если бы все народы довольно разумели небесное достоинство царя и устройство царства земного по образу небесному и постоянно себя ознаменовывали чертами того же образа, — благоговением и любовью к царю, смиренным послушанием его законам и повелениям и взаимным согласием и единодушием и удаляли от себя все, чему нет образа на небесах, — превозношение, раздор, своеволие, своекорыстие и всякое зло мысли, намерения и действия! Все царства земные были бы достойным преддверием Царства Небесного»¹.

Государственная власть может эффективно выполнять свои функции по управлению населением при условии, что «правительство, не огражденное свято почитаемою ото всего народа неприкосновенностью, не может действовать ни всею полнотою силы, ни всею свободой ревности, потребной для устройства и охранения общественного блага и безопасности. Как может оно развить всю силу свою в самом благодетельном ее направлении, когда его сила непрестанно находится в ненадежной борьбе с другими силами, пресекающими ее действия в столь многообразных направлениях, сколько есть мнений, предубеждений и страстей, более или менее господствующих в обществе? Как может оно предаться всей своей ревности, когда оно по необходимости должно делить свое внимание между попечением о благосостоянии общества и между заботой о собственной своей безопасности? Но если так нетвердо правительство — нетвердо также и государство. Такое государство подобно городу, построенному на огнедышащей горе: что значат его твердыни, когда под ним кроется сила, которая может каждую минуту все превратить в развалины? Подвластные, которые не признают священной неприкосновенности владычествующих, надеждой своеволия побуждаются домогаться своеволия и преобладания, между ужасами безначалия и угнетения и не могут утвердить

¹ Митрополит Московский Филарет. Сочинения. Т. 3. М., 1877. С. 442.

в себе послушную свободы, которая есть средоточие и душа жизни общественной»¹.

В разделе III «Церковь и государство» «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых 12 сентября 2005 г. Освященным Архиерейским Собором Русской православной церкви, установлено, что церковь как богочеловеческий организм имеет не только таинственную сущность, неподвластную стихиям мира, но и историческую составляющую, входящую в соприкосновение и взаимодействие с внешним миром, в том числе с государством. Государство, которое существует для устроения мирской жизни, также соприкасается и взаимодействует с церковью. Взаимоотношения государства и последователей истинной религии изменялись в ходе истории.

Первоначальной ячейкой человеческого общества являлась семья. Священная история Ветхого Завета свидетельствует о том, что государство сложилось не сразу. До ухода в Египет братьев Иосифа государства у ветхозаветного народа не было, а существовала патриархальная родовая община. Государство постепенно складывается в эпоху Судей. В результате сложного исторического развития, которым руководит промысл Божий, усложнение общественных связей привело к образованию государств.

В древнем Израиле до периода Царств существовала единственная в истории подлинная теократия, то есть богоправление. Однако по мере удаления общества от послушания Богу как устроителю мирских дел люди начали задумываться о необходимости иметь земного властителя. Господь, принимая выбор людей и санкционируя новую форму правления, в то же время сожалеет об оставлении ими богоправления: *«И сказал Господь Самуилу: послушай голоса народа во всем, что они говорят тебе; ибо не тебя они отвергли, но отвергли Меня, чтоб Я не царствовал над ними... Итак послушай голоса их; только представь им и объяви им права царя, который будет царствовать над ними»* (1 Цар. 8. 7, 9).

Государство как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где личность и общество нуждаются в ограждении от опасных проявлений греха, благословляется Богом. В то же время необходимость государства вытекает не непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но из последствий грехопадения и из согласия действий по ограничению господства греха в мире с его волей. Священное Писание призывает власть имущих использовать силу государства для ограничения зла и поддержки добра, в чем и видится нравственный смысл существования государства (Рим.

¹ Митрополит Московский Филарет. Сочинения. Т. 2. М., 1848. С. 133, 134, 136.

13. 3–4). Исходя из вышесказанного, анархия — отсутствие надлежащего устройства государства и общества, — а равно призывы к ней и попытка ее установления противоречат христианскому миропониманию (Рим. 13. 2)¹.

Таким образом, по учению православной церкви, возникновение земного государства должно быть понимаемо не как изначально богоустановленная реальность, но как предоставление Богом людям возможности устраивать свою общественную жизнь исходя из их свободного волеизъявления, с тем чтобы таковое устройство, являющееся ответом на искаженную грехом земную реальность, помогало избежать еще большего греха через противодействие ему средствами мирской власти. При этом Господь устами Самуила ясно говорит, что ожидает от этой власти верности его заповедям и творения добрых дел: *«Итак, вот царь, которого вы избрали, которого вы требовали; вот, Господь поставил над вами царя. Если будете бояться Господа, и служить Ему, и слушать гласа Его, и не станете противиться повелениям Господа, то и будете и вы и царь ваш, который царствует над вами, ходить вслед Господа, Бога вашего... А если не будете слушать гласа Господа, и станете противиться повелениям Господа, то рука Господа будет против вас, как была против отцов ваших»* (1 Цар. 12. 13–15). Когда Саул преступил заповеди Господни, Бог отверг его (1 Цар. 16. 1), повелев Самуилу помазать на царство другого избранника своего — Давида, сына простолюдина Иессея.

Как видим, церковь и государство имеют свои сферы действия, свои особые средства и в принципе независимы друг от друга. Во избежание смешения церковных и государственных дел и приобретения церковной властью мирского, светского характера каноны возбраняют клирикам брать на себя участие в делах государственного управления. Например, 81-е апостольское правило гласит: «Не подобает епископу, или пресвитеру вдаваться в народные управления, но неупустительно быти при делах церковных». О том же говорится и в 6-м апостольском правиле, а также в 10-м правиле VII Вселенского собора.

По учению богословов, в отличие от государства церковь непогрешимо проповедует абсолютно истинное учение и преподает людям нравственные заповеди, исходящие от самого Бога; поэтому она не властна изменить чего-либо в своем учении, не властна она и умолкнуть, прекратить проповедование истины, какие бы иные учения ни предписывались или ни распространялись государственными инстанциями. В этом отношении церковь совершенно свободна от государ-

¹ «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», приняты 12 сентября 2005 г. Освященным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви.

ства. И возникающая при этом коллизия разрешается однозначно и не в пользу государства: когда иудейский синедрион запретил апостолам проповедь учения Христа Спасителя, святые Петр и Иоанн сказали: «Судите, справедливо ли пред Богом — слушать вас более, нежели, Бога?» (Деян. 4:19).

«Как сила духовная, самостоятельная, — писал епископ Никодим, — Церковь может существовать и вне государства, может употреблять для осуществления своих целей собственные духовные средства, без нужды в помощи государства с его земными средствами, но государство, как сила земная, не может долго существовать без духовной, нравственной силы, так как обратится тогда в общество людей, которые, не имея нравственной опоры, живут простою физическою силою, подобно животным. Нравственная сила содержится в Церкви христианской, и если это так, — а никто в мире не может доказать, что это не так, — то и Церковь, как бы она ни была гонима государством, может с полною надеждою мирно ожидать время, когда само государство в своих интересах присоединится к ней и будет пользоваться тою нравственною силою, которою в безусловном смысле обладает только Церковь»¹.

5.3. Католическое учение о государстве

Католическая церковь возникла на территории, где социальное устройство было устойчивым в течение нескольких веков, где сложились, т.е. получили не только теоретическое обоснование, но и реализацию на практике, а также широкое распространение среди народов римское публичное и частное право, греческая языческая философия. Под их влиянием она создала достаточно стройную и детально разработанную концепцию о государстве. Одним из ее основателей является Августин (Аврелий) — знаменитейший и влиятельнейший отец христианской церкви, родившийся в Тагасте, что в Африке, 13 ноября 354 г. В 395 г. он был посвящен в епископы в Гиппоне.

Влияние Августина на судьбы и догматическую сторону католического христианского учения почти беспримерно. Он на несколько столетий вперед определил дух и направление не только африканской, но и всей западной церкви. Его полемика против различных еретических сект наглядно доказывает степень его влияния.

Как справедливо отмечает В.А. Цыпин, «на европейском Западе в лоне Католической Церкви в Средневековье, не без влияния творения блаженного Августина “О граде Божием”, сложилась доктрина

¹ Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. СПб., 1897. С. 676–677.

“двух мечей”, согласно которой обе власти, церковная и государственная, одна непосредственно, а другая опосредованно, восходят к Римскому епископу. Светские государи в средневековом Риме считались вассалами папы; папы усваивали себе тогда право не только короновать императоров и королей, но и лишать их престолов. Развитию католической доктрины о светском принципате пап, об их абсолютной церковной и светской власти способствовало то обстоятельство, что первый средневековый император Запада Карл Великий, в отличие от византийских василевсов, не был прямым преемником Римских императоров и императорскую корону получил от папы, который в его лице одному из многих “варварских” королей даровал титул императора Рима»¹.

В католической церкви возобладала идея подчинения государства церковной власти. В крайнем развитии этой идеи предполагается, что папы имеют верховную власть над всем миром. Императоры и короли на основании данного права получают от папы свои владения как вассалы апостольского престола, так что подчинены папе не только в церковных, но и в светских делах. Светская же власть не имеет права вмешательства ни в какие духовные дела.

Законы, издаваемые государственной властью, если они становятся в противоречие с требованиями церкви (то есть папы), могут быть аннулированы папой. Светская власть в случае неисполнения требований папы может быть смещена с передачей ее другому лицу.

Правда, такое положение вещей установилось не сразу и не обошлось без сопротивления светских государей-императоров. Особенно упорное сопротивление было со стороны Генриха IV, вступившего в противоборство с папой Григорием VII, окончившееся поражением светского властителя. Спротивлялись также короли, мелкие феодальные князья, вольные города.

Могучим средством пап в борьбе со светскими государями был интердикт — запрет совершать богослужения в той или иной стране до тех пор, пока подданные не свергнут своего отлученного папой монарха. Но в отстаивании своего приоритета папы и католические епископы прибегали и прямо к материальным средствам, к применению вооруженной силы. В результате это привело католическую церковь к огосударствлению: папы становились полновластными монархами. Сказанное в полной мере относится к значительной части Италии — Папской области, остатком которой является современный Ватикан.

Многие епископы, в особенности в феодально-раздробленной Германии, были князьями, имевшими государственную юрисдикцию на

¹ Цыпин В.А. Указ. соч. С. 422.

своей территории, свои правительства, свои войска, которыми они предводительствовали в многочисленных войнах с другими епископами, с герцогами и маркграфами, с вольными городами и королями, с самими императорами.

При этом следует иметь в виду, что из-за сопротивления светских властей, из-за отличий природы государства и церкви, о которых мы писали выше, и благодаря влиянию других факторов отношения между церковью и государством не всегда носили столь упрощенный и прямолинейный характер. Видимо, следует согласиться с Л.А. Тихомировым, который отмечал, что «вообще, религиозные преследования исторически выходили главным образом из государственной сферы и имели причины не прямо религиозные, а политические и социальные. Церковь нередко против них протестовала. Даже папы римские иногда старались сдерживать усердие властей. Но привычки насилия передавались и церковным деятелям. Достаточно вспомнить костры еретиков и разных предполагаемых колдунов. Собственно, все такие казни, более умеренные или жестокие, совершались по приговору и закону государства. Но на Церковь не могло не падать осуждение уже за то, что она не воспротивилась развитию такой практики. А церковные власти не только не противились, а одобряли подобные расправы.

Оставляя в стороне эти крайние случаи жестокости, даже и гораздо более умеренные проявления насилия, производимые непосредственной властью церковной иерархии, конечно, показались бы чудовищными для апостолов. Так, например, по распоряжению римских пап евреи в Средние века были обязаны дважды в год являться перед церковными проповедниками для выслушивания увещаний христианской миссии. Эти своеобразные уроки “Закона Божия” для иноверцев были, конечно, не только возмутительным насилием совести, но довольно обременительны и в житейском смысле, так как продолжались каждый раз очень долго — около двух недель.

В странах римского католицизма союзничество с государством приводило к тому, что прелаты церковные даже соединяли в своих руках светскую и духовную власть. Короли пользовались этим для того, чтобы держать епископов в своих руках: они давали епископам целые области, делая их своими вассалами. При этом власть короля скоро переходит и на духовные дела, ибо, давая епископам инвеституру посредством вручения перстня и пастырского жезла, король получал право смещать непокорного вассала и даже лишать его священного сана.

Такие захваты со стороны королей и князей отчасти и побуждали пап к присвоению себе государственной власти. Корень же ненормальности именно заключался в том, что епископы допускали принятие на себя светской власти. В результате этого развивались и дальнейшие

ненормальности, как, например, ведение епископами войн, причем они лично командовали войсками и принимали (иногда весьма мужественно) участие в боях»¹.

В современных условиях государственноподобное образование Ватикан является остатком средневековой доктрины «двух мечей» в пределах своей территории, а в отношениях с другими государствами сохраняет неизменное стремление Римской курии заключать с государствами, на территории которых находятся католические общины, договоры в форме конкордатов; вследствие этого правовой статус католических общин регулируется в этих странах уже не одними внутренними законами государства, а и международным правом, ибо конкордаты относятся к области международного права.

5.4. Протестантское представление о государстве

В протестантизме проявилась обратная идея государственно-церковных отношений. Возникла она вследствие того, что, по учению германского деятеля Реформации М. Лютера (XVI в.), церковь состоит из совершенно равных членов, без различия иерархических благодатных даров. Реформаторы (М. Лютер, Ж. Кальвин, Т. Мюнцер, У. Цвингли), по существу, выступали против католической церковной доктрины.

Фактически отрицая необходимость католической церкви с ее иерархией и духовенства вообще (тезис об «оправдании одной верой» без посреднического участия духовенства в спасении верующего и т.д.), протестанты единственным источником религиозных истин провозгласили Священное Писание; отвергнув Священное предание, требовали «дешевой церкви», отрицали права церкви на земные богатства и др.

Они считали вопреки Священному Писанию, которое и проповедуют, что власть епископская принадлежит всем верующим коллективно, а священническая благодать — каждому христианину. Церковной же властью обладает то общество, у которого находится государственная власть, так что если оно вручает эту власть государю, то переносит на него и епископские права. Государь становится обладателем как политической, так и церковной власти. «В странах, где Реформация победила, а в XVII—XIX вв. также и в некоторых католических странах, в государственно-церковных взаимоотношениях — отмечает В.А. Цыпин, — установился принцип территориализма, суть которого заключается в полном государственном суверенитете на государственной территории, в том числе и над находящимися на

¹ Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. С. 150.

ней религиозными общинами. Девизом этой системы взаимоотношений стали слова “*cujus est regio, illius est religio*” (чья власть, того и религия); при последовательном своем осуществлении эта система подразумевает удаление, изгнание из государства приверженцев иного вероисповедания, чем носитель высшей государственной власти»¹.

Реформация не оставила почвы для сохранения государственной власти папы и католических епископов на территории реформированных стран. В XVII–XIX вв. и в католических странах правовые условия изменились настолько, что на практике католическая церковь устранена была от бремени государственной власти.

В странах, где Реформация победила, а в XVII–XIX вв. также в некоторых католических странах в государственно-церковных взаимоотношениях установился принцип территориализма, суть которого заключается не только в полном государственном суверенитете на государственной территории, в том числе и над находящимися на ней религиозными общинами, но и в том (и это, на наш взгляд, главное), что церковь потеряла экстратерриториальное значение.

Если раньше православная или католическая церковь охватывала своим влиянием территории нескольких государств, то в тех государствах, где победили реформаторы, церковь замкнулась в пределах государственных границ. Как отмечает В.А. Цыпин, «девизом этой системы взаимоотношений стали слова “*cujus est regio, illius est religio*” (чья власть, того и религия). При последовательном своем осуществлении эта система подразумевает удаление, изгнание из государства приверженцев иного вероисповедания, чем носитель высшей государственной власти (в ходе Реформации и контрреформации изгнания и даже избиения иноверцев предпринимались не раз); но в жизни прочно утвердилась смягченная форма осуществления этого принципа — так называемая государственная церковность, когда религиозная община, к которой принадлежит государь, официально именуемый главой церкви, обыкновенно составляющая большинство населения, пользуется преимуществом государственной церкви, а права иных религиозных общин оказываются ограниченными, урезанными»².

Правда, в реальных условиях в указанное положение господствующей в протестантском государстве церковной системы отношений вносились серьезные коррективы. Например, в поликонфессиональных государствах система государственной церковности, по крайней мере в ее традиционных формах, не может быть органичной, поскольку она предполагает зависимость прав граждан от их вероисповедания. В Соединенных Штатах Америки, которые с самого начала своей

¹ Цыпин В.А. Указ. соч. С. 294.

² Там же. С. 423.

истории представляли собой многоконфессиональное государство, вынужденно утвердился принцип отделения церкви от государства, который предполагает обоюдное невмешательство в дела друг друга; свободу и независимость религиозных общин; нейтральный по отношению ко всем конфессиям характер государства.

Вместе с тем до абсолютного нейтралитета здесь достаточно далеко, так как фактически форму, степень активности, масштабы отношений верующих различных конфессий с государством обычно (и США здесь не являются исключением) определяет удельный вес той или иной конфессии в общей массе населения. На первом месте в США по удельному весу среди христианского населения находятся протестанты, на втором — католики, на третьем — православные; значительный удельный вес имеют иудеи, мусульмане и др. Ни одна христианская деноминация в отдельности не составляет абсолютного большинства в Соединенных Штатах; но относительное большинство в них составляют все-таки именно христиане-протестанты. На этом примере можно утверждать, что каждому современному государству приходится считаться с реальным религиозным составом своего населения.

Кроме того, у принципа отделения церкви от государства есть и иные особенности. Например, на европейском континенте он явился результатом антиклерикальной или прямо антицерковной борьбы, хорошо известной из истории французских революций. Когда церковь отделилась от государства не в виду поликонфессиональности населения страны, а потому что государство связывает себя с той или иной антихристианской либо прямо антирелигиозной идеологией, то уже нет возможности говорить о нейтралитете такого государства и о его чисто светском характере.

Для церкви это обыкновенно влечет за собой стеснения, ограничения в правах, дискриминацию или прямые гонения. История XX в. явила в разных странах мира много роковых примеров антицерковной политики правительств, которая в конечном счете наиболее сильный удар наносила по самому государству, ибо, несмотря на свой материальный, земной характер, государство все-таки значительно более хрупко, чем церковь, о которой Господь Иисус Христос неложно обещал, что «*Врата ада не одолеют ее*» (Мф. 16:18).

Л.А. Тихомиров отмечал еще одну особенность, характерную для протестантских государств: «Это два типа, которые получили название “папоцезаризма” и “цезарепапизма”, то есть выражают или перенесение на Папу власти Цезаря, или, наоборот, — власти Папы на Цезаря. Идея папоцезаризма почти не имела реального существования, осуществляясь лишь моментами и скорее посредством ловкой внешней политики пап, чем вследствие признания этой идеи государями. Но идея цезарепапизма получила полное осуществление в протестантизме

вследствие того, что церковная иерархия, основа церковной власти, была в существе своем совершенно уничтожена. Свой цезарепапизм протестанты любят защищать ссылками на византийских канонистов (больше всего на Вальсамона), которые иногда были склонны к преувеличению власти императора в церковных делах. Однако в действительности в Византии государственно-церковные отношения были построены на идее, не имеющей ничего общего с протестантскою, а именно на **союзе Церкви и государства**¹.

Особенности подобного рода отношений демонстрируют ряд таких современных государств, как Великобритания, Швеция, Дания, которые сохраняют государственную церковность — причем некоторые из них имеют не одну государственную церковь: в ФРГ — евангелическая и католическая церкви, в Финляндии — лютеранская и православная — пользуются одинаково государственным статусом.

В некоторых из тех стран, где церкви сохраняют государственный статус, на практике он сводится к тому, что, наряду с регистрацией актов гражданского состояния, производимой государственными административными органами, признается гражданско-правовая действительность записей в метриках, сделанных при крещении новорожденных, или действительность брака, заключенного через церковное венчание; и еще — к взиманию налогов на содержание церкви через государственные акцизные учреждения; при этом, однако, отказ в уплате такого налога не имеет, как правило, никаких правовых последствий для заявившего об этом лица. Во внутрицерковные дела на легальной основе не вмешивается ныне большинство правительств и в тех государствах, где сохраняется связь с церковью.

5.5. Фактические отношения государства и церкви

Как мы могли убедиться на примерах, приведенных в предшествующих параграфах данной главы, свое служение Богу и людям церковь совершает ныне в разных государствах. Более подробно о моделях фактических отношений государства и церкви различных христианских конфессий (православия, католицизма, протестантских ответвлений христианства) и инославия (мусульманства, иудаизма и др.) мы остановимся в следующей главе. Здесь же рассмотрим различные исторически сложившиеся отношения между государством и православной церковью, поскольку именно она имеет подавляющее число верующих на территории нашего государства.

В одних государствах эта церковь представляет собой национальное православное вероисповедание (Греция, Румыния, Болгария), в других, многоконфессиональных, — православную религию большинства

¹ Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. С. 147.

населения (Россия), в-третьих принадлежащие к православию лица составляют религиозное меньшинство, живущее в окружении либо инославных христиан (США, Польша, Финляндия), либо иноверцев (Сирия, Турция, Япония). Кроме того, в одних странах, православная церковь имеет статус государственной религии (в Греции, в Финляндии), в других она отделена от государства. Различаются также конкретные правовые и политические условия, в которых живут поместные православные церкви. Но все они, опираясь как в своем внутреннем устройстве, так и в отношении к государственной власти на заповеди Христа, на учение апостолов, на святые каноны и двухтысячелетний исторический опыт христианства, в любых условиях находят возможности для исполнения своих богозаповеданных целей. Тем самым они обнаруживают свою неотмирную природу, свое небесное, божественное происхождение.

Отношение церкви к государству оставалось сугубо внешним до тех пор, пока государственная власть являлась языческой. Когда же она в лице императора Константина стала христианской, положение изменяется: церковь стала значительно ближе государству и принимает на себя ответственность за его судьбы.

Это сближение выразилось в положении в церкви царя. Когда он стал христианским государем, церковь излила на него свои дары в священном помазании на царство и возлюбила помазанника своего не только как главу государства, но и как носителя особой харизмы царствования. Царь также занял свое особое место в церковной иерархии. Это место трудно определить во всей точности, поскольку в нем соединился разный смысл: с одной стороны, царь — особый харизматик, с другой стороны, он представитель церковного народа, мирской стихии, «избранного народа, царственного священства», и, наконец, в качестве носителя власти он является первым слугой церкви, в его лице государство венчает себя крестом.

Более того, поскольку церковно-государственные взаимоотношения — явление двустороннее, то исторически они в одном и том же государстве в разные исторические эпохи складывались по-разному. Например, в Российском государстве православная церковь до 1917 г. имела официальный статус, связанный с особыми привилегиями, но ее правовой статус в указанный период существенно менялся.

Симфонические отношения церкви и государства. Впервые основные принципы подобных церковно-государственных отношений были выработаны в Византии. Они были зафиксированы в канонах и государственных законах империи, отражены в святоотеческих писаниях. Суть симфонии составляет обоюдное сотрудничество, взаимная поддержка и взаимная ответственность, без вторжения одной стороны в сферу исключительной компетенции другой.

Как писал в связи с этим епископ Никодим, «епископ подчиняется государственной власти, как подданный государству, а не потому, чтобы епископская власть его исходила от представителя государственной власти; точно так же и представитель государственной власти повинует епископу, как член Церкви, как грешный человек, ищущий спасения от Церкви, а не потому, чтобы власть его происходила от власти епископа»¹.

Государство при симфонических отношениях с церковью ищет у нее моральной, духовной поддержки, ищет молитвы за себя и благословения на деятельность, направленную на достижение целей, служащих благополучию граждан, а церковь получает от государства помощь в создании условий, благоприятных для благовестования и для духовного окормления своих чад, являющихся одновременно гражданами государства.

Например, в VI новелле императора Юстиниана (годы правления — 527—565) сформулирован один из принципов, лежащих в основе симфонии церкви и государства: «Величайшие блага, дарованные людям высшею благостью Божией, суть священство и царство, из которых первое (священство, церковная власть) заботится о божественных делах, а второе (царство, государственная власть) руководит и заботится о человеческих делах, а оба, исходя из одного и того же источника, составляют украшение человеческой жизни. Поэтому ничто не лежит так на сердце царей, как честь священнослужителей, которые со своей стороны служат им, молясь непрестанно за них Богу. И если священство будет во всем благоустроено и угодно Богу, а государственная власть будет по правде управлять вверенным ей государством, то будет полное согласие между ними во всем, что служит на пользу и благо человеческого рода. Потому мы прилагаем величайшее старание к охранению истинных догматов Божиих и чести священства, надеясь получить чрез это великие блага от Бога и крепко держать те, которые имеем»².

Реализуя эту норму, император Юстиниан в своих новеллах признавал за церковными канонами четырех Вселенских соборов силу государственных законов. Он постановил, что все, воспрещаемое или дозволяемое канонами, тем самым дозволено или воспрещено законом. Но зато все канонические постановления подписывались и санкционировались императором, так что в каноне не могло явиться ничего, не приемлемого государственной властью.

Святой Федор Студит (806) также говорит: «Бог даровал христианам два высших дара — священство и царство, посредством которых

¹ Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 680.

² Там же. С. 681—682.

земные дела управляются подобно небесным». Император Иоанн II Комнин (1118—1143) писал папе Гонорию: «Во всем моем управлении я признавал две вещи как существенно отличные друг от друга: первая есть духовная власть, которую Верховный Первосвященник мира Царь мира Христос даровал своим ученикам и апостолам как ненарушимое благо, посредством которого они по божественному праву обладают властью вязать и разрешать всех людей. Вторая же есть светская власть, заведующая делами временными и обладающая по божественному установлению одинаковым правом в своей сфере. Обе эти власти, господствующие над жизнью человека, отдельны и отличны друг от друга!»¹

Но, будучи различны по существу своему, обе эти власти для благосостояния человеческого должны быть в полном между собой единении. «Исагога» («Введение (в закон)», сборник византийского права конца IX в.) уподобляет обе власти телу и душе в организме и говорит, что как в организме необходимо согласие души и тела, так и в государстве — полное согласие священства и императорства. Это согласие достигается полным единодушием закона и канона.

Важно подчеркнуть, что положениям «Исагоги» и правотворческой деятельности императора Иоанна II Комнина (и других) предшествовали принципы (основы канонического права), заложенные в актах Вселенских соборов. Например, принципы симфонии государственно-церковных отношений получили закрепление и в актах VII Вселенского собора: «Священник есть освящение и укрепление императорской власти, а императорская власть посредством справедливых законов управляет земным»².

Вместе с тем классическая византийская симфония, являясь идеальной формой церковно-государственных отношений, ни в Византии, ни в России не существовала в абсолютно чистой форме. Поскольку со стороны государственной власти не один раз церковь оказывалась объектом цезарепапистских притязаний: глава государства, царь, претендовал на решающее слово в решении церковных дел. Фактическое осуществление симфонии более всего зависит от степени искренности взаимоотношений, а это, в свою очередь, определяется глубиной и искренностью веры в народе и в представителях власти церковной и гражданской. Фактически независимость церкви в ее бесспорнейших правах нарушалась всюду, а церковные власти, в свою очередь, при разных случаях вмешивались в не касающиеся их государственные дела, и столкновения между обоими учреждениями наполняют всю историю.

¹ Цит. по: Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. С. 148.

² Никодим, епископ Далматинский. Указ. соч. С. 683.

Помимо греховного человеческого властолюбия у таких посягательств, воспринимавшихся церковью всегда как незаконная узурпация, была еще и историческая причина. Христианские императоры Византии были прямыми преемниками языческих римских принцепсов, которые среди многих своих титулов имели и такой: *pontifex maximus* — верховный первосвященник. Эта дурная «наследственность», конечно, в ослабленной форме, но проявлялась все-таки и в действиях некоторых христианских императоров; откровенней и опасней всего — в политике императоров-еретиков, в иконоборческую эпоху.

В России не было наследия языческого Рима. Поэтому симфония церковной и государственной власти у нас в древности осуществлялась в формах более правильных и церковных, а отступления от нее в одних случаях носили индивидуальный характер — опричнина Ивана Грозного, в других — характер менее выраженный, более мягкий и сдержанный, чем в Византии, — в столкновении царя Алексея Михайловича с патриархом Никоном, обусловленном, помимо личных качеств монарха и патриарха, влиянием новоевропейских идей на государственное правосознание правительственных кругов России.

Не только в условиях симфонии, но и при иных формах церковно-государственных отношений, когда за церковью признается публично-правовой статус, государство вправе участвовать в учреждении новых епархий и приходов, установлении границ между ними, открытии монастырей, духовных школ, устройстве христианских кладбищ, а также замещении епископских и иных церковно-должностных мест. Особенно сильно это проявилось, например, в синодальную эпоху.

Синодальный период. Два синодальных столетия церковной истории были связаны с очень ясно прослеживаемым влиянием протестантской доктрины территориализма и государственной церковности на российское правосознание и политическую жизнь.

Петровская реформа привела к тому, что «государственная власть самоутверждается в своем самодовлении... И во имя своего первенства не только требует от Церкви повиновения и подчинения, но и стремится как-то вобрать и включить Церковь внутрь себя, ввести ее в состав государственного строя и порядка. Государство отрицает независимость церковных прав и полномочий. Государство утверждает себя самое, как единственный, безусловный и всеобъемлющий источник всякого законодательства, всякой деятельности или творчества»¹.

Нередко государственная власть в этот период пыталась не только напрямую вмешиваться в церковные дела, а сопротивляющихся священнослужителей сурово наказывать (например, митрополиты

¹ Митрополит Иоанн (Снычев). Русская симфония. СПб., 2001. С. 429.

Арсений Мациевич, Иоанн Максимович, Павел Конюсевич и др.), но и принуждать их к совершению вообще богопротивных поступков. Об одном из таких мероприятий середины XIX в., вполне «безобидных» по форме, пишет Д. Рыбаков: «Показательна в этом отношении история с освящением Триумфальных ворот в Москве, воздвигнутых в честь победы над Наполеоном и украшенных статуями языческих божеств, вполне пристойных для эстетического воодушевления своего времени, но “не вполне” годных для православного миропонимания и духа. Разумеется, такая торжественная церемония в обязательном порядке должна была происходить в присутствии царствующих особ, а, следовательно — и при участии самого Московского митрополита. Однако произошло нечто беспрецедентное. Когда флигель-адъютант Николая I изложил просьбу императора освятить ворота, владыка, понулив голову, сухо ответил:

— Слышу. — Флигель-адъютант продолжал:

— Государю Императору благоугодно, чтобы Ваше Высокопреосвященство сами изволили быть на освящении. Святитель отвечал тем же:

— Слышу.

— Что прикажете доложить Государю Императору?

— А что слышите, — отвечал тем же невозмутимым тоном владыка.

Когда Государь спросил флигель-адъютанта: А что Филарет? — тот доложил, что ничего толком не понял и передал разговор с митрополитом дословно, как говорится, “в лицах”.

— А, так я понимаю, — заметил Государь. — Приготовить лошадей: я сегодня же уезжаю.

Таким образом, торжества у Триумфальных ворот так и состоялись без Государя и митрополита, молебен отслужил полковой священник, и церемония на этом считалась исчерпанной. Неудивительно, что с 1841 г. и до конца жизни, оставаясь по титулу членом Синода, маститый иерарх больше не приглашался на его заседания в столице...

Согласно Филарету, Государь всю законность своей власти получает от церковного Помазания, то есть в Церкви и через Церковь. Таким образом, помазуется только Государь, но не государство, а стало быть, органы государственной власти в церковных делах не имеют никакой юрисдикции. Владыка смиренно и настойчиво стремился проводить в жизнь те идеи, которые казались ему оправданными и необходимыми с точки зрения нужд Церкви¹.

¹ К инциденту с Триумфальными воротами добавилось еще и крайнее неблаговоление к митр. Филарету со стороны обер-прокурора Синода графа Н.А. Протасова (+1855) из-за прот. Герасима Павского, проф. Петербургского университета и Духовной академии, придворного протоиерея и переводчика Ветхозаветной Библии. В своем переводе он слишком буквально держался еврейского текста, что привело к серьезным расхождениям с греческим текстом Септуагинты. В результате перевод-

Послесинодальный период. Попытку удержать канонический принцип симфонии в условиях, когда империя пала и в России складывались новые формы государственности, предпринял Поместный собор 1917–1918 гг. В декларации, предварявшей Определение об отношении Церкви и государства, составленной по поручению собора профессором С.Н. Булгаковым, впоследствии протоиереем, требование об отделении церкви от государства сравнивается с пожеланием, чтобы «солнце не светило, а огонь не согревал. Церковь по внутреннему закону своего бытия не может отказаться от призвания просветлять, преобразовать всю жизнь человечества, пронизывать ее своими лучами». Церковь не связывает себя с определенной формой правления: «Ныне, когда волею Провидения рушилось в России царское самодержавие, а на замену его идут новые государственные формы, Православная Церковь не имеет определения об этих формах со стороны их политической целесообразности, но она неизменно стоит на таком понимании власти, по которому всякая власть должна быть христианским служением»¹.

Следовательно, исторически отношения государства и церкви остаются изменчивыми. Как отмечал С. Булгаков, «до последней революционной эпохи они сводились к разным формам “христианского государства”, которое находилось в союзе с Церковью. В новейшем государстве, имеющем в своем составе народы разных исповеданий и даже вер, конфессиональное государство являлось давно уже не соответствующим положению вещей. В настоящее же время оно стало, по-видимому, и вовсе невозможным. Произошло разлучение Церкви и государства, к взаимной выгоде обоих, и вместо прежнего союза наступило отделение Церкви от государства в различных его видах.

Отделение Церкви от государства, сначала вынужденное, в настоящее время приняла и православная Церковь, — как отвечающее ее достоинству и призванию»².

чик был подвергнут серьезным церковным взысканиям (1842), что еще более пошатнуло положение в Синоде митр. Филарета как одного из идеологов русского перевода Библии. Во главе «анти-библейской» партии стоял как раз обер-прокурор граф Н.А. Протасов. По настоянию именно митр. Филарета пришлось отказаться от мысли назначить цесаревича Александра Николаевича к присутствованию в Синоде подобно тому, как он был введен в Сенат и другие государственные учреждения // *Рыбаков Д.* Митрополит московский Филарет (Дроздов) как ученый-библеист, иерарх и проповедник. Ч. 1 // <http://www.pravoslavie.ru/authors/226>.

¹ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви. Цит. по: *Цыпин В.А.* Указ. соч. С. 421.

² *Сергий Булгаков, прот.* Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: Лыбидь, [1991]. Оригинальное издание: *Сергий Булгаков, прот.* Православие. Очерки учения православной церкви. Paris: YMCA-Press, [1964]. С. 93.

Глава 6

ТИПОЛОГИИ ГОСУДАРСТВ В СВЯЗИ С ИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЯМИ С РЕЛИГИОЗНЫМИ ОБЪЕДИНЕНИЯМИ

6.1. Клерикальное (конфессиональное) и теократическое государство

Духовно-культурные отношения — это отношения между людьми, т.е. между человеком, обществом и государством по поводу благ, предоставляемых образованием, культурой, религией, наукой. В связи с тем что данная сфера общественных отношений тесно связана с внутренним миром человека, она в наименьшей степени, по сравнению с другими подсистемами общественного строя, подвержена конституционно-правовому регулированию.

Предметом указанных отношений выступают все духовно-культурные явления — наука, искусство, образование, религия, прочие области общественного сознания. Несмотря на то что каждая из составных частей духовно-культурных отношений и по сфере проявления, и по направленности на внутренний мир в значительной мере изолирована, у них имеется объединяющее начало — религия.

По отношению к религии регулирование общественных отношений в этой сфере можно разделить на два вида: регулирование духовно-культурных отношений с официальной (или господствующей) религией и регулирование отношений в светских государствах. Что касается многих светских государств, то подробнее эти вопросы мы рассмотрим в следующем параграфе.

Имеются государства, в которых церковь не отделена от государства. В зависимости от характера связи церкви и государства они бывают теократическими или клерикальными. Например, в Великобритании государственными признаются англиканская церковь Англии и пресвитерианская церковь Шотландии. Главой обеих церквей является британский монарх, который назначает высших церковных иерархов. Наследовать же престол в Великобритании может только член правящей династии англиканского вероисповедания. В состав верхней палаты английского парламента по должности входят еписко-

пы и архиепископы англиканской церкви. Официальная церковь в Великобритании пользуется поддержкой государства.

Клерикальный характер шведского и датского государств проявляется в том, что их действующие конституции провозглашают господствующей в этих странах религией евангелическо-лютеранскую веру, главой государства (королем) может быть только представитель правящей династии, исповедующий указанную веру, а официальная церковь в этих странах пользуется поддержкой государства.

В государствах с официальной (или доминирующей) религией предпочтение отдается наиболее распространенным верованиям, что имеет место, как правило, в исламских государствах.

Клерикальное (конфессиональное) государство является одной из исторических форм отношений государства с религиозными организациями. Исходя из правового статуса церкви и степени распространения в современном мире клерикальное государство занимает промежуточное положение между светским и теократическим.

Одной из отличительных его характеристик является то, что оно не слито с церковью, хотя церковь и духовенство на основе положений конституции и посредством законодательно установленных государственных институтов определяющим образом воздействуют на государственную политику; образовательные учреждения (в том числе и школьное образование) в обязательном порядке включают в учебные программы изучение церковных канонов.

Примером клерикального (конфессионального) государства может служить современный Иран. Так, одной из специфических особенностей статуса главы государства в Исламской Республике Иран по ее Конституции 1979 г. с последующими изменениями является то, что в этой стране он избирается всеобщими выборами и является высшим должностным лицом после института Руководства. Он отвечает за проведение в жизнь Конституции и действует в качестве главы исполнительной власти, за исключением вопросов, отнесенных к ведению Руководства (ст. 113–114 Конституции).

Президент избирается из числа религиозных и политических деятелей и должен отвечать таким требованиям, как иранское происхождение, иранское гражданство, административные способности и находчивость, безупречное прошлое, честность и благочестие, убежденная вера в фундаментальные принципы Исламской Республики Иран и официальную религию страны (ст. 115). Президент ответствен перед народом, Руководителем и Исламским консультативным собранием (ИКС) — законодательным органом (ст. 122).

Президент подписывает законы, принятые ИКС и путем референдума, и направляет их властям, ответственным за их проведение в жизнь (ст. 123), подписывает (либо поручает это своим законным представителям) международные договоры (ст. 125), отвечает за

национальное планирование и бюджет, ведает государственными вопросами занятости (ст. 126), назначает по представлению министра иностранных дел послов (ст. 128), присуждает государственные отличия (ст. 129), назначает министров, которые должны получить доверие ИКС (ст. 133), возглавляет Совет министров и ответствен перед ИКС за его действия (ст. 134), может смещать министров (ст. 136).

Глава иранского государства в полном смысле этого слова — это *Руководитель*, который согласно ст. 107 Конституции назначается сведущими людьми, избираемыми народом. Статья 109 устанавливает требования к Руководителю, согласно которым он должен обладать подготовкой, необходимой для функций муфтия (высшего духовного лица у мусульман-суннитов), справедливостью и благочестием, проницательностью и рассудительностью, смелостью, административными способностями и качествами, необходимыми для руководства. В ст. 110 определена его компетенция, охватывающая следующие полномочия:

- определение общей политики республики после консультации с Советом нужд нации;
- надзор за надлежащим осуществлением общей политики системы;
- назначение референдума;
- принятие на себя верховного главнокомандования вооруженными силами;
- объявление войны и мира и мобилизация вооруженных сил;
- назначение, смещение и принятие отставки членов Охранительного совета, высшей судебной власти страны, главы радио и телевидения республики, начальника объединенного штаба, главнокомандующего Корпусом стражей исламской революции, верховных командующих вооруженными силами;
- разрешение разногласий между тремя видами вооруженных сил и регулирование отношений между ними;
- разрешение проблем, которые не могут быть решены обычными методами, через Совет нужд нации;
- назначение выборов президента, смещение его с учетом интересов страны, если Верховный суд признает его виновным в нарушении его конституционных обязанностей или ИКС признает его некомпетентным;
- помилование или смягчение наказаний осужденным в рамках исламских критериев по рекомендации Главы судебной власти.

Эта система двойного, если можно так выразиться, главы государства (двуглавого государства) обусловлена специфическими обстоятельствами исламской революции 1979 г., во главе которой находился популярнейший религиозный деятель аятолла Хомейни. Он стал первым Руководителем, и ему, можно предполагать, принадлежит

идея такого института — носителя высшей власти, свободного вместе с тем от государственной рутины.

Кроме того, в Иране, как и в других аналогичных государствах, имеются специальные органы, которые уполномочены осуществлять толкование Конституции и законодательства и контроль над их соответствием нормам религии. Таким органом в Иране является Охранительный совет. Шесть адиль-факихов, сознающих насущные нужды и текущие проблемы, отбираются Руководителем, а шесть юристов, специализирующихся в разных областях права, избираются ИКС из числа мусульманских юристов, назначенных главой судебной власти. Совместимость законодательства, принятого Собранием, с религиозными нормами устанавливается большинством факихов, а совместимость с Конституцией — большинством членов Охранительного совета (ст. 96 Конституции); толкование Конституции — тремя четвертями состава Охранительного совета (ст. 98).

Теократическое государство встречается в современном мире реже, чем клерикальное (конфессиональное). Поскольку государственная власть в нем принадлежит церковной иерархии, то оно является противоположностью светскому государству.

Слово «теократия» переводится с греческого языка как боговластие. Впервые этот термин употребил историк Иосиф Флавий при описании общественно-политического строя древних иудеев в сочинении «Против Апиона» (94 г. н.э.). Теократический характер еврейского государства, по его мнению, заключался в том, что высший правитель в нем — Бог, а важнейшими делами занимается духовенство, возглавляемое первосвященником¹.

Отмеченные Флавием признаки теократии в той или иной вариации получили широкое применение в современной гуманитарной науке. Так Большая Советская и Историческая энциклопедии определяют теократию как форму государства, при которой политическая и духовная власть сосредоточена в руках церковной иерархии, управляющей государством, а высшая светская власть осуществляется главой духовенства². В политологическом и энциклопедическом словарях под теократией понимается форма правления, при которой глава государства является одновременно и религиозным главой³.

Тем не менее историческое многообразие политического лидерства духовных лиц вызвало необходимость конкретизировать дефиницию

¹ *Иосиф Флавий*. О древности иудейского народа; Против Апиона: пер. с древнегреч. / Иосиф Флавий. Еврейский ун-т в Москве. М., Иерусалим: Герашим, 1994. С. 176.

² БСЭ. 3-е изд. М., 1976. Т. 25. С. 432; СИЭ. М., 1973. Т. 14. С. 189.

³ Политология: энциклопедический словарь. М., 1993. С. 370; Советский энциклопедический словарь. М., 1985. С. 1313.

теократии. Е.Н. Салыгин справедливо отмечает, что в процессе исторического развития теократия принимала различные формы, в том числе и негосударственные. Поэтому нельзя согласиться с традиционным ее пониманием как формы правления либо формы государства в целом.

Относимый всеми учеными к теократии Израиль времен Моисея не являлся государством в собственном смысле слова, а был скорее протогосударством, т.е. союзом племен в стадии их перехода от родового строя к государственному. Иудейское государство возникает позднее, в период царствования Саула. Иными словами, теократия Моисея — это не форма государства, а определенный вид властеотношений родоплеменного общества на переходном этапе к государству.

Современные исследования развивают данный тезис дальше. Основываясь на выводах этнологии и истории государства и права о закономерностях государствообразования у различных народов, некоторые ученые выделили в догосударственной эволюции человечества ряд этапов, в том числе и стадию *харизматической теократии*. Это обстоятельство позволило им провести разграничение между предгосударственной (*харизматической*) и государственной (*монархической*) теократиями. Харизматическая теократия (Израиль до Саула, община Мухаммеда) предшествует ранним военным государствам, а монархическая теократия (халифат Омара, Израиль после Саула) представляет собой уже форму государства.

Культурно-историческое многообразие религиозной жизни не позволяет при характеристике институтов власти в теократии использовать термины «церковная иерархия», «священники», «духовенство». Нельзя, например, говорить о наличии церкви и духовенства в конфуцианской цивилизации. Отсутствуют как таковые церковная иерархия и класс священников в суннитской и хариджитской ветвях ислама, а сословие духовенства появляется в мусульманской цивилизации после возникновения теократического государства — Арабского халифата.

Рассмотрение теократии как системы приводит к тому, что государство или родоплеменной союз считаются теократическими не столько вследствие того, что власть в них осуществляется религиозными лидерами или церковью, сколько в результате того, что внутри данных сообществ происходят теократические взаимодействия¹.

В новейшее время теократическим государством была, например, Монголия до 1921 г., а сегодня — Ватикан.

¹ См.: Салыгин Е.Н. Теократическое государство. М., 1999. С. 9–11. Подробнее о видах теократии см.: Там же. С. 18–22.

6.2. Светское государство

Основные принципы взаимоотношений светского государства с религиозными организациями: свобода совести, культурное сотрудничество, отделение (де-факто или де-юре) церкви от государства и школы от церкви, правовое равенство религиозных объединений, мировоззренческий нейтралитет, равенство граждан независимо от их отношения к религии.

Что касается многих светских государств, конституции которых включают нормы, регулирующие отношения образования и религии, то они провозглашают свободу вероисповедания (свободу совести) для всех, отделение государства от церкви. В итоге такая религиозная свобода приводит к тому, что государство, обязующееся признавать всех богов, не признает никакого бога и особенно — истинного Бога; это позволяет свободно распространять и истину, и ложь, а также в одинаковой мере «защищать» религию и культуру титульной (коренной) нации и пришельцев. К чему такая «свобода» может привести, показывают массовые беспорядки 2005 — 2007 гг. во Франции, Голландии и других государствах Европы.

Имеются светские государства (Греция, Румыния, Венгрия, Германия, Италия, Польша и др.) с традиционно сильным влиянием Церкви, которые конституционно-правовым законодательством отдают предпочтение в закреплении правового статуса традиционных для них религий.

Одной из наиболее значимых сфер духовно-культурных отношений светского государства, где наблюдаются наиболее тесные связи с религией, является образование. Эта сфера жизни общества может считаться основополагающей для всех духовно-культурных отношений, так как без образования не может быть культуры и полноценной духовной жизни.

О связи образования и религиозного самосознания говорится в ст. 16 ч. 2 Конституции Греции: «Образование составляет основную задачу государства. Оно включает нравственное, культурное, профессиональное и физическое воспитание греков, а также развитие их национального и религиозного правосознания и формирование их как свободных и ответственных граждан».

Статья 7 ч. 3 германского Основного закона также устанавливает, что «религиозное обучение является в публичных школах, за исключением неконфессиональных школ, обязательным предметом. Без ущерба для права надзора государства религиозное обучение производится в соответствии с принципами религиозных общин. Ни один преподаватель не может быть обязан против своей воли вести религиозное обучение».

В соответствии с ч. 3 ст. 27 испанской Конституции «публичные власти гарантируют родителям право помощи в избрании ими для сво-

их детей религиозного и морального воспитания в соответствии с их собственными убеждениями». В этой же статье устанавливается, что образование будет иметь целью полное развитие человеческой личности в уважении к демократическим принципам общежития и основным правам и свободам. Основное обучение обязательно и бесплатно. Публичные власти гарантируют всем право на образование посредством общего программирования обучения при эффективном участии заинтересованных секторов и создания учебных заведений.

За физическими и юридическими лицами признается свобода создавать учебные заведения в рамках соблюдения конституционных принципов.

Преподаватели, родители и в соответствующих случаях учащиеся будут участвовать в контроле и управлении во всех учебных заведениях, которые содержатся администрацией за счет личных фондов. На публичные власти возлагаются инспектирование и освидетельствование системы образования, чтобы гарантировать соблюдение законов. Публичные власти будут поддерживать учебные заведения, которые отвечают требованиям, установленным законом. Признается автономия университетов на установленных законом условиях.

Следует сказать о еще одном типе светского государства — атеистическом. В таком государстве антирелигиозная философия точно так же, в борьбе против христианства и религий вообще, никогда не ограничивается одним словесным состязанием верующих и проповедью, но стремится взять в свои руки государство, чтобы его законы и политику направить в помощь ведущейся ею борьбы, стараясь вытеснить религиозные влияния из жизни и даже отнять у них всякое свободное существование.

В атеистическом светском государстве, по меткому замечанию Л. Тихомирова, «власть выводится из связи с определенным исповеданием, то есть из-под влияния религиозного исповедания на свою религиозную политику, оно становится общим судьей всех исповеданий и подчиняет себе религию. Все отношения между различными исповеданиями и права всех их государство, поставленное вне их, должно, очевидно, решать, руководясь исключительно своим собственным соображением о справедливости и общественной и государственной пользе. При этом оно, очевидно, имеет полное право и возможность репрессии во всех случаях, когда, по его мнению, интересы исповедания противоречат интересам гражданским и политическим. Таким образом, получается положение, в котором государство может влиять на исповедания, со стороны же их влияния не **может** и не должно испытывать. Такое государство уже не может руководствоваться в отношении исповеданий какими-либо религиозными соображениями, ибо ни одно из исповеданий не составляет для него законного авторитета, тогда как мнения финансистов, эконо-

номистов, медиков, администраторов, полководцев и т. д. составляют его законную консультацию, так что во всех сферах устройства народной жизни государство будет руководиться соображениями, почерпнутыми именно из этих источников.

При таком порядке религиозной свободы не может быть ни для кого. Может быть, да и то очень сомнительно, равноправность исповеданий. Но свобода и равноправность нимало не тождественны. Равноправность может состоять и в общей бесправности. Государство на основании культурных и медицинских соображений может принять меры против обрезания, воспретить посты, во избежание беспорядка или на основании санитарных соображений может воспретить богомолье к святым местам или к чтимым реликвиям, на основании требований военных может воспретить всех видов монашество у христиан, буддистов, магометан. Само богослужение может быть найдено вредной гипнотизацией народа не только в публичной, но и в личной молитве. Вообще нет пределов запретительным мерам государства в отношении религий, если оно поставлено вне их, общим их судьей»¹.

В этой связи невольно возникает вопрос об отношении к такому светскому государству. Тем более что апостол Павел пишет, что «нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1). Чтобы правильно ответить на этот вопрос и построить правильное отношение к власти в светском атеистическом государстве, прочитаем толкование св. Иоанна Златоуста на слова апостола: «Как это? Ужели всякий начальник поставлен от Бога? Не то говорю я, отвечает Апостол. У меня идет теперь речь не о каждом начальнике в особенности, но о самом начальстве. Что есть начальства, что одни начальствуют, а другие подчинены им, и что нет того неурейства, чтоб происходило что-нибудь кое-как и без порядка, чтобы народы носились туда и сюда подобно волнам, — все сие я называю делом Божией премудрости. Посему Апостол не сказал, что нет начальника, который не был бы поставлен от Бога, но, рассуждая вообще о начальстве, говорит: “несть бо власть аще не от Бога: сущие же власти от Бога учинены суть”»².

Таким образом, принцип отделения церкви от государства, который является одним из аспектов доктрины светского государства, имеет смысл только тогда, когда государство мыслится как политический институт, обладающий суверенитетом и относительной юрисдикцией. Только в таком случае можно отделить государство от иных политических, социальных, религиозных институтов.

¹ Тихомиров Л. Религиозно-философские основы истории. С. 146.

² Св. Феофан Затворник. Толкование Послания святого Апостола Павла к римлянам. 2-е изд. М., 1890. С. 826.

Но трудно, если вообще возможно, создание светского демократического государства, в котором известные распространение по-прежнему получают «старые» идеи атеистического советского периода: «Создание федерального государственного органа по делам религиозных объединений, как представляется, может решить проблему консолидации всех сил, призванных осуществлять политику государства в сфере реализации прав граждан на свободу совести и свободу вероисповедания, укрепляя при этом вертикаль власти и обеспечивая выполнение требований федеральных правовых актов о свободе совести и о религиозных объединениях в масштабе Российской Федерации. Маловероятно также, что религиозные организации способны самостоятельно избавиться от груза внутренних проблем, так или иначе связанных с государственно-церковными отношениями, а тем более наладить продуктивный межконфессиональный диалог без участия посредников, выступающих от имени государства и заинтересованных в установлении религиозного мира и согласия»¹.

В связи с опасениями, что такой федеральный орган функционально не будет отличаться от Совета по делам религий при Совете Министров СССР, можно было бы вернуться к высказанному еще в 1988 г. профессором Ф.М. Рудинским предложению о создании Комитета по охране свободы совести², наделив его полномочиями, вытекающими из названия³.

Принцип светского государства означает, что в ходе определения и реализации своих задач государство не может руководствоваться религиозными или атеистическими соображениями. Оно отказывается от дискриминации и предоставления привилегий какой бы то ни было религии. Оно не навязывает какой-либо религии или философии своим гражданам, представителям государства, школам, научным институтам или учреждениям культуры. При рассмотрении кандидатур на посты в органах государственной власти не могут приниматься во внимание религиозные и мировоззренческие критерии, никто не может подвергаться дискриминации или получать привилегии в соответствии с ними. Все представители светского государства обязаны при выполнении своих служебных обязанностей занимать нейтральные религиозно-мировоззренческие позиции.

¹ См.: Михайлов Г.А. Нужен ли России государственный орган по делам религий? // Религия и право. 1999. № 6. С. 9.

² См.: Рудинский Ф.М., Шапиро М.А. Правосознание граждан в сфере реализации свободы совести и практика ее осуществления // Государство и право. 1988. № 12. С. 31.

³ Залужный А. Концептуальные проблемы взаимоотношений государства и религиозных объединений // Румянцевские чтения. Государство и Церковь: конституционно-правовые и богословские проблемы / колл. авт.: Материалы круглого стола. М.: Изд-во РГТЭУ, 2009. С. 22.

Нейтралитет светского государства означает, что его органы и институты не руководствуются в своей деятельности определенной религиозной или философской доктриной. Однако это ни в коей мере не означает нейтрального отношения этого государства к исповедуемым обществом моральным ценностям.

6.3. Типология религиозных объединений

Как мы уже отмечали, большинство современных государств являются светскими, то есть провозглашающими отделение церкви от государства, равноправие религий и свободу совести. Так, Конституция Италии провозглашает, что «государство и католическая церковь независимы и суверенны в принадлежащей каждому из них сфере... Все религиозные исповедания в равной мере свободны перед законом. Некатолические вероисповедания имеют право создавать свои организации согласно своим уставам, поскольку они не противостоят итальянскому правовому порядку. Их отношения с государством определяются законом на основе соглашений с органами, представляющими эти вероисповедания» (ст. 7, 8).

Имеются демократические государства, где конституции ту или иную религию провозглашают господствующей или традиционной. Например, Конституция Греции называет господствующей религию восточно-православной Церкви Христовой, определяет основы организации данной церкви (ст. 3). Конституция Болгарии провозглашает, что «традиционной религией в Республике Болгария является восточно-православное вероисповедание» (ст. 13). Вместе с тем конституции обоих государств закрепляют, что свобода совести ненарушима (ст. 13), не устанавливают религиозных квалификаций для кандидатов на должности президентов республик и депутатов парламентов и т.п.

По природе своей церковь есть союз духовный. Однако она имеет существование коллективное. Поэтому она не может быть удовлетворена дарованием со стороны государства только *личной* свободы совести каждого гражданина. Церкви необходима еще свобода деятельности всего ее союза, всей ее *коллективности*, которая связана с множеством социальных интересов. А эти интересы входят также в область действия государства, и даже в гораздо большей степени, так как требуют на каждом шагу установки обязательных норм, принудительно поддерживаемых.

Церковь также по природе своей не имеет принудительной власти и не может взять на себя функций государственных. Она должна спокойно и искренне подчиниться государству, лишь бы оно не посягало на ее духовную самостоятельность, а следовательно, и на ее право нравственно влиять на общество и общественные отношения. Но в этом отношении для государства нет никаких причин отвергать

нравственные влияния церкви, которых высоту и благотворность оно не может не видеть.

Таким образом, в идее, союзные отношения между обоими учреждениями вполне возможны. Они вполне, в идее, легко могут разжеваться: власть принадлежит государству, которому церковь подчиняется, нравственное влияние принадлежит церкви, которой в этом отношении государство подчиняется. Но на практике осуществление этих взаимоотношений гораздо сложнее и труднее.

Как любая развитая социальная система, религиозная немыслима без наличия организационно-институциональной структуры, т.е. внутрирелигиозных составных частей. Каждая религия имеет собственную структуру — комплекс определенных институтов, общественных религиозных союзов.

Религиозные организации представляют собой систему учреждений и форм деятельности, призванных регламентировать и таким образом регулировать поведение верующих данной конфессии, а также удовлетворять их религиозные потребности. Богословы выделяют четыре основных типа религиозных организаций: церковь, секту, харизматический культ и деноминацию.

С позиции права *церковь* — это более или менее структурированная организация священнослужителей и верующих людей определенного вероисповедания (конфессии, религии), отправляющих данный культ и удовлетворяющих другие религиозные запросы верующих. Под *религиозной общиной* понимают совокупность жителей определенной территории страны, придерживающихся одного и того же вероисповедания.

Существующие в настоящее время религиозные общины и церкви, представляющие крупнейшие мировые религии: *христианство, ислам, буддизм*, — а подчас и менее распространенные: *иудаизм, синтоизм*, — на протяжении последних тысячелетий истории человечества оказывали решающее влияние на политические процессы, происходившие в обществе. Формировали политическую, правовую культуру, направляли функционирование государства, определяли положение человека в обществе и государстве¹.

Как нам представляется, правовой статус церкви и религиозных общин, а также степень влияния церкви на государство во многом зависят от тех канонов (основополагающих правил), которые лежат в основе ее строения и регламентации ее деятельности. Важное зна-

¹ В настоящее время характеристика стран и народов как христианских, мусульманских, буддистских и т.д. уже порой недостаточна. Не только потому, что многие страны, как мы видим из приведенных выше примеров, являются многонациональными и поликонфессиональными, но и потому, что в рамках этих религий существуют различные направления, секты, толки.

чение имеет принцип коллегиальности в руководстве церковью и религиозными общинами. Например, в ч. 1 ст. 3 Конституции Греции установлено, что церковь «является автокефальной (административно самостоятельной. — *А.О.*) и управляется Священным Синодом, включающим всех епископов по должности, и образуемым им Святым Синодом, как это указано в уставе Церкви и в соответствии с положениями Патриаршей книги от 29 июня 1850 г. и акта Синода от 4 сентября 1928 г.».

В п. 7 Устава Русской православной церкви также установлено, что высшими органами церковной власти и управления являются Поместный собор, Архиерейский собор, Священный синод во главе с патриархом Московским и всея Руси¹.

Все демократические и клерикальные государства Европы признают свободу совести. Так, Конституция Греции в ст. 13 устанавливает, что «свобода совести ненарушима. Пользование личными и политическими свободами не зависит от религиозных верований. Вся признаваемая религия свободна, и ее культовые обряды осуществляются беспрепятственно под охраной закона».

Следует отметить, что и в конституциях некоторых светских государств отмечена особая роль одной религии и церкви. Например, Конституция Республики Болгария, устанавливая, что «вероисповедания свободны», что «религиозные объединения отделены от государства», вместе с тем провозглашает, что «традиционной религией в Республике Болгария является восточно-православное вероисповедание» (ст. 13).

Секта (лат. *secta* — культ, учение, школа) возникает как оппозиционное течение по отношению к тем или иным религиозным направлениям. Для секты характерна претензия на исключительность своей роли, избранность, а нередко и тенденция к изоляционизму. Институт священства в секте отсутствует, формально подчеркивается равенство всех членов секты и провозглашается принцип добровольности объединения².

Харизматический культ (греч. *Χάρισμα* — милость, благодать, Божий дар) — религиозная организация, которая создается на основе приверженцев какой-то конкретной личности, которая признает себя сама и признается другими в качестве носителя особых божественных качеств (харизмы). Основатель и руководитель такой религиозной организации объявляется либо самим богом, либо представителем бога или какой-либо сверхъестественной силы³.

¹ URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html>.

² См.: Павловский В.П., Эриашвили Н.Д., Щеглов А.В. Религиоведение. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2010. С. 25–66.

³ Там же. С. 26.

Деноминация (лат. *denominatio* — наименование) — религиозная организация, которая может развиваться из других типов объединений или складываться самостоятельно. Ее идейные, культурные, организационные и религиозные принципы формируются в оппозиции к церкви и секте и носят разноплановый характер. Сохраняя акцент на избранности своих членов, она признает возможность духовного возрождения для всякого верующего, придерживается принципа постоянного и контролируемого членства¹.

Последователи деноминации призываются к активному участию в общественной и политической жизни. Несмотря на провозглашение принципа равенства всех членов и выборности руководящего состава, деноминация располагает стабильной элитой руководящего состава. В качестве примера христианских деноминаций можно привести пресвитериан, методистов, меннонитов.

6.4. Понятие о «моделях» государственной политики в отношении религии и религиозных объединений

Выше мы вкратце характеризовали роль религии как системы мировоззренческих представлений и верований. Как система духовных ценностей, верований и отношений религия служит не только фактором, объединяющим людей, но даже фактором государствообразующим. Религия обычно тесно связана с *церковью*, которая представляет собой большей частью иерархическую структуру, предназначенную для удовлетворения религиозных потребностей верующих.

Даже формально не участвуя в политической жизни общества, церковь способна накладывать серьезный отпечаток на многие институты не только духовно-культурной, но и политической жизни общества. Естественно поэтому, что право не может игнорировать религию.

Взаимодействие религии и права чаще всего осуществляется в виде конституционно-правового гарантирования *свободы совести* и регулирования *отношений между государством и церковью*. При этом в конституциях светских государств обычно в той или иной форме провозглашается *отделение церкви от государства*. Так ч. 3 ст. 16 испанской Конституции провозглашает, что «никакое вероисповедание не будет иметь государственного характера. Публичные власти будут принимать во внимание религиозные верования испанского общества, и поддерживать соответствующие отношения с Католической Церковью и другими вероисповеданиями».

Конституционное право светских государств чаще всего гарантирует *равноправие вероисповеданий* и особо защищает *религиозные мень-*

¹ См.: Павловский В.П., Эриашвили Н.Д., Щеглов А.В. Религиоведение. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2010. С. 25–66.

шинства. Нередко конституции демократических светских государств отдают предпочтение наиболее распространенным в стране верованиям. Например, ст. 3 Конституции Греции 1975 г. закрепляет, что господствующей в Греции религией является религия восточно-православной Церкви Христовой. Православная греческая церковь, признающая своим главой Господа нашего Иисуса Христа, неразрывно связана в своих догматах с великой Константинопольской церковью и со всякой другой единоверной церковью Христовой, неуклонно соблюдающей, как и она, святые апостольские и соборные каноны и священные предания.

Представляется, что история церковно-государственных отношений (политики государств в отношении церкви) выявила, по крайней мере, пять типов («моделей») взаимоотношений государства и церкви, которым соответствует определенное значение для общества роли самой церкви. Ниже мы рассмотрим эти модели не в хронологическом порядке, как это обычно делают, а в порядке возрастания роли церкви и ее места в политике тех или иных государств современности и прошлого.

Следует оговориться, что само понятие типа, «модели» государственной политики в отношении церкви носит нередко весьма условный характер. Например, первой «моделью» можно назвать тотальное и агрессивное неприятие церкви государством. Примерами такого рода служат первые три века христианства и семидесятилетняя история России после 1917 г. Точнее, 1917–1943 гг. Впоследствии позиция властей сильно смягчается, становится не такой «агрессивной». При внешнем сходстве государственной политики в отношении церкви принципиальным сущностным различием между этими эпохами в рамках данной «модели» является то, что в первые века из-за неразвитости государственного аппарата и незначительного количества чиновников трудно говорить о «тотальности» такого неприятия и возможностях контроля со стороны государства. Если государство, первые три века активно преследовавшее церковь, можно назвать религиозным и христиане преследовались главным образом за отказ признать и поклониться языческим богам, то Советское государство было активно атеистическим и преследовало за исповедание любой религии. Кроме веры в идеалы коммунизма. Это тоже вид культа.

Кроме того, в первохристианские времена не востребованными христианами оказались государственно-правовые институты, что сопровождалось ростом сплоченности верующих вокруг церковных структур, в частности вокруг епископов и пресвитеров; в советскую эпоху оказались забытыми и невостребованными не только сами по себе церковные порядки, но во многом и сама христианская этика поведения.

Для второй «модели» отличительной особенностью является ограничение государством, отказавшимся от активного преследования религии и церкви в пользу установления собственного приоритета в осуществлении государственно-правовой политики, полномочий и роли церкви в жизни общества при сохранении ею, тем не менее, важнейшего и общепризнанного положения в нем, закрепленного, в том числе в действующем законодательстве, в виде установления статуса определенной конфессии в качестве государственной религии, сохранения конкретно определенной и не оспариваемой компетенции церкви в достаточно значимых областях общественной жизни, а также придания статуса государственных преступлений против веры и церкви с активным осуществлением государством уголовного преследования по подобным фактам; главным же образом обеспеченного прорелигиозной государственной идеологией и общей неложной воцерковленностью подавляющей части населения.

По-настоящему такой модели государственности соответствовала во всемирной истории, на наш взгляд, Российская империя от петровских времен и до 1917 г. В современном мире на отдаленное соответствие этой модели могут, вероятно, претендовать с большой натяжкой Греция, Великобритания, Швеция, Дания, Норвегия.

Признание государством, декларировавшим свою нецерковность, церкви одним из имеющих право на существование социальных институтов, не играющим серьезной роли в жизни общества, но с учетом богатых исторических и культурных традиций способным благотворно влиять на моральный климат в нем, в силу этого заслуживающим лояльного отношения власти, присуще третьей «модели» государственной политики. Подобная «модель» характерна для так называемых светских государств. Носителем подобной модели являются сегодняшние Россия, США, Германия, Франция.

Позволим себе высказать убеждение в том, что в рамках названной модели также имеются определенные различия, вызванные не только историческими и религиозными традициями, но и соотношением удельного веса разных религиозных конфессий в составе населения указанных государств.

Четвертая «модель» характеризуется полнотой симфонического сосуществования признаваемых равно значимыми церкви и государства, закрепленной в том числе в действовавшем законодательстве, наделявшем широкими полномочиями церковь в судебной сфере, с признаваемым гражданской властью статусом решений церковного суда, а также с введением в действие и охраной государственными властями решений Вселенских и поместных соборов. Отнюдь не идеализируя называемые исторические эпохи, также насыщенные ошибками как в государственной, так и в церковной политике, назовем, тем не менее, в качестве примеров данной «модели» политику

византийских императоров и российскую государственность допетровского периода.

Пятой «модели» присуще наличие государственной религии и доминирование церкви и церковной иерархии над государством и государственными властными институтами. Другими словами, государственная политика в отношении церкви подчиняется и контролируется церковной иерархией. Примерами подобного рода политики могут служить отношения священнослужителей и государственных правителей в древнеиудейском государстве, папы римского и государей Западной Европы в период Средневековья, священнослужителей и государственных властей современного Ирана.

Глава 7

ПРАВА ЧЕЛОВЕКА И СОВРЕМЕННОЕ ГОСУДАРСТВО

7.1. Общее учение церкви о человеке и о правах человека

На протяжении всей истории человечества понимание того, что есть человек, существенно влияло на устройство частной и общественной жизни людей. Несмотря на глубокие различия между отдельными цивилизациями и культурами, в любой из них наличествуют некоторые представления о правах и обязанностях человека.

Особую значимость они приобрели в современном мире, в котором значительное распространение получило убеждение, что институт прав человека сам по себе может наилучшим образом способствовать развитию человеческой личности и организации общества. При этом со ссылкой на защиту прав человека на практике нередко реализуются такие воззрения, которые в корне расходятся с христианским учением. Христиане оказываются в условиях, когда общественные и государственные структуры могут принуждать, а зачастую уже принуждают, их мыслить и поступать вопреки Божиим заповедям, что препятствует достижению самой важной цели в жизни человека — избавлению от греха и обретению спасения.

Целый ряд авторов в своих публикациях раскрывают отличительные особенности российской правовой традиции регулирования прав и свобод. Они справедливо указывают, что эта традиция опиралась на правовую доктрину, которая исходила из богоустановленности основных постулатов религии, морали и права и необходимости их взаимодействия (И. Дамаскин, Б.Н. Чичерин, С.Л. Франк, Р.А. Папаян, Ф.Т. Селюков, А.Ф. Черданцев¹). В частности, Ф.Т. Селюков отмечает, что «важнейшие понятия морали и права первоначально

¹ См.: Дамаскин И. Точное изложение православной веры. М., 2001. С. 39; Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 80; Франк С.Л. Смысл жизни. Берлин, 1936. С. 114–128; Папаян Р.А. Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002; Селюков Ф.Т. Происхождение действующего права. М., 1997. С. 34, 132–133; Черданцев А.Ф. Теория государства и права. М.: Юрайт, 2002. С. 325.

были сформулированы в религиозных учениях». Характеризуя связь права с возможностью государственного принуждения, он справедливо отмечает, что когда «репрессии становятся массовыми и длятся длительное время, хотя бы и со ссылками на право, то сама суть права просто-напросто подрывается»¹.

В этой связи можно, пожалуй, согласиться с Р. Папаяном, который отмечает, что современный мир изрядно подзабыл, что Бог и божественные истины пребывают вне времени, и возомнил, что автономные от богоданных истин интеллектуальные поиски человечества являются прогрессом. Разительный парадокс заключается в том, что... почти полное базирование сегодняшних европейских правовых представлений на языческом в своей основе римском праве и есть настоящий регресс².

Не случайно Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своей проповеди в Неделю Торжества Православия 20 марта 2016 г.³ затронул важнейшие проблемы современности, — вопросы гуманизма, как чрезмерно гипертрофированного отношения человека к самому себе, обозначил их как «глобальную ересь человекопоклонничества». Отметив основные свойства гуманизма, он отметил, что о нем необходимо говорить сегодня как «о глобальной ереси человекопоклонничества — нового вида идолопоклонства, исторгающего Бога из человеческой жизни. Ничего подобного в глобальном масштабе никогда не было».

Некоторые отечественные ученые, формально занимая в вопросе о происхождении и триединстве норм религии, морали и права «нейтральную» позицию, тем не менее, считают, что между ними есть достаточно тесные связи и взаимодействие. В частности, авторы учебника «Проблемы общей теории права и государства» под редакцией академика В.С. Нерсисянца и в особенности Г.В. Мальцев, не разделяя идею богоустановленности указанных видов со-

¹ Селюков Ф.Т. Указ. соч. С. 30, 133. Р.А. Папаян указывает на то, что «Бог есть учредитель как физических законов, так и учредитель законов общества. Слова апостола о том, что «Закон свят» (Рим. 7. 12) и «Закон духовен» (Рим. 7. 14) являются главными аргументами того, что «закон имеет власть» (Рим. 7. 1). Значит, слова закона — от Духа его и от святости, то есть от его божественных свойств. Следовательно, быть в послушании закону — это значит, быть в послушании Духу и святости, то есть Богу; и наоборот, послушание и покорность Богу означает не что иное, как подчинение закону — постулат, который уже никого не смущает». Папаян Р.А. Указ. соч. С. 54.

² Там же. С. 19.

³ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Торжества Православия после Литургии в Храме Христа Спасителя. 21.03.2016 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/4410951.html/патриарх/>. См. также: Осавелюк А.М. Гуманизм или ересь человекопоклонничества? // Гражданин. Выборы. Власть. 2017. № 1.2. С. 141—158.

циальных норм, подробно анализируют их взаимовлияние и взаимодействия¹.

Западный опыт негативных последствий отпадения от Бога описал святитель Василий Великий, живший в IV в.: «Мир, забывший Бога, преобладается, братия, несправедливостью к ближнему и бесчеловечием к малосильным, как и божественный Апостол говорит: как они не заботились иметь Бога в разуме, то предал их Бог превратному уму — делать непотребства, так что они исполнены всякой неправды... лукавства, корыстолюбия, злобы; исполнены зависти, убийства, распри, обмана, злонравия; злоречивы, клеветники, богоненавистники, обидчики, самохвалы, горды, изобретательны на зло, непослушны родителям, безрассудны... нелюбовны... немилостивы (Рим 1, 28–31)»².

Насколько слова святителя Василия Великого, сказанные более XVI веков тому назад, сохраняют актуальность для современного западного законодательства, допускающего эвтаназию, аборт, разводы и т.д., свидетельствует правоприменительная практика, научные исследования и СМИ.

Другими словами, когда кто-то повторяет библейские заповеди: не укради, не убий, но как-то по-своему интерпретирует их, этот человек идет по пути узурпатора-диавола... Или мы признаем заповеди и следуем своему Творцу, или мы выбираем путь политических и националистических спекуляций, путь человеческих измышлений о добре и зле и тем самым уклоняемся от власти Господа Бога нашего и обманываемся³.

В этой ситуации церковь, основываясь на Священном Писании и Священном предании, призвана напомнить основные положения христианского учения о человеке и оценить теорию прав человека и ее осуществление в жизни; и 26 июня 2008 г. Архиерейским собором Русской православной церкви в развитие основ ее социальной концепции приняла «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека»⁴. Представляя этот документ Архиерейскому собору, митрополит Калининградский и Смоленский (в настоящее время — Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл) отметил, что «права человека — это та реальность, с которой нам приходится иметь дело, хотим мы того или нет. Современный

¹ Мальцев Г.В. Пять лекций о происхождении и ранних формах права и государства. М., 2000. С. 37–38, 81–83; Проблемы общей теории права и государства: учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН В.С. Нерсисянца. М.: Норма, 2002. С. 212–216.

² Святитель Василий Великий. Беседы. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. С. 115.

³ См.: Олег Стеняев, священник. Беседы на Книгу Бытия. С. 12.

⁴ URL: <http://www.patriarchia.ru/>

человек не только живет в рамках общественно-государственных институтов, основанных на правах человека, но ощущает на себе воздействие мировоззрения, которое порождает эта идея. Права человека декларированы как центральный принцип построения правовых систем стран, окормляемых Русской Православной Церковью. Кроме того, многие верующие, живущие в диаспоре — а это в основном западные страны — также находятся в условиях доминирования этой концепции. Учитывая все это, Церковь призвана возвысить свой пастырский голос и сказать о своем видении прав человека».

В докладе рабочей группы также отмечается, что, будучи изобретенны людьми, так же как и другие земные институты — государство, право, различные объединения людей и так далее, — права человека не должны вступать в конфликт с Откровением Божиим. Права человека имеют различные мировоззренческие источники. С одной стороны, они родились в культуре, которая в течение веков просвещалась христианством. С другой стороны, они отразили и впитали в себя идеи, появившиеся в среде, отошедшей от евангельских истин в эпоху Возрождения и в Новое время. Однако, несмотря на заметное ослабление религиозности в общественной морали западных стран, до сравнительно недавнего времени сохранялась приверженность христианской системе ценностей. Сегодня положение совершенно иное. Нравственное согласие утрачено не только в обществе, но и во многих христианских общинах.

Основы состоят из преамбулы и пяти глав: «Достоинство человека как религиозно-нравственная категория»; «Свобода выбора и свобода от зла»; «Права человека в христианском миропонимании и в жизни общества»; «Достоинство и свобода в системе прав человека»; «Принципы и направления правозащитной деятельности Русской Православной Церкви».

Следует отметить, что в учении церкви о человеке и о правах человека есть много общего и немало различий с тем, как понимаются права человека современным обществом, Конституцией России и правом вообще. Например, общим является представление о том, что человек является социальным существом и имеет право на свободы и достоинство, что права и свободы человека обязательно должны дополняться обязанностями, что права, свободы и обязанности человека должны иметь социальное регулирование, что нарушение прав и свобод человека должно получить социальную защиту, а в отношении правонарушителя должны быть применены меры социального и государственного принуждения и т.д.

Вместе с тем в учении церкви о человеке и о правах человека имеется много отличий от взглядов современного светского общества на эти проблемы. Прежде всего, отличия касаются структуры прав и свобод человека. Если современное международное право в области прав чело-

века, а вслед за ним и национальное право большинства современных государств огромное внимание уделяют закреплению и регулированию прав и свобод человека, а обязанностям посвящают минимальное количество статей, то в Основах им уделяется не меньше внимания, чем правам и свободам. Если регулирование современным правом статуса человека стремится к «горизонтализации» («человек, его права и свободы являются высшей ценностью» — ст. 2 Конституции РФ), то Основы предлагают явно выраженную иерархическую структуру (**Права человека не могут быть выше ценностей духовного мира — разд. III.2.; Права человека не должны противоречить любви к Отечеству и к ближним — разд. III.4 и др.**). Если современное международное право и национальное право большинства государств имеют секулярный характер, то Основы предлагают осуществлять правовое регулирование свобод во взаимодействии с нормами религии и нормами морали (разд. III.3). Если обязанности человека в современном праве имеют явно выраженный юридический характер, то Основы предлагают, чтобы многие обязанности носили нравственный характер и т.д.

Имеется также множество различий в содержании конкретных прав и свобод человека, о которых подробно речь пойдет ниже.

Раскрытие содержания прав и свобод человека начинается с понятия «достоинства человека». В Основах подчеркивается, что **каждый человек от Бога наделен достоинством и свободой**. Согласно библейскому откровению, природа человека не только сотворена Богом, но и наделена им свойствами по его образу и подобию (см.: Быт. 1, 26). Только на этом основании можно утверждать, что человеческая природа обладает неотъемлемым достоинством. Святитель Григорий Богослов, соотнося человеческое достоинство с актом Божественного творения, писал: *«Так щедро всех людей наделил Бог, конечно, для того, чтобы равным раздаянием даров Своих показать и одинаковое достоинство нашей природы, и богатство благодати Своей»* (Слово 14, «О любви к бедным»).

Воплощение Бога Слова засвидетельствовало, что и после грехопадения достоинство не было утрачено человеческой природой, ибо в ней остался неистребимым образ Божий, а значит, и возможность восстановления человеческой жизни в полноте ее изначального совершенства. Это запечатлено и в богослужебных текстах православной церкви, например, в тропарях по непорочным из чина погребения. Восприятие Господом Иисусом Христом полноты человеческой природы, *кроме греха* (см.: Евр. 4, 15), показывает, что достоинство не распространяется на искажения, возникшие в этой природе в результате грехопадения¹.

¹ О разном понимании достоинства в богословии и в церковном праве и в современном секулярном праве см. следующий параграф.

Но употребление свободы во зло неизбежно влечет за собою умаление собственного достоинства человека и унижение достоинства других людей. С учетом этого общество должно создавать механизмы, восстанавливающие гармонию человеческого достоинства и свободы. В общественной жизни концепция прав человека и нравственность могут и должны служить данной цели. При этом они связаны хотя бы уже тем обстоятельством, что нравственность, то есть представления о грехе и добродетели, всегда предшествует закону, который и возник из этих представлений. Вот почему эрозия нравственности всегда в конце концов ведет к разрушению законности.

Поскольку представления о правах человека прошли долгую историческую эволюцию, то они не могут быть абсолютизированы в их нынешнем понимании. Необходимо ясно определить христианские ценности, с которыми должны быть гармонизированы права человека. Основы отмечают, что христианин ставит свою веру в Бога и свое общение с ним выше собственной земной жизни. Поэтому недопустимым и опасным является истолкование прав человека как высшего и универсального основания общественной жизни, которому должны подчиняться религиозные взгляды и практика. Никакими ссылками на свободу слова и творчества нельзя оправдать надругательство в публичной сфере над предметами, символами или понятиями, которые почитаются верующими людьми.

Не являясь божественным установлением, права человека не должны вступать в конфликт с Откровением Божиим. Для большей части христианского мира наряду с идеей личной свободы не менее важна категория вероучительной и нравственной традиции, с которой человек должен согласовывать свою свободу. Для многих людей, живущих в разных странах мира, не столько секуляризованные стандарты прав человека, сколько вероучение и традиции обладают высшим авторитетом в общественной жизни и межличностных отношениях.

Никакие человеческие установления, в том числе формы и механизмы общественно-политического устройства, не могут сами по себе сделать жизнь людей более нравственной и совершенной, искоренить зло и страдания. Важно помнить, что государственные и общественные силы имеют реальную способность и призвание пресекать зло в его социальных проявлениях, но они не могут одержать победу над его причиной — греховностью. Сущностная борьба со злом ведется в глубине человеческого духа и может иметь успех лишь на путях религиозной жизни личности: *«Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных»* (Еф. 6, 12).

В православии неизменно присутствует убежденность в том, что общество, устраивая земную жизнь, должно учитывать не только человеческие интересы и желания, но и Божию правду, данный Творцом

вечный нравственный закон, действующий в мире вне зависимости от того, согласна ли с ним воля отдельных людей или человеческих сообществ. Этот закон, запечатленный в Священном Писании, для православного христианина выше любых иных установлений, ибо по нему Бог будет судить человека и народы перед своим престолом (см.: Откр. 20, 12).

В разделе III.3 «Разработку и применение концепции прав человека необходимо согласовывать с нормами морали, с нравственным началом, заложенным Богом в природу человека и опознаваемым в голосе совести» подчеркнуто, что православная церковь считает недопустимыми попытки подчинить взгляд верующих на человека, семью, общинную жизнь и церковную практику безрелигиозному пониманию прав человека. На это христиане должны вслед за апостолами Петром и Иоанном заявить: *«Справедливо ли пред Богом слушать вас более, нежели Бога?»* (Деян. 4, 19).

Недопустимо вводить в область прав человека нормы, размывающие или отменяющие как евангельскую, так и естественную мораль. Церковь усматривает огромную опасность в законодательной и общественной поддержке различных пороков — например половой распущенности и извращений, культа наживы и насилия. Равно недопустимо возведение в норму безнравственных и антигуманных действий по отношению к человеку, таких как аборт, эвтаназия, использование человеческих эмбрионов в медицине, эксперименты, меняющие природу человека, и тому подобное.

К сожалению, в обществе появляются законодательные нормы и политические практики, которые не только разрешают подобные действия, но и создают предпосылки для их навязывания всему обществу через средства массовой информации, системы образования и здравоохранения, рекламу, сферу торговли и услуг. Более того, верующие люди, считающие эти явления греховными, принуждаются признавать допустимость греха или подвергаются дискриминации и преследованиям.

По законам многих стран наказуемы действия, причиняющие вред другому человеку. Однако опыт жизни показывает, что и вред, наносимый человеком самому себе, распространяется на окружающих, на тех, кто связан с ним узами родства, дружбы, соседства, совместной деятельности, гражданства. Человек несет ответственность за последствия греха, поскольку его выбор в пользу зла пагубно влияет на ближних и на все Божие творение.

Согласно своему достоинству, человек призван к благим делам. Он обязан проявлять заботу об окружающем мире и людях. Стремлением его жизни должно быть совершение добра и научение добру, а не злу: *«Итак, кто нарушит одну из заповедей сих малейших и научит так*

людей, тот малейшим наречется в Царстве Небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном» (Мф. 5, 19).

Важное место в Основах отводится взаимной связи прав отдельного человека с любовью к Отечеству и к ближним (разд. III.4) и подчеркивается, что Творец вложил в человеческую природу необходимость общения и единения людей, о чем он сказал: «Не хорошо быть человеку одному» (Быт. 2, 18). Любовь к своей семье и другим близким людям не может не распространяться на народ и страну, в которой человек живет. Не случайно православная традиция возводит патриотизм к словам самого Христа Спасителя: *«Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих»* (Ин. 15, 13).

Признание прав индивидуума должно уравниваться утверждением ответственности людей друг перед другом. Крайности индивидуализма и коллективизма не способны служить гармоничному устройению жизни общества. Они приводят к деградации личности, нравственному и правовому нигилизму, росту преступности, утрате гражданской активности, взаимному отчуждению людей.

Духовный же опыт церкви свидетельствует, что напряженность между индивидуальными и общественными интересами может быть преодолена тогда, когда права и свободы человека согласуются с нравственными ценностями, а главное — когда жизнь человека и общества оживотворяется любовью. Именно любовь снимает все противоречия между личностью и окружающими ее людьми, делая человека способным полностью реализовать свою свободу и одновременно заботиться о ближних и об Отечестве.

Действия, направленные на соблюдение прав человека, на совершенствование общественных и экономических отношений и институций, не увенчаются подлинным успехом, если будут игнорироваться духовные и культурные традиции стран и народов.

Данный раздел завершается важным выводом о том, что под предлогом защиты прав человека одним цивилизациям не следует навязывать свой уклад жизни другим. Правозащитная деятельность не должна служить политическим интересам отдельных стран. Борьба за права человека становится плодотворной тогда, когда она служит духовному и материальному благу личности и общества.

В разделе III.5 «Реализация прав человека не должна вести к деградации окружающей среды и истощению природных ресурсов» речь идет о том, что отказ от богооткровенных ориентиров жизни человека и общества приводит не только к разладу в отношениях между людьми, но и к катастрофическому столкновению человека с природой, которая отдана Творцом во владение человеку (Быт. 1, 28). Неограниченное стремление к удовлетворению материальных потребностей, особенно потребностей избыточных и искусственных, греховно по своей сути, ибо ведет к оскудению и души человека, и окружающей природы.

Нельзя забывать, что природные богатства земли суть не только человеческое достояние, но прежде всего — творение Бога: *«Господня земля и что наполняет ее, вселенная и все живущие в ней»* (Пс. 23, 1). Признание прав человека не означает, что в угоду своим эгоистическим интересам он может расточать природные ресурсы. Достоинство человека неотделимо от его призвания заботиться о Божием мире (см.: Быт. 2, 15), соблюдать умеренность в удовлетворении своих потребностей, бережно сохранять богатство, разнообразие и красоту природы. Эти истины должны со всей серьезностью учитываться обществом и государством при определении главных целей социально-экономического и материально-технического развития. Нужно помнить о том, что не только нынешние, но и будущие поколения имеют право пользоваться теми природными благами, которые даны нам Творцом.

С точки зрения православной церкви, политико-правовой институт прав человека может служить благим целям защиты человеческого достоинства и содействовать духовно-нравственному развитию личности. Для этого реализация прав человека не должна вступать в противоречие с богоустановленными нравственными нормами и основанной на них традиционной моралью. Индивидуальные права человека не могут противопоставляться ценностям и интересам Отечества, общины, семьи. Осуществление прав человека не должно быть оправданием для посягательства на религиозные святыни, культурные ценности, самобытность народа. Права человека не могут служить поводом для нанесения непоправимого урона природному достоянию.

7.2. Достоинство человека как религиозно-нравственная категория

Современная юридическая наука и светское право имеют иное, если не сказать принципиально иное, представление о достоинстве человека по сравнению с богословием и церковным правом. В светском праве достоинство — также ценностная категория. Под ним обычно понимают ценностное отношение личности к самой себе и отношение к ней других людей. Достоинство является формой проявления самосознания и самоконтроля, на которых строится требовательность человека к самому себе.

Приведем несколько типичных определений понятия достоинства, сформулированных светской юридической наукой. Это «совокупность качеств биологического, нравственно-этического, материального и социального характера, которые человек ценит в себе, ориентируясь на определенный стандарт жизни»¹. Это обладание личностью

¹ См.: Невинский В.В. Философско-правовая идея достоинства человека в эпоху античности // Актуальные проблемы правоведения на современном этапе. Томск, 1999. С. 167.

определенными нравственными и интеллектуальными качествами, принятыми в данном обществе, государстве. Человек субъективно исходит из того, что он обладает такими качествами. В принципе, его так же должны воспринимать и окружающие¹. «Достоинство личности — категория, которая не зависит от параметров внешней (общественной и индивидуальной) оценки. Человек может заблуждаться насчет своих достоинств, превозносить их, а то и не обладать ими»².

Хотя встречаются и другие определения указанного понятия. Например, В.В. Сорокин считает, что некоторые авторы рассматривают достоинство и формализованную свободу как равноценные понятия и отмечают, что абстрактная, формализованная свобода как цель и абсолютная ценность обходится без человека и причиняет его духовной целостности непоправимый вред. Такая безудержная свобода освобождает человека от власти над самим собой и своими неограниченными гедонистическими устремлениями³. Н.А. Бердяев отмечал, что «свобода, осознанная исключительно формально, без цели и содержания, есть ничто, пустота, небытие. Свобода в грехопадении и была такой отрицательной, формальной свободой, пустотой, небытием»⁴.

Следовательно, можно сказать, что достоинство тесно связано с такими свойствами личности, как совесть, честь, ответственность. Развитие достоинства предполагает овладение знаниями этики, индивидуальной и специальной психологии. Обладая достоинством, человек во имя самоуважения не допускает отступлений от своих обещаний, сохраняет мужество в трудных жизненных условиях.

Достоинство — одна из основополагающих концепций (наряду с концепцией равных и неотъемлемых прав), на которых базируется защита прав человека. Человеческое достоинство присуще личности, и никто не должен быть лишен его. В преамбуле к Всеобщей декларации прав человека прирожденное достоинство и равные и неотъемлемые права считаются основой свободы, справедливости и всеобщего мира.

Таким образом, получается, что, в соответствии с представлениями юридической науки, достоинство человека — это то, что человек сам о себе думает и как, согласно своим представлениям о своем

¹ См.: Комментарий к Конституции Российской Федерации / редкол.: Л.А. Окуньков и др. М., 2002. С. 149.

² Авакьян С.А. Конституционное право России: учебный курс. 5-е изд., перераб. и доп. В 2 т. Т. 1. М., 2014. С. 666.

³ Сорокин В.В. Право и православие: монография. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2007. С. 108, 109.

⁴ Бердяев Н.А. Власть и право. Из истории русской правовой мысли. Л., 1990. С. 163.

светлом образе, воспринимает отношение к нему окружающих. Другими словами, если человек не имеет внутренних сдерживающих (нравственных в первую очередь) мотивов, то его самомнение может развиться до невероятных размеров. Тем более что вслед за наукой светское право также очень серьезно относится к защите такого человеческого достоинства.

Например, ст. 150 Гражданского кодекса Российской Федерации (часть первая) от 30 ноября 1994 г. № 51-ФЗ¹ (в ред. от 29 июля 2017 г.) относит достоинство личности, наряду с жизнью и здоровьем, личной неприкосновенностью, честью и добрым именем, деловой репутацией, неприкосновенностью частной жизни, неприкосновенностью жилища, личной и семейной тайной, свободой передвижения, свободой выбора места пребывания и жительства, именем гражданина, авторством к нематериальным благам, которые принадлежат гражданину от рождения или в силу закона, неотчуждаемы и непередаваемы иным способом.

Статья 152 ГК РФ посвящена защите чести и достоинства человека и гражданина и устанавливает, что он вправе требовать по суду опровержения порочащих его честь, достоинство сведений, если распространивший такие сведения не докажет, что они соответствуют действительности. Опровержение должно быть сделано тем же способом, которым были распространены сведения о гражданине, или другим аналогичным способом.

Если сведения, порочащие честь, достоинство или деловую репутацию гражданина, содержатся в документе, исходящем от организации, такой документ подлежит замене или отзыву.

По требованию заинтересованных лиц допускается защита чести, достоинства и деловой репутации гражданина и после его смерти.

Порядок опровержения сведений, порочащих честь и достоинство гражданина, в иных случаях, кроме указанных в цитируемой статье, устанавливается судом.

О серьезности отношения государства к защите чести и достоинства свидетельствует также то, что в указанной статье закреплено положение, в соответствии с которым применение к нарушителю мер ответственности за неисполнение судебного решения не освобождает его от обязанности совершить предусмотренное решением суда действие. Гражданин, в отношении которого распространены сведения, порочащие его честь, достоинство или деловую репутацию, наряду с опровержением таких сведений или опубликованием своего ответа вправе требовать возмещения убытков и компенсации морального вреда, причиненных распространением таких сведений.

¹ СЗ РФ. 1994. № 32. Ст. 3301.

Кроме указанных положений Гражданского кодекса Российской Федерации, другие федеральные законы устанавливали юридическую ответственность за оскорбление человеческого достоинства. Например, ст. 5.61 Кодекса Российской Федерации об административных правонарушениях от 30 декабря 2001 г. № 195-ФЗ¹ (в ред. от 29 июля 2017 г.) устанавливает административную ответственность за оскорбление — выраженное в неприличной форме унижение достоинства личности и распространение ложных сведений, порочащих ее достоинство, а ст. 128.1 Уголовного кодекса Российской Федерации от 13 июня 1996 г. № 63-ФЗ² (в ред. от 29 июля 2017 г.) устанавливает уголовную ответственность за клевету, то есть распространение заведомо ложных сведений, порочащих честь и достоинство другого лица или подрывающих его репутацию.

В отличие от светской науки и секулярного права богословие и церковное право под достоинством человека понимают не его личное представление о себе самом (самоунижение пораженного грехом существа) и о правильности отношения окружающих к этому образу, а уважение в человеке образа Божия. То есть православие предлагает принципиально иной подход к понятию достоинства человека.

Например, в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» закреплено, что если к образу Божию в православии возводится неотъемлемое, онтологическое достоинство каждой человеческой личности, ее высочайшая ценность, то подобающая достоинству жизнь соотносится с понятием подобия Божия, которое по божественной благодати достигается через преодоление греха, стяжание нравственной чистоты и добродетелей. Поэтому человек, носящий в себе образ Божий, не должен превозноситься этим высоким достоинством, ибо это не его личная заслуга, но дар Божий. Тем более он не должен оправдывать им свои слабости или пороки, но, напротив, осознавать ответственность за направление и образ своей жизни. Следовательно, в самом понятии достоинства неотъемлемо присутствует идея ответственности человека за постоянное стремление сохранять в себе божественную благодать.

Таким образом, в восточной христианской традиции понятие «достоинство» имеет в первую очередь не юридический, а нравственный смысл. Следовательно, представления о том, что достойно, а что недостойно, крепко связано с нравственными или безнравственными поступками человека и с внутренним состоянием его души. Учитывая помраченное грехом состояние человеческой природы, важно ясно различать достойное и недостойное в жизни человека.

¹ СЗ РФ. 2002. № 1. (ч. 1). Ст. 1.

² СЗ РФ. 1996. № 25. Ст. 2954.

Достойной является жизнь согласно изначальному призванию, заложенному в природе человека, сотворенного для участия в благой жизни Бога. Святитель Григорий Нисский утверждает: *«Если Бог — полнота благ, а человек — Его образ, то образ в том и имеет подобие первообразу, чтобы быть исполненным всякого блага»* («Об устройении человека», гл. 16). Поэтому жизнь человека состоит в *«уподоблении Богу в добродетели, насколько оно возможно для человека»* («Точное изложение православной веры»), как замечает преподобный Иоанн Дамаскин. В святоотеческой традиции это раскрытие образа Божия называется обожением.

Богоданное достоинство подтверждается наличием у каждого человека нравственного начала, которое опознается в голосе совести. Об этом пишет святой апостол Павел в Послании к римлянам: *«Дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую»* (Рим. 2, 15). Именно поэтому присущие человеческой природе нравственные нормы, как и нравственные нормы, содержащиеся в Божественном откровении, обнаруживают замысел Божий о человеке и его предназначении. Они являются путеводными для благой жизни, достойной богозданной природы человека. Величайший образец такой жизни явил миру Господь Иисус Христос.

Недостойной для человека является жизнь во грехе, так как она разрушает самого человека, а также наносит вред другим людям и окружающему миру. Грех переворачивает иерархию отношений в природе человека. Вместо того, чтобы дух властвовал над телом, во грехе он покоряется плоти, на что обращает внимание святитель Иоанн Златоуст: *«Мы извратили порядок и зло усилилось до того, что мы заставляем душу следовать пожеланиям плоти»* (Беседа 12 на Книгу Бытия). Жизнь по закону плоти противна Божиим заповедям и не соответствует нравственному началу, заложенному Богом в природу человека. В отношениях с другими людьми под влиянием греха человек действует как эгоист, заботящийся об удовлетворении своих потребностей за счет ближних. Такая жизнь опасна для личности, общества и окружающей природы, ибо нарушает гармонию бытия, оборачивается душевными и телесными страданиями, болезнями, уязвимостью перед последствиями разрушения среды обитания. Нравственно недостойная жизнь онтологически не разрушает богоданного достоинства, но помрачает его настолько, что оно становится малоразличимым. Именно поэтому требуется большое напряжение воли, чтобы увидеть, а тем более признать природное достоинство тяжкого преступника или тирана.

Для восстановления в человеке соответствия своему достоинству особое значение имеет покаяние, в основе которого лежит осознание греха и желание изменить свою жизнь. Раскаиваясь, человек признает несоответствие своих мыслей, слов или поступков богоданному

достоинству и свидетельствует перед Богом и церковью о своем недостойнстве. Покаяние не унижает человека, но дает ему мощный стимул для духовной работы над собой, для творческой перемены своей жизни, для сохранения чистоты богоданного достоинства и возрастания в нем.

Согласно православной традиции, сохранение человеком богоданного достоинства и возрастание в нем обусловлено жизнью в соответствии с нравственными нормами, ибо эти нормы выражают первоначальную, а значит истинную природу человека, не омраченную грехом. Поэтому между достоинством человека и нравственностью существует прямая связь. Более того, признание достоинства личности означает утверждение ее нравственной ответственности.

7.3. Достоинство и свобода в системе прав человека

Существуют разные традиции толкования и национальные особенности реализации комплекса прав и свобод. Современная система прав человека носит разветвленный характер и имеет тенденцию к еще большей детализации и специализации. В мире нет общепринятой классификации прав и свобод. Различные правовые школы и национальные традиции объединяют их в группы по разным критериям. Церковь в силу своего основного призвания предлагает рассматривать права и свободы с точки зрения их возможной роли в создании благоприятных внешних условий для совершенствования личности на пути спасения.

Право на жизнь также имеет разное толкование в светском, церковном праве и в богословии. Например, в России в соответствии со ст. 20 Конституции каждый имеет право на жизнь. Смертная казнь впредь до ее отмены может устанавливаться федеральным законом в качестве исключительной меры наказания за особо тяжкие преступления против жизни при предоставлении обвиняемому права на рассмотрение его дела судом с участием присяжных заседателей. В соответствии с ч. 2 ст. 17 Конституции указанное право как одно из основных прав и свобод человека является неотчуждаемым и принадлежат каждому от рождения.

Следуя формальной логике, лицо, обладающее указанным правом, как и другими субъективными правами (например, на труд, на отдых, на образование), может им свободно распоряжаться. Но реально это не так. Потому что другими субъективными правами человек может распоряжаться, т. е. может учиться или не учиться, выбирать форму обучения, вид учебного заведения, место его расположения и т. п. Вот только жизнью, к счастью, не может распоряжаться.

Объяснение такой несвободы человека в отношении жизни дает богословие, утверждающее, что жизнь есть дар Божий человеку. Го-

сподь Иисус Христос благовествует: *«Я пришел для того, чтобы имели жизнь и имели с избытком»* (Ин. 10, 10). Заповедь «Не убий» в числе иных была дана Богом пророку Моисею. Православие не приемлет и осуждает терроризм, вооруженную агрессию, криминальное насилие, равно как и все другие формы преступного отнятия человеческой жизни.

Вместе с тем православие утверждает, что жизнь не ограничивается земными рамками, в которых воспринимает человека секулярное мировоззрение и связанная с ним юридическая система. Христианство свидетельствует, что земная жизнь, ценная сама по себе, обретает полноту и абсолютный смысл в перспективе жизни вечной. Поэтому на первом месте должно стоять не само желание во что бы то ни стало сохранить земную жизнь, а стремление устроить ее так, чтобы человек мог в соработничестве с Богом создавать свою душу для вечности.

Слово Божие учит, что отдавание своей земной жизни ради Христа и Евангелия (см.: Мк. 8, 35) и ради других людей не вредит спасению человека, но, наоборот, приводит его в царство небесное (см.: Ин. 15, 13). Церковь почитает подвиг мучеников, даже до смерти послуживших Господу, и исповедников, не отрекшихся от него перед лицом гонений и угроз. Православные христиане также чтят героизм тех, кто отдал жизнь на поле брани за Отечество и ближних своих.

В то же время церковь осуждает самоубийство, поскольку совершающий его не приносит себя в жертву, а отвергает жизнь как дар Божий. В связи с этим неприемлема легализация так называемой эвтаназии — содействия уходу из жизни людей, которое представляет собой сочетание убийства и самоубийства.

Право на жизнь должно подразумевать защиту человеческой жизни с момента зачатия. Всякое посягательство на жизнь формирующейся человеческой личности является нарушением этого права. Современные международные и национальные юридические акты закрепляют и охраняют жизнь и права ребенка, взрослого и пожилого человека. Эта же логика защиты человеческой жизни должна распространяться на ее отрезок от момента зачатия до появления на свет. Библейское представление о богоданной ценности человеческой жизни с момента ее зачатия выражено, в частности, в словах святого царя Давида: *«Ибо Ты устроил внутренности мои и соткал меня во чреве матери моей... Не сокрыты были от Тебя кости мои, когда я созидаем был в тайне, образуем был во глубине утробы. Зародыш мой видели очи Твои; в Твоей книге записаны все дни, для меня назначенные, когда ни одного из них еще не было»* (Пс. 138, 13, 15–16).

Признавая, что смертная казнь была приемлема с ветхозаветных времен, а также отсутствие указаний на необходимость ее отмены

«нет ни в Священном Писании Нового Завета, ни в Предании и историческом наследии Православной Церкви», Церковь констатирует и отсутствие абсолютного характера смертной казни. О том, насколько серьезно церковь относится к человеческой жизни как дару Божию, свидетельствует, например, то, что одно из первых после провозглашения десяти заповедей постановлений касалось учреждения в будущем городов-убежищ (Исх. 21:12–13). А также то, что об этих городах, где получали защиту совершившие неумышленное убийство, говорится в четырех книгах Ветхого Завета. Например, подробно говорилось в Чис. 35:6–34 и во Втор. 9:1–14. Давая указание Моисею устроить города-убежища, Бог хотел, чтобы Израиль осознал святость человеческой жизни. Оборвать чью-то жизнь, даже неумышленно, — дело серьезное; это недвусмысленно подчеркивалось учреждением городов-убежищ. Три таких города были устроены Моисеем на восточном берегу Иордана и три Иисусом Навином на западном. В них мог бежать и спастись невольный убийца и оставаться там, по исследовании дела, до смерти первосвященника (Чис. 35:10, 32; Втор. 19:7, 13; Нав. 10:1, 8).

Значение городов-убежищ становится более понятно, если учесть, что в древнем мире, на Востоке, широкое распространение имела кровная месть. В тот момент, как человек погибал от руки другого человека, на ближайшего родственника жертвы ложилась ответственность за отмщение.

В евангельские времена «Церковь часто принимала на себя долг печалования об осужденных на казнь, прося для них милости и смягчения наказания» («Основы социальной концепции Русской Православной Церкви», (разд. 9, п. 3). Защищая человеческую жизнь, церковь, вне зависимости от отношения общества к смертной казни, призвана исполнять этот долг печалования.

При этом важно отметить, что церковь исходит из **необходимости гармонии прав отдельной личности и коллективных**: права отдельной личности не должны быть разрушительными для уникального уклада жизни других людей и традиций семьи, а также различных религиозных, национальных и социальных сообществ. В человеческую природу Богом заложено стремление индивида к общинному существованию (Быт. 2, 18). На пути к исполнению воли Божией о единстве человеческого рода важную роль играют различные виды общинной жизни, осуществляемой в национальных, профессиональных, государственных и иных социальных объединениях. Полноту же осуществления заповедей Божиих о любви к Богу и ближнему (Мф. 22, 37–39) являет собою церковь — богочеловеческий организм.

Началом общинной жизни является семья. Недаром святой апостол Павел говорит о причастности семьи таинству церкви (Еф.

5, 23–33). В семье человек обретает опыт любви к Богу и ближнему. Через семью передаются религиозные традиции, социальный уклад и национальная культура общества. Современное право должно рассматривать семью как законный союз мужчины и женщины, в котором создаются естественные условия для нормального воспитания детей. Закон также призван уважать семью как целостный организм и защищать его от разрушения, провоцируемого падением нравственности. Охраняя права ребенка, юридическая система не должна отрицать особую роль родителей в его воспитании, неотделимом от воспитания и приобретения практических навыков мировоззренческого и религиозного опыта.

Необходимо уважать и другие коллективные права, такие как право на мир, право на окружающую среду, право на сохранение культурного наследия и внутренних норм, регулирующих жизнь различных общин.

Единство и взаимосвязанность гражданских и политических, экономических и социальных, индивидуальных и коллективных прав человека способно содействовать гармоничному устройству жизни общества как на национальном, так и на международном уровне. Общественная ценность и эффективность всей системы прав человека зависят от того, насколько она создает условия для возрастания личности в богоданном достоинстве и сопрягается с ответственностью человека за свои поступки перед Богом и ближними.

7.4. Учение церкви о свободах человека

В зависимости от самоопределения свободной личности образ Божий в человеке может помрачаться или проявляться с большей силой. При этом природное достоинство становится все более явным в жизни отдельной личности или изглаживается в ней грехом. Результат напрямую зависит от самоопределения личности.

Свобода есть одно из проявлений образа Божия в человеческой природе. По словам святого Григория Нисского, *«человек стал боговидным и блаженным, будучи почтен свободой»* («Слово об усопших»). На этом основании в своей пастырской и духовнической практике церковь бережно относится к внутреннему миру человека и его свободе выбора. Подчинение воли человека с помощью манипуляций или насилия некоему внешнему авторитету рассматривается как нарушение порядка, установленного Богом.

В то же время свобода выбора не есть абсолютная и конечная ценность. Она поставлена Богом на службу человеческому благу. Осуществляя ее, человек не должен причинять зла самому себе и окружающим. Вместе с тем в силу власти греха, свойственного падшей человеческой природе, никакое человеческое усилие недостаточно для достижения

подлинного блага. По молитвам человека ему необходима также помощь Бога. На своем примере святой апостол Павел свидетельствует о том, что свойственно каждому человеку: *«Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Уже не я делаю то, но живущий во мне грех»* (Рим. 7, 15–16). Следовательно, человеку необходимы помощь Бога и тесное соработничество с ним, так как только он является источником всякого блага.

Отвергнув Бога и опираясь только на себя, первые люди попали под власть разрушительных сил зла и смерти и передали эту зависимость своим потомкам. Злоупотребив свободой выбора, человек утратил другую свободу — свободу жизни в добре, которую он имел в первозданном состоянии. Эту свободу человеку возвращает Господь Иисус Христос: *«Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете»* (Ин. 8, 36). Обретение свободы от греха невозможно без таинственного соединения человека с преображенной природой Христа, которое происходит в таинстве крещения (Рим. 6, 3–6; Кол. 3, 10) и укрепляется через жизнь в церкви — теле Христовом (Кол. 1, 24).

Многочисленные публикации в отношении прав и свобод человека¹ обнаруживают несовпадение взглядов их авторов, а также определенное несовпадение с основами позиции церкви в этом вопросе. Подобная ситуация, на наш взгляд, свидетельствует о необходимости поиска причин, истоков несовпадения с целью обнаружения «точек соприкосновения» и диалога по этому вопросу. Поскольку как среди ученых-конституционалистов, специализирующихся в этой сфере, так и среди религиозных деятелей и писателей нет единства взглядов на сущность и место прав человека в системе правового регулирования и социальных отношений. С учетом того, что все они являются гражданами нашего Отечества, необходимость подобного диалога и поиска точек соприкосновения особенно важна.

Например, многие ученые считают, что в России регулирование прав и свобод базировалось на национально-нравственных традициях

¹ См., например: *Фролова Е.А.* Теория естественного права // Государство и право. 2015. № 4. С. 53; *Эбзеев Б.С.* Современный конституционализм, как синтетическое единство // Государство и право. 2015. № 12. С. 5–15; *Он же.* Народ, народный суверенитет и представительство: доктринальные основы и конституционная практика // Государство и право. 2016. № 4. С. 32–44; *Щипков А.В.* Гуманизм как квазирелигия // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4410951.html/>; *Осавелок А.М.* Государство и гарантии прав и свобод человека // Конституционное и муниципальное право. Материалы секции конституционного и муниципального права VI Междунар. научно-практич. конфер. «Кутафинские чтения» — «Гармонизация российской прав. системы в услов. междунар. интеграции» / отв. ред. В.И. Фадеев. М.: Проспект, 2014; *Он же.* О допустимости нравственных начал при регулировании прав человека в Российской Федерации // Право и жизнь. 2015. № 8 (206). С. 184–208.

коллективного начала¹. Весь XIX в. «был отмечен неприятием индивидуализма и свободы, сводившейся лишь к гарантии от вмешательства государства в определенные сферы жизни. Вместе с крушением философско-правовой системы индивидуализма на разложение была обречена и оправдывавшая ее естественно-правовая доктрина, утратившая былой авторитет; индивидуализм, политико-юридической рефлексией которого выступали прирожденные права человека, господствовавший в XVIII ст. и служивший обоснованию всей общественной и государственной жизни, уступил свое место коллективизму, доминировавшему первые три четверти XIX в.»². И только революционные события 1917 г. с их насильственным почти вековым насаждением атеизма смогли нарушить, но не разрушили отечественные национальные традиции в этой сфере.

Другие же авторы, наоборот, опираясь на индивидуалистический опыт западного общества и секулярного права, считают справедливым, что права и свободы отдельного человека (индивидуализм) должны превалировать над общественными интересами и тем более — над государством³.

Если абстрагироваться от религии и богословия и попытаться хотя бы мысленно согласиться с мнением авторов, настаивающих на необходимости индивидуалистического гуманизма, то получается, что наше общество не сдало главный экзамен — на нравственную зрелость. Потому что не усвоило главного урока собственной недавней истории. Поскольку если «наложить» индивидуалистические свойства гуманизма на историческую канву России, то получится, что в 1917 г. молодая, активная, но не имеющая достаточного жизненного опыта и не совсем нравственно образованная часть общества, но движимая эгоистическими устремлениями, также сказала своим родителям, всему обществу, государству, сонмам и сонмам своих предков и предшественников: «Не учите нас жизни! Мы лучше знаем, как правильно!» И до сих пор учимся «правильному»...

В отличие от указанной выше позиции крайнего гуманизма, первая группа авторов считает, что формула ст. 2 Конституции России: «Человек, его права и свободы являются высшей ценностью. Признание, соблюдение и защита прав и свобод человека и гражданина — обязан-

¹ *Осавелюк А.М.* О допустимости нравственных начал при регулировании прав человека в Российской Федерации. С. 184–208; *Эбзеев Б.С.* Современный конституционализм, как синтетическое единство. С. 7.

² *Эбзеев Б.С.* Современный конституционализм, как синтетическое единство.

³ См.: Комментарий к Конституции Российской Федерации / под общ. ред. В.Д. Карповича М.: Юрайт-М; Новая Правовая культура, 2002. Ст. 2. Справочная правовая система «ГАРАНТ»; *Луковская Д.И.* Понятие прав человека: многообразие подходов. Проблема универсальности прав человека // История государства и права. 2007. № 12. С. 12.

ность государства» — свидетельствует о несомненной ценности прав человека. В связи с чем права человека необходимо рассматривать в системе координат «человек — общество — государство». То есть как ценность, входящую во взаимодействие с другими ценностями. Поэтому и надо гармонично соотносить указанные понятия между собой.

Указанная концепция находит подтверждение и в тексте Конституции Российской Федерации. Положения, зафиксированные в ч. 3 ст. 55 Конституции России, устанавливают, что права и свободы человека и гражданина могут быть ограничены федеральным законом только в той мере, в какой это необходимо в целях защиты основ конституционного строя, нравственности, здоровья, прав и законных интересов других лиц, обеспечения обороны страны и безопасности государства.

Из этого следует, что человек, его права и свободы выступают несомненной ценностью. Иначе не было бы надобности в положениях ч. 3 ст. 55 Конституции. Но ценностью, рядом с которой находятся другие, более высокие ценности, точно зафиксированные в самой Конституции, в пользу которых (и только их!) можно в известной мере, установленной федеральным законом, только поступиться правами отдельного индивида. Но ни в коем случае — не игнорировать!

Можно также сказать, что положения ст. 2 Конституции России необходимо трактовать и применять в контексте с другими ее положениями (ст. 15, 17, 18, 55) и с учетом консолидации интересов различных социальных слоев, групп, индивидов, всего общества¹.

Подобный подход — сочетание индивидуального и коллективного, — как отмечалось выше, имеет в России древние корни. Например, выдающийся русский государствовед и философ Н.М. Коркунов отмечал, что этические учения древних не имели индивидуалистической окраски. Индивиду в этих учениях не было места. Напротив, начало нравственного подчинения во всем объективному порядку приводило последовательно и к подчинению индивида обществу, образующему часть этого порядка².

Проблема прав человека имеет еще один пласт. В своей проповеди в неделю торжества православия 20 марта 2016 г.³ Святейший патриарх Московский и всея Руси Кирилл затронул и другие важнейшие проблемы современности, — вопросы гуманизма и прав

¹ См.: *Фролова Е.А.* Указ. соч. С. 53; *Эбзеев Б.С.* Современный конституционализм, как синтетическое единство С. 5–15; *Он же.* Народ, народный суверенитет и представительство. С. 32–44.

² См.: *Коркунов Н.М.* История философии права: пособие к лекциям. 5-е изд. СПб., 1908. С. 6.

³ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Торжества Православия после Литургии в Храме Христа Спасителя. 21 марта 2016 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4410951.html/патриарх/>.

человека, обозначенные им как «глобальная ересь человекопоклонничества».

Части 2, 3 п. IV.2 «Основ социальной концепции Русской Православной Церкви» констатируют: «Впрочем, без права никакое человеческое сообщество существовать не может... Право содержит в себе некоторый минимум нравственных норм, обязательных для всех членов общества. Задача светского закона — не в том, чтобы лежащий во зле мир превратился в Царствие Божие, а в том, чтобы он не превратился в ад. Основопологающий принцип права — «не делай другому того, чего не желаешь себе»¹.

Не будучи богословами, мы не будем глубоко вдаваться в понятие «ересь», а обратимся к авторитетным богословам, исследовавшим его, чтобы с учетом их мнения продолжить исследование применительно к конституционному праву и его составной части — правам и свободам человека. Подобный подход считаем важным, поскольку большая часть граждан России — верующие. Следовательно, понятия прав и свобод, их закрепление должны быть такими, чтобы не нарушались и их интересы.

Ересь (греч. αἵρεσις — выбор, направление, течение) — **осознанное искажение основ христианского вероучения**, произвольное и ложное учение о христианстве, отличающееся и отделяющееся от догматического учения православной церкви; это сознательный отказ принимать богооткровенную истину и следование ошибочному учению².

Святитель Игнатий (Брянчанинов) дает такое определение ереси: «Ересь — слово греческое (αἵρεσις) — значит вообще какое-либо отдельное учение... Название ересь усвоилось единственно произвольному и ложному учению о христианстве, отделявшемуся и отличавшемуся от учения Единой, Святой, Соборной, Апостольской Церкви»³.

Другими словами, ересь — произвольное и ложное учение о религии, отличающееся и отделяющееся от догматического учения в соответствующей религиозной конфессии. Поскольку права и свободы закреплены в Конституции и других источниках светского российского права, то они не могут иметь прямого отношения к религии. Следовательно, не только не могут формально являться ересью, но

¹ URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422>.

² URL: <https://azbyka.ru/eres>.

³ Свт. Игнатий Брянчанинов, св. Иоанн Дамаскин. О ереси и расколе. СПб., 2005. С. 3. Святитель Василий Великий вслед за другими святыми отцами также полагал, что к еретикам должны быть отнесены искажающие один или несколько догматов, изложенных в Символе веры или любое освященное изначальным и долговременным употреблением в церкви священное предание и установление.

и не дают возможности буквально трактовать высказывание Святейшего патриарха. Смеем предположить, он имел в виду не столько гуманное отношение к человеку, его правам и свободам вообще, а иное, крайнее проявление понимания ценностей и отношение к ним в России и на Западе. То есть откровенно антирелигиозное, богоборческое.

О правильности нашего предположения свидетельствует другое его выступление — доклад Святейшего патриарха на открытии XX Всемирного русского народного собора «Россия и Запад: диалог народов в поисках ответов на цивилизационные вызовы»¹. В нем он, в частности, отметил, что «"Европ" сегодня много. У одной религиозные ценности, у другой узконациональные, у третьей глобалистские. Нам надо понять, как относиться к каждой из них... И каждый отдельный человек, и целые народы, и группы народов свободны выбирать свой путь — путь культурного творчества, путь развития и, говоря религиозным языком, путь соработничества с Богом. Свобода, дарованная нам Творцом, исключает наличие единственного, альтернативного пути развития, на котором одни народы преуспевают, а другие отстают.

...Признать факт параллельного пути развития наших обществ. Параллельное в данном случае не означает изолированное. Параллельное не предполагает взаимного исключения. Параллельное настаивает на самобытности и на праве на существование обоих путей развития»².

Указанные Святейшим патриархом и в социальной концепции параллели в области регулирования и реализации прав и свобод человека имеют множество аспектов. Например, в основе национально-нравственного подхода, о котором говорил патриарх, лежит идея соработничества человека, общества с Богом. Сам Иисус Христос многократно призывал всех верующих в него к любви к человеку. Так, апостолам он сказал: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга; как Я возлюбил вас, *так* и вы да любите друг друга. По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Ин. 13. 34—35). На вопрос книжника о наивысшей заповеди Божией «Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душею твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22. 37—40).

В основе современного западного подхода лежат идеи абстрактного гуманизма, который представляет собой основное направление поли-

¹ URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4267398.html>.

² Там же.

тики, а права человека являются основным объектом регулирования светского (секулярного) права. Поэтому затронутые патриархом вопросы имеют не только богословские, но и нравственные и юридические аспекты. Следовательно, имеют прямое отношение к жизни каждого человека. Независимо от избранного человеком вероисповедания или принадлежности к атеистическому состоянию.

При более пристальном взгляде на проблему прав человека и любви к человеку, как ее представляют при крайних формах проявления гуманизма, и как ее предлагает понимать церковь, проблема существует. И существенная. Особенно если брать человека не как изолированного индивида, а в системе «человек — общество — государство». Или «человек — церковь — государство».

Самое важное, сущностное, глубинное противоречие между крайним гуманизмом и национально-нравственным подходом, отстаиваемым церковью в системе координат «человек — общество — государство» состоит в том, что «крайние» гуманисты в качестве социальной структуры предлагают «перевернутую пирамиду» во главе которой стоит индивид.

Как образно сказал Святейший патриарх, в Новое время возникло убеждение, что главным фактором, определяющим жизнь человека, а значит, и общества, является сам человек. До того считалось, что Бог управляет миром через законы, которые он создал, и обществом человеческим — на основе нравственного закона, который он открыл в слове своем и отобразил в человеческой совести. Поэтому законы человеческие старались привести в соответствие с Божиим законом; Бог и совесть были главным судьей, а главным авторитетом для человеческого суда был Божий закон. «Но наступило время, когда эту непреложную истину поставили под сомнение и сказали: «Нет, Бог тут ни при чем. Каждый имеет право верить, но это его личное дело, ведь есть и неверующие. Всякий индивидуум обладает особыми правами, в том числе определять для самого себя, что хорошо, а что плохо. Значит, должен быть некий универсальный критерий истины, а таковым может быть только человек и его права, и жизнь общества должна формироваться на основе непрерываемого авторитета человеческой личности»¹.

Традиционно-нравственный подход, базирующийся на цитированных выше словах Спасителя (Мф. 22. 37—40), предлагает любить человека только в Боге и с Богом. Поскольку указанный вариант решения проблемы позволяет любовью пронизать все общество, каждого его члена и гармонично консолидировать их в единое целое,

¹ Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Торжества Православия после Литургии в Храме Христа Спасителя. 21 марта 2016 г. // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4410951.html/патриарх/>.

в котором найдется место и самому человеку, и церкви, и множеству других общественных организаций. Имея указанную структуру, основанную на иерархических принципах любви Бога к человеку и человека к Богу и другим людям, независимо от их вероисповедания, расы, пола и т.д. — просто, потому, что они люди, — общество и церкви, невзирая на все невзгоды, лихолетья и многочисленные преследования, уже более тысячелетия остаются в основе своей неизменными.

Крайний гуманизм за гораздо более короткий период времени многократно изменялся и каждый раз сопровождался определенной степенью насилия. То были грубые материалисты, то были строители эфемерного коммунистического будущего, то мы уже строим общество потребления и др.

От традиционно-нравственного подхода **гуманизм** отличается: (*humanus* — человеческий, человечный) — признание ценности человека как личности, его права на свободное развитие и проявление своих способностей, утверждение блага человека как критерия оценки общественных отношений. В более узком смысле — светское вольномыслие эпохи Возрождения, противостоявшее схоластике и духовному господству церкви¹.

Философский энциклопедический словарь отмечает, что гуманизм — это система мировоззрения, основу которого составляет защита достоинства и самоценности личности, ее свободы и права на счастье. В противовес церковному требованию посвятить земную жизнь искуплению своих грехов, гуманисты провозгласили человека венцом мироздания, утверждали его право на земное счастье, на «естественное» стремление к наслаждению и способность к нравственному самосовершенствованию².

Можно приводить и другие определения указанного понятия большинство из которых сводятся к тому, что крайние гуманисты ставят человека в центр мироздания и при этом, естественно, противопоставляют гуманизм религии.

Другими словами, идеи крайнего гуманизма пронизаны стремлениями индивидуализма, гордыни и «самовосхваления!» человеком самого себя. Как отмечает А.В. Щипков, «обязанность соблюдать права человека налагает на вас некий авторитет; если это не Бог, то это некие люди; если, отвергая Бога, мы сохраняем понятие об абсолютности прав человека, мы наделяем эту группу людей абсолютной, богоподобной властью нас обязывать». Это справедливое суждение выглядит как развитие мысли Николая Бердяева, который в «Экзи-

¹ Советский энциклопедический словарь / гл. ред. А.М. Прохоров. 3-е изд. М., 1985. С. 349.

² Философия: энциклопедический словарь / под ред. А.А. Ивина. М.: Гардарики, 2004.

стенциальной диалектике божественного и человеческого» настаивал на том, что «ложь гуманизма» заключается в догмате о самодостаточности человека, что ведет к идолопоклонству»¹.

Подобная же проблема существует и в регулировании отношений человек — церковь — государство. В ней можно выделить три магистральных направления, в которых по-разному сочетаются отражение отношений человека с церковью и государством. Первое — теократическое, при котором человек, церковь и государство строят свое взаимодействие на законах Божиих и церковь оказывает значительное консолидирующее влияние на человека, общество и государство. В чистом виде его у нас не существовало, а то, что было в начале — середине XVII в., давно забыто. Более памятные другие два направления.

Первое из них установилось с конца 1917 г., расколовшее общество на два непримиримых лагеря, в котором воинствующее атеистическое государство и сочувствующие ему миллионы граждан начали борьбу на самоуничтожение, преследуя церковь, ее членов и сочувствующих ей граждан. И только страшная катастрофа Великой Отечественной войны несколько «приглушила» этот процесс.

Третье направление формально началось с принятием действующей Конституции Российской Федерации, которое формально характеризуется демократическим светским гуманизмом. Но куда деть многомиллионный государственный аппарат, воспитанный на коммунистических идеях и имеющий непосредственный доступ к законотворчеству, огромным материальным, финансовым и другим ресурсам, по-прежнему оказывающий влияние на церковь и общество?

В частности, возможность подобного влияния последних двух направлений и многомиллионного атеистического государственного аппарата отражается в положениях ст. 28 Конституции России, провозгласивших, что каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними.

Реальная ситуация с указанными положениями Конституции гораздо сложнее. Потому что в Конституции Российской Федерации в отношении права на свободу совести, свободу вероисповедания и атеизма отсутствуют «компенсирующие» положения наподобие ч. 3 ст. 55 в отношении содержания ст. 2 Конституции. Если в отношении прав отдельного человека ч. 3 ст. 55 Конституции устанавливает, что они могут быть ограничены только федеральным законом и в целях защиты более высоких ценностей (например, основ конституционного

¹ Щипков А.В. Гуманизм как квазирелигия // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4410951.html/>.

стройка, нравственности, прав и законных интересов других людей), то в отношении распространения атеизма никаких формальных преград не существует.

Поскольку с октября 1917 г. в госаппарате поколениями работали только члены атеистической компартии, то и положения ст. 28 Конституции еще долго будут иметь только формальный характер, прикрывающий формальным равенством доминирование атеизма.

Справедливости ради следует отметить, что на Западе среди ученых встречается немало крупных специалистов, которые критически относятся к идее крайнего гуманизма и атеизма. В частности, Г. Бергман считает, что секуляризация западного права привела к тому, что в настоящее время человек Запада, где она за столетия установилась достаточно стабильно, «находится в гуще беспрецедентного кризиса правовых ценностей и правовой мысли. Ставится под вопрос вся наша традиция права — и не только так называемые либеральные идеи последних двух столетий; поколебалось само здание западной законности, постройка которого началась еще в XI–XII столетиях»¹.

Другой крупнейший зарубежный специалист в области сравнительного права, Р. Давид, пришел к выводу, что на Западе в XIII в. уже перестали смешивать религию и мораль с гражданским порядком и правом; за правом вновь была принята его собственная роль и автономия, которые отныне стали характерными для западных образа мысли и цивилизации². Другими словами, крайняя секуляризация привела к отделению права от морали и религии.

Между тем мораль, выступая, главным образом, в качестве «внутреннего» социального регулятора, основанного на определенных представлениях о справедливом и несправедливом, о гуманном и бесчеловечном, о добре и зле и т.д., позволяет постепенно вырабатывать в человеке внутреннее стремление к этому возможному идеалу, совершенному поведению.

Неслучайно Г. Гегель в «Философии права» более 200 лет тому назад писал, что «христианская религия есть религия свободы»³. Кроме того, привлечение общественных организаций к указанной сфере переведет институты гражданского общества из существования «на бумаге» в реальную плоскость.

¹ Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. 2-е изд. М.: ИНФРА-М; Норма, 1998. С. 13.

² Давид Р., Жоффре-Спинози К. Основные правовые системы современности. М.: Междунар. отношения, 1996. С. 33. См. также: Берман Г. Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 26, 28; Буткевич О.В. Міжнародне право середніх віків: монографія. К.: Видавництво гуманітарної літератури, 2008. С. 10; Ильин И.А. Собрание сочинений в 10 т. Т. 4. М., 1994. С. 78.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия права / пер. с нем. М.: Мысль, 1990. С. 306.

Сохранению веры, национальных традиций в отечественном праве и преемственности в этих вопросах способствовало бы введение в учебную программу юридических вузов дисциплины «Церковное право». Преподаваемое в настоящее время в юридических вузах так называемое секулярное (светское) право ни в какой мере не может решить эту проблему. Поскольку оно существует как регулятор индивидуальных интересов. В то же время церковное право по существу своему имеет метафизическое начало¹.

Известный отечественный ученый Б.Н. Чичерин еще в XIX в. отмечал, что с отрицанием метафизики пришлось и сущность права подвергнуть изгнанию. Вместо свободы основным началом признается *интерес*. Метафизическая идея заменяется практической пользой. Однако это изгнание метафизической идеи и замена ее началом практическим имели весьма печальные последствия. Все юридические понятия перепутались, что в приложении ведет к беспрепынным недоразумениям. Если юристы-практики не сбились окончательно с толку, то это происходит единственно потому, что они исполняют закон как он есть, т.е. как определение прав и обязанностей, а не так, как это требуется теорией, заменяющей право интересом².

Оценивая опыт секуляризации в Европе, некоторые западные авторы отмечают, что она в целом не решила радикальных задач, которые ставили в свое время самые решительные атеисты — искоренить религию, сделать общество свободным от религии. Более того, она не умила значения христианства, не снизила пафос христианской веры³.

По нашему мнению, именно восстановление триединства норм религии, морали и права и опора на указанное триединство в процессе преподавания юриспруденции и осуществления правового регулирования отечественным правом способны не только дать наиболее полное представление обучающимся о праве, его возможностях и месте в системе социальных регуляторов, но и обеспечить в последующем системный подход к регулированию социальных отношений⁴. Прав

¹ См.: *Осавелюк А.М.* О соотношении церковного и светского права // IX Румянцевские чтения. Государство, Церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы: материалы научной конференции, посвященной 50-летию со дня преставления Архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), святителя Симферопольского и Крымского. Материалы междунар. научной конференции / под ред. А.М. Осавелюка. М.: Издат. РГТЭУ, 2011. С. 120–137; *Он же.* О некоторых проблемах канона в церковном праве // Государство и право. 2015. № 4. С. 28–34.

² См. подробнее: *Чичерин Б.Н.* Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 80–81.

³ См.: *Christentum und modernes Recht. Beiträge zum Problem der Säkularisierung.* Hrsg. von G. Dilcher und I. Staff. Frankfurt am Main, 1984. S. 5–6; *Берман Г.* Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999. С. 26, 28.

⁴ См. подробнее: *Осавелюк А.М.* Государство и церковь: монография. М.: Изд-во РГТЭУ, 2010.

и свобод человека в первую очередь. Более того, и само право как система юридических правил поведения в этом триединстве может максимально реализовать себя в качестве социального регулятора.

На самом деле «безрелигиозное общество» и «безрелигиозный человек», — писал Г.В. Мальцев, — понятия химерические, они пусты и бессодержательны, подобно всякому простому отрицанию. За ними стоят иллюзия свободного выбора убеждений, суррогатная духовность, производимая и распространяемая современным миром на высоком информационном уровне¹.

Анализируя причины исторической катастрофы, происшедшей в России в феврале — октябре 1917 г., И.А. Ильин писал, например, что «политическое событие есть всегда объективировавшийся сгусток множества личных душевных состояний и напряжений; ритм исторического процесса вырастает всегда из множества индивидуально-духовных, хотя и взаимодействующих, ритмов. Из действия миллиона здоровых правосознаний не возникает общественно большое явление, а миллион разлагающихся правосознаний в их взаимодействии и сотрудничестве — что даст кроме государственной гибели?»²

По его мнению, «причина кризиса — духовная, она — в нас, в свойствах нашего правосознания, нашего хозяйственно-душевного уклада, нашей религиозности. И, прежде всего, в свойствах нашего правосознания — общего, публичного и частного»³.

Формальное утверждение юридического принципа свободы совести свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей, о массовой апостасии и фактической индифферентности к делу церкви и к победе над грехом. Но этот принцип оказывается одним из средств существования церкви в безрелигиозном мире, позволяющим ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих или неверующих слоев общества.

С точки зрения религиозного понимания любви к человеку и построения на ее основе солидарной соборности религиозно-мировоззренческий нейтралитет государства не противоречит христианскому представлению о призвании церкви в обществе. Поскольку церковь может указывать государству на недопустимость распространения убеждений или действий, ведущих к установлению всецелого контро-

¹ Мальцев Г.В. Указ. соч. С. 407. См. также: Проблемы общей теории права и государства: учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН В.С. Нерсисянца. С. 212–216; Папаян Р.А. Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002; Селюков Ф.Т. Происхождение действующего права. М., 1997. С. 34, 132–133.

² Ильин И.А. Основные задачи правоведения в России // Ильин И.А. Родина и мы. Смоленск, 1995. С. 153.

³ Там же. С. 156.

ля за жизнью личности, ее убеждениями и отношениями с другими людьми, а также к разрушению личной, семейной или общественной нравственности, оскорблению религиозных чувств, нанесению ущерба культурно-духовной самобытности народа или возникновению угрозы священному дару жизни.

С другой стороны, в осуществлении своих социальных, благотворительных, образовательных и других общественно значимых программ церковь может рассчитывать на помощь и содействие общества и государства. Она также вправе ожидать, что государство при построении своих отношений с религиозными объединениями будет учитывать количество их последователей, их место в формировании исторического, культурного и духовного облика народа, их гражданскую позицию.

Священное Писание говорит и о необходимости собственных усилий человека для освобождения от греха: *«Итак стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства»* (Гал. 5, 1). О том же свидетельствует практический опыт великого сонма святых мужей и жен, подвизавшихся духовным подвигом и подтвердивших возможность преображения жизни каждого человека. Однако плоды духовных усилий человека в полноте проявятся только во всеобщем воскресении, когда *«уничтоженное тело наше»* сообразуется *«славному телу Его»* (Флп. 3, 21).

Господь Иисус Христос говорит: *«Познаете истину, и истина сделает вас свободными... всякий, делающий грех, есть раб греха»* (Ин. 8, 32, 34). Это значит, что подлинно свободен тот, кто идет путем праведной жизни и ищет общения с Богом, источником абсолютной истины. Напротив, злоупотребление свободой, выбор ложного, безнравственного образа жизни в конце концов разрушает саму свободу выбора, так как ведет волю к порабощению грехом. Только Бог, являясь источником свободы, может поддерживать ее в человеке. Те, кто не желает расставаться с грехом, отдают свою свободу дьяволу — противнику Бога, отцу зла и несвободы. **Признавая ценность свободы выбора, церковь утверждает, что таковая неизбежно исчезает, когда выбор делается в пользу зла. Зло и свобода несовместимы.**

Слабость светского института прав и свод человека состоит в том, что он, защищая свободу выбора, все менее и менее учитывает нравственное измерение жизни и свободу от греха. **Общественное устройство должно ориентироваться на обе свободы, гармонизируя их реализацию в публичной сфере. Нельзя защищать одну свободу, забывая о другой. Свободное стояние в добре и истине невозможно без свободы выбора. Равно и свободный выбор теряет свою ценность и смысл, если обращается ко злу.**

Для выяснения национальных традиций некоторые авторы предлагают вернуться к российским традициям коллективизма, неразрывно связать свободу с нравственностью. Например, В.И. Якунин пишет: «Но свобода без нравственности, без ее социализированной одухотворенности вряд ли может рассматриваться как абсолютная, конституционного масштаба, тем более высшая ценность. Свобода на растление, порнографию, мордобой и убийство, в том числе за-рождающейся в материнском чреве человеческой личности, трудно признать за высшую ценность»¹.

¹ Якунин В.И. Государственная идеология и национальная идея: конституционно-ценностный подход // Государство и право. 2007. № 5. С. 7.

**РАЗДЕЛ III.
РЕЛИГИОЗНО-ГОСУДАРСТВЕННОЕ
РЕГУЛИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ
ОТНОШЕНИЙ**

Глава 8

РЕЛИГИЯ, МОРАЛЬ И ПРАВО: ПОНЯТИЕ И СООТНОШЕНИЕ

8.1. Религия как нормативно-регулятивная система

По церковному учению человек как живое самодеятельное существо имеет двойственный состав: душевный и телесный. Каждый из нас живет внутренней жизнью: мыслит, чувствует, желает, запоминает и т.д., — которая известна только ему. Вместе с тем мы пользуемся своим телом, отдельными его членами для того, чтобы удовлетворять свои интересы, выражать свои желания и т.п.

Наука свидетельствует о том, что в действительности тело и душа ведут единую, связанную и органичную жизнь и не разлучаются, пока человек жив. Как внутренняя, так и внешняя жизнь человека подчиняются определенным правилам. Внутренняя жизнь строится на основе норм религии и норм морали, а внешняя — норм права.

Этнографическая и богословская науки свидетельствуют, что одновременно с появлением на земле *homo sapiens* появляется и религия. Она определяется как *взаимоотношение* человека (или группы людей) с предметом (предметами) его поклонения, которое характеризуется определенным мировоззрением, соответствующим поведением и действиями, основанными на вере в существование Священного.

Необходимо отметить, что термин «религия» является весьма условным, собирательным понятием, так как в мире не существует единой религии. Нет единого представления о единственном объекте религиозного поклонения. Однако имеются наиболее общие признаки и характеристики, которые создают некоторое обобщенное понятие о религии.

В подтверждение сказанного можно привести несколько примеров. Например, прот. Сергей Булгаков дал такое, самое общее определение: «Религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом»¹. Известный русский философ и правовед И.А. Ильин давал более развернутое, определение: «*Религия* — живой союз человека с Богом, со-

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 12.

стоящий в том, что Бог *открывает* человеку свою сущность и свою волю (отсюда «откровение»), а человек, вступая в этот союз и пребывая в общении с Божеством, делает *волю Божию* — своею *нормою* и отдает свои силы на ее осуществление, т.е. воспринимает волю Божию в виде правил поведения, а *Бога* как *установителя* этих заповедей»¹. Вот еще одно определение: «Религия есть сфера духовной жизни общества, группы, индивида, способ практически-духовного освоения мира»².

Исходя из приведенных примеров, в обобщенном виде можно сформулировать существенные признаки религии как явления человеческой цивилизации: религия — это система отношений, которые складываются между людьми по поводу предметов их верования или непосредственно между людьми и предметами веры; религия — явление, тесно связанное с обществом и его институтами (например, с семьей, государством) и представляющее собой некую систему.

Одним из элементов религии как определенной системы являются религиозные нормы, т.е. *типовые правила поведения*, установленные различными религиями (вероисповеданиями) через свое официальное волеизъявление, обязательные для их последователей, регулирующие отношения в сфере интересов этих вероисповеданий.

Следовательно, «наряду с правом религия является важным социальным регулятором поведения не только отдельных людей, но и народных масс, способным определять линию развития событий как на территории одного региона (в частности, в межнациональных конфликтах), так и на территории государства в целом»³.

Предписания норм религии, во-первых, имеют богоустановленный характер, который проявляется в том, что они закреплены в Священных Писаниях, преданиях, откровениях и т.п.; во-вторых, обладают всеми качествами нормативности, поскольку регулируют отношения посредством соответствующих моделей, образцов, «стандартов»; в-третьих, выражая принципы того или иного вероисповедания, издаются и реализуются посредством официально принятого порядка и процедуры; в-четвертых, регулируют широкий круг отношений как непосредственно религиозных, так и находящихся в *сфере интересов* того или иного вероисповедания.

Религиозные нормы взаимосвязаны, неоднородны по силе своего регулирующего воздействия на субъектов религиозных отношений и по своему характеру. Их можно разделить на догматические (устанавливающие основы той или иной религии), доктринальные

¹ Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве. С. 68.

² Основы религиоведения / под ред. Н. Н. Яблокова. М., 1994. С. 33.

³ Посашкова А.Л. Взаимодействие религиозных и правовых норм в правообразовании: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Владимир, 2009. С. 3.

(вероучительные), нравственные, обрядово-богослужебные, правовые. И хотя эти виды норм тесно связаны между собой, между ними имеются определенные различия, как по функциональному назначению, так и по характеру и силе воздействия на социальные отношения.

К сожалению, в настоящее время в указанной сфере нет достаточно дифференцированных понятий, и поэтому правовыми нормами принято считать религиозные нормы, которые только «в силу их санкционирования государством либо в силу характера самих общественных отношений, либо по иным причинам получили свойства норм права. Такие нормы в различных религиях могут иметь эклектичный характер или образовывать целые системы»¹.

По этой причине чаще всего в литературе называют не все, а отдельные религиозные правовые системы (мусульманскую, индуистскую) в качестве самостоятельных и автономных. Это дает основание говорить о наличии более общего явления — религиозных нормативных (в том числе и правовых) систем. В этом случае та или иная религия выступает правообразующим фактором.

Положительное влияние религии на развитие человека и уровень его нравственности отмечают многие отечественные и западные специалисты. Например, известный западный социолог Э. Дюркгейм очень высоко ценит воздействие религии на человека и социальные отношения и приходит к выводу о том, что цель религии — возвышение человека над самим собой и перенесение его в высшую жизнь по сравнению с той, в которой он ныне пребывает². Американский социолог П. Бергер считает, что религия «в человеческой истории играла стратегическую роль в конструировании человеком социальной реальности, являясь самым эффективным и наиболее распространенным средством объяснения и оправдания социального порядка»³.

При классификации основных правовых систем многие как зарубежные, так и отечественные ученые, выделяют особый тип правовой системы — религиозную⁴.

Поскольку в современных условиях главным критерием, отделяющим право от иных социальных регуляторов, считается государственная санкционированность и обеспеченность предписаний государством, то большинство авторов под религиозным правом понимают

¹ Варьяс М. Ю. Церковное право как корпоративная правовая система: опыт теоретико-правового исследования. С. 7.

² Цит. по: Осипова Е. Социология Эмиля Дюркгейма. М., 1977. С. 217.

³ Berger P. Facing up to Modernity. N-Y., 1977. P. 148.

⁴ См.: Давид Р. Основные правовые системы современности. М., 1988; Цвайгерт К., Кетц Х. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права Т. 1 Основы. М., 1995. С. 107–117; Общая теория права и государства: учебник / под ред. В. В. Лазарева. М., 1994. С. 228–231 и др.

только ту часть религиозных норм, которая отвечает указанным требованиям. Именно поэтому в настоящее время в рамках религиозной правовой системы выделяются только две подсистемы — мусульманское и индуское право¹.

Однако в историческом процессе многие религии были очагами правообразования и в конечном счете государствообразования. Достаточно вспомнить Синайское законодательство у древних иудеев или каноническое право в Византийской империи, в средневековой Европе и т.д. Да и право Киевской Руси в немалой степени было проникнуто духом православной христианской религии, а нередко прямо опиралось на нее.

С сожалением приходится констатировать еще одну причину: современное правоведение порою предпочитает не осложнять себе жизнь и не ограничивать свободу своих теоретических изысканий какими-то еще библейскими постулатами. Р. Папаян справедливо отмечает, что в одной из работ вместе с указанием таких источников прав, как правовой обычай, судебный прецедент, нормативно-правовой акт, нормативный договор, общие принципы права, правосознание, назван еще один источник — религиозные тексты.

Настораживает то, что аккуратно разбираются все перечисленные источники, и лишь о последнем из них — «религиозном», — хотя бы в плане его роли в истории европейского права, не говорится ни слова, а только констатируется: «Особенно заметно значение доктрины, а также религиозных догм в мусульманском праве, основанном на принципе авторитета религиозных догм и религиозных деятелей. [...] Для мусульманского и индуистского права характерно переплетение с религией»².

Что дает подобная, по сути, тавтологическая констатация, остается вопросом совершенно открытым. Но самое главное вот в чем: в общем контексте атеистических ориентаций постсоциалистической Восточной Европы, в том числе России, антитеологических настроений Запада это воспринимается скорее как отрицательная оценка обращения права к «религиозным текстам» вообще.

А еще важнее то, что вследствие подобного отношения, как можно видеть в цитированной выше работе, при существовании мусульманского видения права создается впечатление полного отсутствия того, что можно было бы назвать христианским видением, отсутствия христианского осмысления основных, неотъемлемых прав человека.

¹ Индусский — значит относящийся ко (всем) индусам. Такого права не может быть. Ведь в Индии много религий: индуизм, джайнизм и др. — неужели у всех у них одно и то же «индусское» право? Видимо, речь идет об индуистском праве — ср. ниже цитату из Н.Л. Граната.

² Гранат Н. Л. Источники права // Юрист. 1998. № 9. С. 7.

Подобное пренебрежение приводит в ряде работ к тому, что и человеческое достоинство, и мораль становятся величинами переменными»¹.

Таким образом, религиозные системы (в том числе и правовые) имеют некоторые общие черты, отличающие их от всех прочих. К особенностям религиозных систем (в том числе правовых) можно отнести их богоданный характер, относительную статичность и стабильность, особый характер санкций и статус субъектов, имеющих право их применять. Это позволяет не-религии (религиозному праву) приспособляться к общественным отношениям, а последним — к религиозным (правовым) предписаниям.

8.2. Религия и нравственность. Мораль и право

В современной литературе многие авторы пытаются представить нравственность и мораль как только внутреннее дело каждого человека (С.С. Алексеев, Е.А. Лукашева, Н.Г. Лукьянова и др.)². Например, В.М. Шафиров считает, что «личная заинтересованность в свободе (правах и свободах) разводит естественно-позитивное право с моралью как мерой должного. По этой причине мораль как меру должного вряд ли можно считать для права непререкаемым и абсолютным авторитетом, «фундаментом» всего правового «здания»³. Головкин полагает, что «критерий нравственности слишком подвижен... так как нравственные критерии у разных групп населения и индивидов отличаются порой существенным образом»⁴.

Поскольку указанные в предыдущем абзаце высказывания принадлежат юристам, то получается, что размытием представлений о сущности и месте нравственности в социальном регулировании они косвенно абсолютизируют право и превозносят его над нравственностью. Кроме того, указанная позиция не только противоречит очевидным фактам, но и здравому смыслу. Если допустить, что нравственность является только внутренним делом человека и может быть «у каждого своя», то как она может выступать социальным регулятором и иметь нормативный характер?

Более того, представляется, что авторы подобных высказываний смешивают два понятия — объективно существующую систему правил поведения и субъективное отношение индивида к ним. Если не кривить душой, то следует признать, что и к праву, как системе

¹ См.: Папаян Р.А. Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002. С. 157–158.

² См., например: Алексеев С.С. Философия права. М., 1999. С. 59; Лукашева Е.А. Право, мораль, личность. М., 1986.

³ Шафиров В.М. Естественно-позитивное право. Красноярск, 2004. С. 250.

⁴ Головкин Р.Б. Правовое и моральное регулирование частной жизни в современной России: автореф. дис. ... д-ра юрид. наук. Нижний Новгород, 2005. С. 58.

норм у разных людей тоже может быть (и есть!) разное отношение. От добровольного, осознанного, законопослушного до полного нигилизма. Более того, у одного и того же индивида в разное время под воздействием разного рода факторов может быть разное отношение как к праву, так и к нравственности. Напротив, нравственность не только носит нормативный характер, но и тесно связана с другими нормативными социальными регуляторами: религией и правом. Прже всего, с религией.

Об опасности абсолютизации права в случае его секуляризации предупреждал еще в начале XX в. известный отечественный юрист П.И. Новгородцев: *«Право само по себе не в силах осуществить полное преобразование общества, правовое государство не есть венец истории, не есть последний идеал нравственной жизни, оно не более, чем «подчиненное средство, входящее как частный элемент в более общий состав нравственных сил»*¹. В другом своем серьезном исследовании он выражался еще сильнее, приходя к заключению, что «*путь автономной морали и демократической политики привел к разрушению в человеческой душе вечных связей и вековых святынь*»².

В вопросах нормативности нравственности мы солидарны с суждением А.М. Величко о том, что нравственность и мораль — не просто внутреннее (субъективное) дело каждого человека, она имеет объективный характер, т.е. нравственность, как и право, имеет обязательный нормативный характер³.

Следует особо подчеркнуть, что наиболее тесная связь и взаимодействие норм нравственности с нормами права установилась в церковном праве. Не только по причине богоустановленности указанной системы права, но и благодаря особым свойствам канонов церковного права, которые составляют основу, сердцевину церковного права и тем самым задают тон правового регулирования и основу правоприменения (подробнее см.: гл. 10).

Наиболее рельефно связь канонов с основными постулатами нравственности видна из анализа канонов и правоприменительной практи-

¹ Новгородцев П.И. Введение в философию права. Кризис современного правовосстановления. М., 1996. С. 10.

² Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 32.

³ См.: Величко А.М. Нравственные и национальные основы права. СПб., 2002. С. 19, 20; Осавелюк А.М. О допустимости нравственных начал при регулировании прав человека в Российской Федерации // Право и жизнь. 2015. № 8 (206). С. 184–208; Он же. Нормы религии и нравственности в правовой культуре России // XXIV Международные Рождественские образовательные чтения (X направление «Церковь, государство, общество»). Секция: Православие и духовно-нравственные основы в экономике, предпринимательстве, торговле, политике и культуре России. 26–27 января 2016 г.: материалы научной конференции. М.: ФГБОУ ВО «РЭУ им. Г.В. Плеханова», 2016. С. 177–182.

ки святителя Василия Великого. Не только потому, что, будучи одним из столпов Вселенского православия, он создал 92 канона, вошедших в каноническую книгу Правил святых апостолов. Как архиерей он в течение многих лет на практике применял Правила (каноны) святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, святых отец, а также свои собственные. Это позволило ему накопить богатый и разнообразный опыт, реально свидетельствующий о тесной связи норм нравственности с нормами права.

Исследуя указанный опыт, епископ Силуан (Вьюров)¹ пришел к заключению, что в корпусе канонического права Православной Церкви святителю Василию Великому принадлежат 92 правила 2/3 (63 из 92) являются епитимийными². То есть, по существу являются результатом правоприменения. Более того, в указанных правилах святителя Василия Великого нравственных начал гораздо больше, нежели правовых.

О нравственных началах указанной практики в первую очередь свидетельствует, например, то что «в суждении о виновности или невиновности конкретного члена Церкви, а также о характере наказания Василий Великий руководствуется, в первую очередь, божественным Откровением, нередко дословно цитируя Священное Писание»³. Одним из известнейших примеров такого Откровения является получение человечеством через Моисея Десяти заповедей, среди которых имеются и нравственные начала.

Кроме того, являясь «пастырем по призванию», святой Василий никогда не подходил к рассматриваемому делу формально-юридически, но всегда искал пользы ближних (1 Кор. 10:24) или, по крайней мере, наименьшего для Церкви вреда, снисходя к немощи человеческой⁴.

Еще одним важным свидетельством неразрывной связи нравственных начал с правом в указанной практике является то, что налагаемая священнослужителем епитимия имеет целью не наказание, а воспитательную функцию: «Окончательное решение о том, “продолжить наказание или облегчить”, по мысли святителя Василия Великого, зависит от епископа (прав. 54), который, приняв во внимание все обстоятельства дела, должен смотреть прежде всего на плоды покаяния. Причем архипастырская икономия в отношении подлежащих наказанию членов Церкви может вести к отступлению

¹ Подробнее см.: Силуан, епископ Колтешевский и Стржежевской. Епитимийная практика в канонах святителя Василия Великого // Труды Томской духовной семинарии. Сборн. 3. Томск: Издат. Томской духовной семинарии, 2015. С. 258–273.

² См.: Силуан, епископ. Указ. соч. С. 258, 261.

³ Там же. С. 261.

⁴ См.: Там же. С. 262.

от точного исполнения канонической нормы, как в сторону ее смягчения, так и большей строгости. ... “если кто бы то ни был из падших в вышеописанные грехи, исповедавшись, делается ревностным в исполнении, то принявший от человеколюбия Божия власть разрешать и связывать не будет достоин осуждения, когда, видя крайне усердное исповедание согрешившего, делается милостивее и сократит епитимию” (прав. 74)»¹.

Отмечая, что нравственность является не только внутренним делом человека, мы имеем в виду, что государство не может задавать человеку нравственные нормы, поскольку нравственность — это индивидуальный, личностный выбор между добром и злом (хотя сами представления о добре и зле формируются в рамках существующих в обществе взглядов). В личностную сферу государство никогда непосредственно не вмешивается, и правильно делает. Точнее, оно может поощрять общественно значимые нравственные поступки (подвиги), но не наказывает за их несовершенство.

Государство охраняет также «общественную нравственность», как она сложилась в обществе, но не оно создает нормы этой нравственности. Попросту говоря, государство устанавливает и контролирует соблюдение юридического закона, но оно не устанавливает нравственный закон. Нравственный закон (откуда бы он ни возникал) непосредственно контролируется не государством, а обществом. Хотя само общество также представляет собой сложное социальное образование с более мелкими группами — школой, семьей, кругом единомышленников (церковью), друзьями и коллег и т.п.

В этих социальных группах нравственность также носит личностный характер. Более того, в рамках отдельной группы нравственные нормы могут быть противоположными тем, которые сложились в рамках социума; например, социум осуждает коррупцию, а в рамках некоей семьи коррупция может приветствоваться как дополнительный источник дохода. Все это говорит о том, что не только отдельная личность, но и каждая отдельная группа в социуме может формировать свои правила, отличные от общепринятых, а каждая личность свободна в том, следовать этим правилам или нет. И в последнем случае она готова нести нравственную ответственность за допущенное нарушение.

В этой связи мы различаем нравственность как систему правил поведения, принятую в обществе, — и тогда она выступает как социальное нормативное явление; и нравственность как личностный выбор человека — тогда это внутреннее дело каждого, выражающее его отношение к нравственности как социальному явлению и (потенци-

¹ См.: Силуан, епископ. Указ. соч. С. 268.

альную) готовность отвечать за неследование нормам нравственности, сложившимся в обществе.

Например, известный российский государствовед Б.Н. Чичерин во второй половине XIX в. не только отмечал теснейшую связь религии и нравственности, но и подчеркивал богоустановленность последней: «Фактически нравственность тесным образом связана с религией, которая дает ей самую надежную опору. Человек, который верит в Бога и в будущую жизнь, с наградами и наказаниями, распределяемыми всемогущим и премудрым Существом, исполняет с убеждением предписанный им нравственный закон и терпеливо переносит жизненные невзгоды, нередко сопряженные с этим исполнением. Огромное большинство людей, для которых философские начала остаются закрытою книгой, видят в религии единственный источник всех своих нравственных понятий. И среди образованных классов шаткость чисто человеческих мнений нередко побуждает даже высокие умы искать убежища в твердости религиозных истин. При таких условиях возникает вопрос: существует ли нравственность, независимая от религии?»

На этот вопрос нельзя ответить иначе как утвердительно. Если нравственность не существует независимо от религии, то она должна быть предметом особенного откровения¹.

В основополагающих международных документах по правам человека, как и в современных конституциях разных светских государств неизменно подчеркивается, что права человека могут быть ограничены лишь для формального обеспечения прав других (прочие обоснования: безопасность государства, общественный порядок, нравственность и др., — лишь варианты этой формулировки). Следовательно, запреты, помимо юридического смысла, могут обретать смысл моральный — это моральное обеспечение прав. Достоинство человека — источник его прав, мораль — источник их ограничений.

Следует также добавить, что ни международные документы, ни современные конституции не упоминают о связи права и морали с Богом. Поэтому в реальности получаются разные результаты регулирующего воздействия светского права на социальные отношения. Поскольку Бог непосредственно поставил первую моральную дилемму перед человеком в виде запрета: не есть с определенного дерева. Это было утверждением основного правового принципа свободы: дозволено все, что не ведет к потере связи с Богом, а ведет к религиозно-нравственному совершенствованию человека. Тот же принцип выдержан в других заповедях. Подобный же подход вменяется Богом в обязанность законодателю: «Горе тем, которые постановляют несправедли-

¹ Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 136.

вые законы, и пишут жестокие решения, чтобы [...] похитить права у малосильных народа» (Исайя 10. 1—2).

Мораль — категория духовная, она не может быть аутентичной, пока зависит от ограничений закона, так или иначе воспринимаемых как ограничения свободы. Христианство вводит еще одну важную деталь в понимание соотношения свободы и запретов. Как правило, человек не крадет и не убивает не в силу запрета закона, а в силу своей внутренней моральной конституции. И исключение подобных действий из своей жизни он не воспринимает как ограничение своей свободы. Потому что запреты закона не воспринимаются как ограничение свободы лишь тогда, когда они продиктованы изнутри.

Ветхий Завет — это Господни установления, представленные человеку императивно. Чтобы закон, тем более акцентирующий запреты во имя свободы всех, не означал подавления свободы индивидуальной и не воспринимался таким образом, следовало превратить установления закона во внутренние моральные установки человека. Поэтому в Ветхом Завете, во-первых, лишь ставится эта задача, и во-вторых, она облекается в форму, которая императивную по содержанию заповедь по существу приближает к внутренней потребности человека. Бог формулирует ее так: «Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет [...]: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его» (Иер. 31. 31—33).

Это и есть указание на необходимость коррекции ветхозаветного императива «возлюбить ближнего» важным евангельским дополнением: «возлюбить всем сердцем». Завет Христа «возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Матф. 22. 39; Марк. 12. 31) означает признание своих свойств и прав за другими и является основой для превращения запретов закона извне в запреты внутренние, в самоограничение.

Если Ветхий Завет постоянно подчеркивает права одного народа, то Новый Завет утверждает универсальность прав, стирая ветхозаветное различие народов и ставя всех людей и все народы — и эллина, и иудея, и скифа — в одно и то же морально-правовое измерение: «Все и во всем Христос» (Кол. 3.11). Ветхозаветные понятия «ближний», «брат», по отношению к которым и предъявлялось в Ветхом Завете требование любви, перестают быть категорией, означающей национальную (племенную) принадлежность, и обретают общечеловеческое звучание. Любовь в христианском осмыслении, становясь единственным внутренним регулятором человеческого поведения (в отличие от внешнего — права), перерастает и в механизм внутренней регуляции поведения в отношении других.

В современных представлениях о соотношении морали и права видна не столько изрядная неопределенность, хотя и ее хватает. Выше мы уже отмечали попытку представить нравственность и мо-

раль как внутреннее дело каждого человека и, следовательно, лишить ее не только нормативного характера, но и даже статуса социального регулятора. Кроме того, в ряде работ крупнейших правоведов видна попытка не то что резкого разграничения этих сфер человеческого бытия (они, конечно, различны, но не настолько, чтобы между ними ставить «водонепроницаемую» преграду), но, к сожалению, отрицания обязательной моральной обусловленности права. Так, С.С. Алексеев пишет: «Бытующий взгляд о некоем превосходстве морали, о якобы присущем ей первенстве в отношении права не имеет сколько-нибудь серьезных оснований»¹. Здесь же высказывается мысль о недопустимости признания верховенства морали над правом.

По признанию одного из крупнейших западных специалистов в области сравнительного права Р. Давида, «в XIII веке уже перестали смешивать религию и мораль с гражданским порядком и правом; за правом вновь была принята его собственная роль и автономия, которые отныне стали характерными для западных образа мысли и цивилизации»². Такую же особенность отмечают и многие российские ученые: «По мере исторического развития этих стран право и религия как социальные регуляторы все более обособляются друг от друга». При этом подчеркивается, что «разрушение религиозных основ, где бы оно ни происходило, никогда не приносило пользы праву и правовому порядку, так как, в конечном счете, право и религия призваны закреплять и утверждать нравственные ценности»³.

В результате такая удаленность права от религии и морали «неминуемо поведет к его несправедливости»⁴. Подобная оторванность и несправедливость выражаются в том, что законодательство многих современных государств устанавливает правила поведения, которые грубо попирают не только религиозные и моральные устои, но и по своей сути являются бесчеловечными. То есть с точки зрения формального секулярного права определенное действие (законодательное разрешение эвтаназии, сделки преступника с правосудием, однополых браков, аборт и т.д.) считается правомерным, а при сопоставлении с нормами морали на поверхность проступает не что иное, как узаконение преступлений, которые наносят непоправимый урон обществу.

Более того, регулирование посредством секуляризированного права многих вопросов, связанных с правами и свободами человека (раз-

¹ Алексеев С. С. *Философия права*. М., 1999. С. 59.

² Давид Р., Жоффре-Спинози К. *Основные правовые системы современности*. М.: Международные отношения, 1996. С. 33.

³ Проблемы общей теории права и государства: учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН В.С. Нерсисянца. С. 216.

⁴ Ильин И.А. *Собрание сочинений в 10 т.* Т. 4. М., 1994. С. 78.

решение аборт, эвтаназии, однополых браков) недопустимо и очень опасно, поскольку способно создавать обязательную модель, образец соответствующего поведения, в котором все традиционное, общепринятое меняется местами с запретным, греховным¹.

Например, лица, вступающие в подобные отношения, делают это маскируясь, из-за угрызений совести, боязни обнаружения нарушения религиозных или моральных устоев, общественного осуждения. Но как только в эту сферу вмешается право и признает эти единичные постыдные случаи законными, как тут же они превратятся в образец, стандарт, обязательное типовое правило. И теперь уже не лица, занимающиеся указанными делами, должны бояться и прятаться, а общество — опасаться делать им замечания, осуждать, поскольку это будет считаться нарушением прав «меньшинств». Теперь «меньшинства» получают «право» рекламировать свою деятельность устройством «парадов», «клубов» и т.д., вовлекая в нее молодежь.

Широкому распространению секулярного права способствует современное международное право, становление основных постулатов и институтов которого началось в период Средневековья. Как отмечает в своем фундаментальном исследовании О.В. Буткевич, «именно средневековью принадлежит заслуга отделения религиозных, моральных, этических и др. постулатов от содержания и сущности международно-правовых норм»².

Западная модель права благодаря международному праву распространяется не только в Западной Европе, но и на других континентах (из-за финансово-экономического влияния, из-за бывшего колониального владычества Запада в этих регионах и т.д.). В частности, Всеобщая декларация прав человека 1948 г., Международный пакт о гражданских и политических правах 1966 г., Международный пакт об экономических, социальных и культурных правах 1966 г.³ и десятки других международных конвенций и договоров полностью базируются на принципах формального равноправия и «естественности» прав и свобод человека.

Подобная диспропорция в современном международном праве, игнорирующая правовой опыт других государств и регионов, вызывает серьезное беспокойство во всем мире. Как отмечается в Резолюции XI Всемирного русского народного собора, адресованной Совету Без-

¹ Традиционное право, выступающее во взаимодействии с религией и моралью, считающими подобные деяния греховными, также запрещает их под страхом уголовного наказания.

² Буткевич О.В. Международное право средних веков. К., 2008. С. 10.

³ См.: Сборник важнейших документов по международному праву. Ч. I. М., 1996. Разд. I.

опасности Организации Объединенных Наций, «имя этой диспропорции — глобализм, устремленность весьма влиятельных мировых сил к учреждению однополярной доктрины существования. Нам совершенно очевидно, что практика реализации программы однополярного мира вступила в явное, причем вопиющее противоречие с декларируемыми мировым сообществом принципами демократизма, социальной справедливости, человечности»¹.

Но в том-то и все дело, что мораль, как утверждает богословская наука, придумана не человеком, весьма непостоянным в своих поисках, блужданиях и заблуждениях, а дана ему Богом, Истиной и является величиной постоянной. Человек ничего постоянного еще не придумал. Постоянство и неизменность морали обеспечена тем, что дана она Богом. И конституции, и законы, и другие нормативные правовые акты, придуманные мятущимся человеком, менять можно, и меняют в угоду начальству ли, настроению ли, модели. А Библию — нельзя.

Поэтому благодаря богоданности морали, ее постоянству и способности регулировать общественные отношения посредством оценки качества поведения (справедливо — несправедливо, гуманно — негуманно, добро — зло и т.д.) она не только должна доминировать над правом, но и тесно с ним взаимодействовать.

8.3. Происхождение права. Единство веры и закона

Одной из отличительных особенностей российской правовой традиции регулирования общественных отношений является то, что она опиралась на правовую доктрину, которая исходила из необходимости взаимодействия основных постулатов религии, морали и права, сохраняя в настоящее время сторонников этой позиции (И. Дамаскин, Б.Н. Чичерин, С.Л. Франк, В. Цыпин, Р.А. Папаян, Ф.Т. Селюков, А.Ф. Черданцев)².

Так, известный отечественный исследователь светского права Г.А. Гаджиев отмечает, что «юриспруденция как система понятия появилась примерно тогда, когда появилась метафизика. Именно поэто-

¹ Совету Безопасности Организации Объединенных Наций. Резолюции XI Всемирного русского народного собора от 6 марта 2007 г. // Новая книга России. 2007. № 4.

² См.: Дамаскин И. Точное изложение православной веры. М., 2001. С. 39; Чичерин Б.Н. Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 80; Франк С.Л. Смысл жизни. Берлин, 1936. С. 114–128; Папаян Р.А. Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002; Селюков Ф.Т. Происхождение действующего права. М., 1997. С. 34, 132–133; Черданцев А.Ф. Теория государства и права. М.: Юрайт, 2002. С. 325.

му у них много общего. Юристы, как и схоласты-метафизики Средних веков, признавали за универсалиями, т.е. за предельно отвлеченными понятиями, конкретное, реальное бытие»¹.

Протоиерей Владислав Цыпин отмечает, что «Создатель и Глава Церкви дал ей Свой закон: правило веры и правило жизни по вере, то есть догматы веры и нравственный закон, а вместе с тем Он дал и закон, которым устанавливаются отношения между отдельными частями ее живого организма. Свои основные законы Церковь получила от Самого Христа»².

И. Дамаскин подчеркивает, что «человек, будучи разумным и свободным, получил право непрестанно быть в единении с Богом через свое собственное произволение, если пребудет в добре, т.е. в послушании Создателю».

Р.А. Папаян указывает на то, что «Бог есть учредитель, как физических законов, так и учредитель законов общества. Слова апостола о том, что “Закон свят” (Рим. 7. 12) и “Закон духовен” (Рим. 7. 14) являются главными аргументами того, что “закон имеет власть” (Рим. 7. 1). Значит, слова закона — от Духа его и от святости, то есть от его божественных свойств. Следовательно, быть в послушании закону — это значит, быть в послушании Духу и святости, то есть Богу; и наоборот, послушание и покорность Богу означает не что иное, как подчинение закону — постулат, который уже никого не смущает»³.

Как отмечал Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский, оптимальной отечественная модель правового регулирования была тогда, когда право опиралось на нормы религии и нормы морали (конец X в. (крещение Руси) — начало XVII в.)⁴, когда часть норм Кормчей книги (источника церковного права) регулировала некоторые наиболее важные светские отношения (бракоразводные и наследственные, некоторые государственные преступления), а светские судебники содержали нормы, регулировавшие некоторые религиозные отношения. И те, и другие опирались на нормы морали.

Единство норм права, религии и нравственности способны давать положительный эффект в регулировании социальных отношений и оставаться аутентичными только в том случае, когда они находятся

¹ Гаджиев Г.А. *Философия русской государственности // Актуальные проблемы теории и практики конституционного судопроизводства*. Вып. VIII. Казань, 2013. С. 38–39.

² Владислав Цыпин, *протоиерей*. Церковное право. С. 6.

³ Папаян Р.А. *Указ. соч.* С. 54.

⁴ Подробнее см.: Макарий (Булгаков), *митрополит Московский и Коломенский*. История Русской церкви. Кн. III. М., 1995. С. 183–238.

в неразрывной связи со своим источником. Вне этой связи они всегда превращаются в свою противоположность. «Поскольку “Бог есть любовь” (1 Иоанн 4. 8, 16) и Жизнь (“Я есмь воскресение и жизнь” — Иоанн 11. 25; “Я есмь путь и истина и жизнь” — Иоанн 14. 6), то отход от Бога и есть отвержение Жизни, и в этом случае приходится говорить уже не о нюансах (в правовом регулировании. — *А.О.*) а о противоположностях: когда нет единения с Жизнью, имеет место единение со смертью»¹.

Другими словами, потеря связи с религией лишает мораль и право ориентиров и делает их регулирование бесполезным и лишенным здравого смысла. Например, если человек занимается благотворительностью, милосердием и другими благородными поступками «просто так», а не «во славу Божию», то это может быть пронизано грехом гордыни (вот я это делаю, а мой сосед нет), превозношения (мой сосед дает нищему рубль, а я двадцать), славолубия (другие не дают, а я и нищим подаю, и здание церкви построил, и больницу отремонтировал) и т.д. Если же подобных греховных мыслей у делающего благородный поступок (дающего милостыню, переводящего слепого через дорогу и т.п.) и не возникает, то встает вопрос: почему он это делает не «во славу Божию» (то есть самостоятельно, изолированно от Бога), «поскольку «Бог есть любовь» (1 Иоанн 4. 8, 16) и Жизнь («Я есмь воскресение и жизнь» — Иоанн 11. 25)²?

Можно эту же мысль выразить словами апостола Иакова: «Всякое даяние доброе и всякий дар совершенный нисходит свыше, от Отца светов (!), у Которого нет изменения и ни тени перемены (Иак. 1:17)», а не по нашему произволению происходит.

Отделение права от морали лишает последнюю возможности дать качественную оценку регулированию: конкретное устанавливаемое право, юридическая обязанность или свобода гуманны или бесчеловечны, способны привести к добру или причинить зло, справедливы или несправедливы. В конечном итоге секуляризированное право «скатывается» до закрепления однополых «браков», эвтаназии, разрешения аборт и начинает заниматься постыдным регулированием тонкостей и поиском деталей в подобных «правах».

О наличии в светском (секуляризированном) праве приведенных выше противоположностей, о которых писал митрополит Московский и Коломенский Макарий (Булгаков), можно убедиться на

¹ Подробнее см.: *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. Кн. III. М., 1995. С. 183–238.*

² В священном Писании есть и другие слова, не поощряющие подобную «самостоятельность». Например, Спаситель говорит Своим апостолам: «... без Меня не можете делать ничего» (Ин. 15:5); апостол Петр пишет, что «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 Пет. 5:5).

примере запретительных норм. Поскольку Бог является всеблагим и человеколюбивым, то, устанавливая прямо или косвенно запреты, он стремится не столько наказать, сколько предупредить от неполезного, вредного человеку поведения. Например, в пятой заповеди «Почитай отца твоего и мать твою, [чтобы тебе было хорошо и] чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе» (Исх. 20, 12) установлен косвенный запрет. Вместе с тем это и самый простой секрет долголетия, не надо искать никаких эликсиров жизни: почитай отца и мать — и будешь долголетен на земле. Почему одни люди живут долго, а другие умирают молодыми? Если мы почитаем наших родителей, наших пастырей и архипастырей, духовных отцов, наших крестных родителей, то Бог продлит дни нашей жизни на земле. Кого учит нас почитать эта заповедь? Прежде всего, наших родителей, которые дали нам возможность увидеть сияние этой жизни.

Следующая заповедь, «Не убивай» (Исх. 20, 13), устанавливает прямой запрет и охраняет святость человеческой жизни. Она очень часто нарушается в наше время. И, что страшнее всего, эта заповедь нарушается не на войне, когда человек убивает, защищая свою землю, своих близких, а при совершении аборт, когда убивают еще не рожденных детей. «Не убивай — учит закон Божий, и эта заповедь должна остановить каждого преступника, который поднимает оружие для того, чтобы пресечь человеческую жизнь»¹.

В современном же светском (секуляризированном) праве запрет имеет целью то или иное наказание субъекта, нарушившего такой запрет.

Даже те из современных отечественных ученых, которые формально занимают в этом вопросе (богоустановленности правовых постулатов) «нейтральную» позицию, тем не менее, считают, что между нормами права, морали и религии есть достаточно тесные связи и взаимодействие. В частности, Г.В. Мальцев, не разделяя идею богоустановленности указанных видов социальных норм, подробно анализировал их взаимовлияние и взаимодействие².

Среди современных отечественных ученых большинство является сторонниками регулирования прав человека по западной (светской) модели. Они считают, что право есть результат правотворческого волеизъявления государства, на принудительную силу которого оно опи-

¹ Олег Стеняев, священник. Беседы на Книгу Бытия. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. С. 72.

² Мальцев Г.В. Пять лекций о происхождении и ранних формах права и государства. М., 2000. С. 37–38, 81–83; Проблемы общей теории права и государства: учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН В.С. Нерсесянца. М.: Норма, 2002. С. 212–216.

рается. В последнее время указанная концепция, доводящая сущность права до абсурда, подверглась справедливой критике¹. Действительно, если право понимать так примитивно, то получается, что великое множество конституционных, гражданско-правовых, трудовых, семейных правовых норм реализуется не для удовлетворения конкретной потребности, реализации соответствующей способности, а под страхом избежать государственного принуждения.

О возможности подобного печального итога правового регулирования еще в начале XX в. предупреждал наш известный соотечественник П.И. Новгородцев: «Не конституции, а религии образуют высший продукт духовного творчества и высшую цель жизни. Не государство, а церковь воплощает с величайшей глубиной и полнотой истинную цель истории и культуры»². Он обоснованно считал, что западная мысль упустила то, что над всеми этими нормами и законами возвышается заповедь Божия как высочайшая норма, что судьба права и государства зависит в первую очередь от того, в какое отношение человек ставит себя к Богу: «Мы ставим теперь на место автономной морали теонормную мораль, и на место демократии, народовластия — агиократию, власть святых. Не всеисцеляющие какие-либо формы спасут нас, а возвышение его до степени Божьего дела, как верили в это и как говорили встарь великие строители земли русской, вот что прежде всего нам необходимо»³.

На смену примитивной государственно-властной концепции права в отечественной доктрине все больше появляется взвешенных, опирающихся на объективные данные исторической, этнографической, археологической наук концепции права. В частности, Ф.Т. Селюков отмечает, что «важнейшие понятия морали и права первоначально были сформулированы в религиозных учениях». Характеризуя связь права с возможностью государственного принуждения, он справедливо отмечает, что когда «репрессии становятся массовыми и длятся длительное время, хотя бы и со ссылками на право, то сама суть права просто-напросто подрывается»⁴.

Следует согласиться с Ф.Т. Селюковым, который считает, что «в современных условиях религия по-прежнему выполняет объединяющую функцию и в большей мере, чем другие формы сознания — поддержание преемственности современных и изначальных форм сознания»⁵.

¹ См., например: *Байтин М.И.* Сущность права (Современное нормативное правовое понимание на грани двух веков). М., 2005. С. 65; *Венгеров А.Б.* Теория государства и права. 3-е изд. М., 2000. С. 334–335.

² *Новгородцев П.И.* Сочинения. М., 1995. С. 376.

³ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. С. 579.

⁴ *Селюков Ф.Т.* Указ. соч. С. 30, 133.

⁵ Там же. С. 133.

8.4. Христианская этика и светское право

Этикой называют раздел философии, который изучает мораль и нравственность, их место и роль в системе других форм общественного сознания, таких, например, как право, политика, религия и т.д.

Под *моралью* (нравственностью) понимают форму общественного сознания, предполагающую высокие идеалы и строгие нормы, регулирующие поведение человека во всех сферах общественной жизни на основе представлений о добре и зле, справедливом и несправедливом и т.п. С позиций религии мораль дарована человеку свыше; ее основные понятия и нормы даны человеку Богом, изложены в священных книгах для регулирования правильного поведения людей. Например, в Ветхом Завете сформулированы десять заповедей; в Новом Завете — Нагорная проповедь Иисуса Христа — обращение к народу с нравственными поучениями. В исламе пророк Мухаммед получил нравственные наставления от Аллаха через ангела Джебраила и передал их верующим.

Таким образом, мораль для верующих людей является сводом вечных и неизменных заповедей (императивов), которые не могут возникнуть без религии и вне ее. Представители светской науки многократно пытались «научно» доказать, что нравственные отношения имеют собственный источник возникновения, но при этом или впадали в противоречия или, как создатели Морального кодекса строителей коммунизма, заимствовали его положения из десяти ветхозаветных заповедей.

Как считает богословская наука, важнейшей особенностью религиозной морали является то, что она ориентирует человека на две группы взаимосвязанных ценностей: «земных» и «небесных». Первая из них способствует образованию и развитию идеалов любви и уважению людей друг к другу в повседневной действительности и путем выработки соответствующих навыков и потребностей подготавливает к жизни небесной; а вторая служит образцом для первой и воспитывает в человеке стремление к небесной жизни.

Например, десять ветхозаветных заповедей, переданных Моисею на горе Синай, состоят из двух частей. Первые четыре заповеди являются религиозными постулатами и регулируют отношения человека с Богом: (1) Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства; да не будет у тебя других богов перед лицом Моим; (2) не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в водах ниже земли, не поклоняйся им и не служи им; (3) не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; ибо не оставит Господь [Бог твой] без наказания того, кто употребляет имя Его напрасно; (4) помни день субботний, чтобы свято хранить его, как заповедал тебе Господь, Бог твой; шесть дней работай и делай всякие дела твои, а день седьмой — суббота Господу, Богу твоему (Втор. 5. 6—14).

Только после этого излагаются остальные шесть заповедей, регулирующих отношения между людьми. Важно отметить, что они также излагаются в определенном иерархическом порядке: вначале изложены моральные императивы, а затем важнейшие постулаты права. Внутри указанных двух групп императивов также есть жесткая и строгая иерархия. Рассмотрим моральные заповеди.

Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои, и чтобы хорошо тебе было на той земле, которую Господь, Бог твой, дает тебе.

Не прелюбодействуй.

Не желай жены ближнего твоего и не желай дома ближнего твоего, ни поля его, ни раба его, ни рабы его, ни вола его, ни осла его, [ни всякого скота его,] ни всего, что есть у ближнего твоего (Втор. 5. 16, 18, 21).

Причем во всех религиозных системах моральные отношения между людьми и религиозные отношения с Богом являются основополагающими.

Завершается декалог правовыми императивами: не убий, не укради, не лжесвидетельствуй. То есть запретом совершать определенные действия, которые способны причинить вред другому человеку.

Таким образом, религиозная мораль создает, сохраняет и систематизирует основные нравственные, культурные, национально-бытовые и другие традиции. Освящая целый ряд норм, ценностей и постулатов, религия придает им статус святости и абсолютности в виде единого систематизированного и годного на все времена свода фундаментальных правил.

Объясняя кризис правосознания и ослабление эффективности правового регулирования, русский общественный и политический деятель П.И. Новгородцев отмечал, что «не мы одни, весь мир переживает в наши дни величайший кризис правосознания. И самое важное и основное в этом кризисе есть то, что это — кризис неверия, кризис культуры, оторвавшейся от религии, кризис государства, отринувшего связь с церковью, кризис закона человеческого, отказавшегося от родства с законом Божеским»¹.

Современное право, которое в настоящее время в подавляющем большинстве государств приобрело светский характер, характеризуется тем, что оно потеряло связь не только с религией, но и с моралью. В этой катастрофической секуляризации (отделении) право теряет не только свою целостность как социального регулятора, но и качества адекватного регулятора общественных отношений. Подробнее об этом мы поговорим в следующем параграфе.

¹ Новгородцев П.И. Об общественном идеале. С. 577.

8.5. Современный западный мир: разрыв религии, морали и права (регулирование прав человека в условиях светского государства)

Самый наглядный и широко известный пример регулирования прав человека демонстрирует западная модель, которая доминирует в процессах мировой глобализации и беззастенчиво навязывает всем свои ценности. Она развивает и совершенствует формально-юридическое регулирование, занимаясь поисками наиболее удачных юридических формулировок, деталей, тонкостей упорядочивания правовых отношений, отдаляясь от взаимодействия с моралью и религиозными нормами.

По признанию крупнейших западных специалистов в области права, Р. Давида и Дж. Бермана, многих отечественных и зарубежных специалистов, упоминаемых нами выше, происшедшая много веков тому назад секуляризация права к настоящему времени основательно выхолостила его регулятивные возможности. Еще одной важной особенностью современной западной (светской) модели правового регулирования является ее ориентированность на идеи равноправия и естественности прав и свобод человека. Указанные постулаты пришли в XVII в. на смену принципам богоустановленности прав и свобод и равенства человека перед Богом. Причем это была не простая эволюционная смена одной идеи права, правового статуса человека на более совершенную, более современную.

Это была «революционная» подмена понятий, в которой место Творца попытались заместить творением. Как отмечает ап. Павел, характеризуя богоустановленность прав человека, «нет разницы между иудеями и язычниками, между обрезанным и необрезанным, между варваром и дикарем, между рабом и свободным человеком. Только Христос важен и воплощен во всех верующих... Ибо кто поступает дурно, в ответ получит также дурное, а перед Богом все равны» (Колос 3:11, 25). В другом послании он эту же мысль выражает в несколько в иной форме: «Все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3:27–28).

Толкуя положения главы 3 Послания апостола Павла к колоссянам, свт. Иоанн Златоуст пишет, что «для крестившихся “все” “и во всем Христос”, — то есть, Христос да будет для вас все, — и достоинство, и род, и во всех вас»¹. Другими словами, равенство рассматривалось апостолом Павлом в самом широком смысле — и в нравственном,

¹ *Иоанн Златоуст, святитель.* Толкование посланий Апостола Павла к колоссянам и евреям. М., 2009. С. 186–187.

и в правовом. Кроме того, по представлениям того времени, о равенстве говорили как о равнении на Творца в качестве идеала, к которому необходимо стремиться. Более того, если обратиться только к одной составной части равенства — правовой, то совершенно понятно, что когда апостол говорит о равенстве таких разных категорий субъектов, как иудей и язычник, варвар и дикарь, раб и свободный человек, то речь идет не о правах и свободах, а об обязанностях. Поскольку каждый из них, отличаясь друг от друга по правовому статусу, количеству прав и свобод и другим критериям, должен выполнить строго определенный минимум (соответствующий занимаемому положению) обязанностей перед Господом, то в этом они и были равны перед ним. Следовательно, до подмены понятий было принято говорить о равенстве человека перед Богом.

После подмены понятий о Творце (с XVII в.) уже не принято упоминать, равенство сузили только до правового смысла и подменили его содержание. В настоящее время говорят не столько об обязанностях человека, сколько о его правах и свободах. Поскольку надо иметь субъекта для равенства, то Творца заменили творением: современное право закрепляет равенство прав и свобод одного человека по отношению к правам и свободам другого.

Творение, освободившееся от Творца, ввергло себя в ситуацию, гениально изображенную Ф.М. Достоевским: «Если Бога нет, то все дозволено». Как отмечают богословы, идея равноправия соответствует поклонение человеку с его страстями, грехами и похотями. Последствия такого поклонения известны. В частности, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн писал, что «придавать формальному праву самодовлеющее значение — гибельная ошибка! Еще хуже, когда говорят, что право должно фиксировать существующее положение вещей, “естественные” человеческие запросы. Таким образом, подспудно признается законность, легальность страстей, греховных язв, равно гибельных для духовного здоровья личности и основ государственной безопасности. “Настроив” правовую систему определенным образом, можно исподволь и незаметно, действуя полностью в рамках закона, развалить изначально прочную страну, расстлать здоровый и нравственный народ»¹.

Благородная, на первый взгляд, идея абсолютизации «прав» питает гордыню, высокоумие и тщеславие, ведет к обособлению, разделению, противопоставлению интересов и, в конечном счете, к сословной и классовой вражде, к войне «всех против всех», по живому рассекающей народное тело².

¹ Иоанн (Снычев), митрополит. Русская симфония. СПб.: Царское дело, 2001. С. 344–345.

² Там же. С. 344.

Более того, регулирование посредством секулярного права многих вопросов, связанных с правами и свободами человека (разрешение абортов, эвтаназии, однополых браков) недопустимо и очень опасно, поскольку способно создавать обязательную модель, образец соответствующего поведения, в котором все традиционное, общепринятое меняется местами с запретным, греховным¹, о чем мы писали выше.

В России не только теория, но и практика правового регулирования во многом сохранила опору на нормы морали и не совсем еще отвергла отношения с религией. Например, в Конституции РФ имеется около 10 статей, затрагивающих регулирование религиозных отношений; в УК РФ имеется специальная гл. 25 «Преступления против здоровья населения и общественной нравственности». Многие другие составы преступлений, указанных в Уголовном кодексе, также основаны на нравственных началах. В гражданском и семейном законодательстве Российской Федерации тоже можно найти достаточное количество статей, связанных с основами нравственности.

Мы разделяем позицию, сформулированную в Декларации о правах и достоинстве человека, принятой X Всемирным русским народным собором, проходившим в Москве в апреле 2006 г.: «Права и свободы неразрывно связаны с обязанностями и ответственностью человека. Личность, реализуя свои интересы, призвана соотносить их с интересами ближнего, семьи, местной общины, народа, всего человечества. Существуют ценности, которые стоят не ниже прав человека. Это такие ценности, как вера, нравственность, святыни, Отечество»².

Эта национальная концепция о неразрывности прав и обязанностей и их взаимодействия с нравственностью выстрадана веками. Еще в конце XIX в. блестящий русский публицист М.Н. Катков писал: «Плодотворно лишь то право, которое видит в себе ничто иное, как обязанность. Право, которое не есть обязанность, оказывается мыльным пузырем; ничего не выходит из него, и ни к чему не ведет оно. Такое право есть не сила, а слабость... Нет пользы в том, что я имею право то и это делать, если я не чувствую себя обязанным делать то, что должно»³. Как видно из приведенной цитаты, в ней речь идет об обязанности как внутренней потребности человека, о нравственной обязанности.

В доволюционной России (казалось бы, совсем недавно по историческим меркам), как и во многих других государствах того

¹ Традиционное право, выступающее во взаимодействии с религией и моралью, считающими подобные деяния греховными, также запрещает их под страхом уголовного наказания.

² Декларация о правах и достоинстве человека X Всемирного Русского Народного Собора от 6 апреля 2006 г. // URL: <http://pravoslavie.ru>.

³ Цит. по: *Иоани (Снычев) митрополит. Русская симфония. С. 344.*

периода, также было широко распространено деление обязанностей на «мужские» и «женские», юридические обязанности неразрывно следовали за нравственными. В некоторых государствах до сих пор удается сохранять основу подобного регулирования. Например, в Японии в ст. 24 Конституции особо гарантируется равноправие мужчин и женщин в семейных отношениях. В соответствии с этой статьей брак заключается только при взаимном согласии обеих сторон и существует при условии взаимного сотрудничества, в основу которого положено равенство прав мужа и жены. В отношении выбора супруга, имущественных прав супругов, наследования, выбора местожительства, развода и других брачно-семейных вопросов законы должны основываться на принципе личного достоинства и равенства полов.

Ознакомившись с американским проектом Конституции, японцы поняли, что американские идеи «права на собственное достоинство» и «равенства мужчин и женщин» разрушат их традиционные представления и приведут к упразднению легального статуса мужчины как главы семьи. Поэтому они расценили данные принципы как этнические особенности американцев и решили, что в Японии право на собственное достоинство и равенство мужчин и женщин следует понимать скорее как обязанность и ответственность, а не как право и свободу. В таком ключе указанные конституционные права и соблюдаются японцами. Эта интерпретация превратила американский индивидуализм института прав и свобод человека в традиционные японские ценности: коллективизм, взаимную ответственность, уважение к старшим.

В Италии Конституция 1947 г. (с последующими изменениями) в сфере трудовых отношений, например, также сохраняет традиционные ценности. Поскольку ст. 36 устанавливает, что трудящийся имеет право на вознаграждение, соответствующее количеству и качеству его труда и *достаточное во всяком случае для обеспечения ему и его семье свободного и достойного существования* (выделено нами. — А.О.). Максимальная продолжительность рабочего дня устанавливается законом. Трудящийся имеет право на еженедельный отдых и на ежегодный оплачиваемый отпуск; он не может от них отказаться. Подобное традиционное разделение обязанностей позволяет быть мужчине кормильцем, а женщине — хранительницей семейного очага, т.е. не быть занятой на общественном производстве.

Для эмансипированных женщин, которые не разделяют традиционные ценности, Конституция Италии установила ст. 37. В соответствии с ее положениями трудящаяся женщина имеет те же права и при одинаковом труде получает одинаковое с трудящимся мужчиной вознаграждение. Условия труда должны позволять ей выполнять глав-

ную для нее семейную функцию и должны обеспечивать надлежащую охрану интересов матери и ребенка¹.

Хотя делать вид, что в Отечестве в указанной сфере все обстоит благополучно, не стоит. Россия опасно близко приблизилась к секулярной модели бездуховного и безнравственного «права». Об этом свидетельствуют участвовавшие обсуждения в СМИ проблем эвтаназии, свободы аборт, прошедшие в Совете Федерации парламентские слушания на эту тему, состоявшиеся в Федеральном собрании парламентские слушания о значении для России сделки с правосудием и принятый закон на эту тему, — которые закрепляют желания чиновников иметь видимость благополучия и спокойной жизни.

Таким образом, можно сказать, что, несмотря на нынешнюю во многом искаженную ситуацию с правами человека, истоки нашей отечественной правовой модели лежат в тесном взаимодействии права с моралью и в опоре на традиционную для подавляющего большинства населения религиозную веру. Отсюда вытекает необходимость сохранять и развивать эти основы как уникальные, характерные для национального менталитета и всемерно развивать духовность современного российского общества.

Общеизвестно, что основным и самым массовым носителем духовных ценностей выступает общество. Именно поэтому в Соборном слове, обращенном участниками XI Всемирного русского народного собора к органам государственной власти Российской Федерации, особо подчеркивается, что «необходим более прямой, ответственный диалог между Правительством России, Федеральным Собранием и гражданским обществом России. Без такого диалога не может быть решений, понятных народу и принятых им»².

Для развития и результативности такого диалога необходимо внести изменения в регламенты палат Федерального собрания Российской Федерации, правительства страны и другие нормативные акты, регулирующие правотворческую процедуру, направленные на демократизацию законотворческого процесса. Изменения должны предусматривать обязательную общественную экспертизу и согласование с органами власти субъектов Федерации, местного самоуправления, общественными организациями по определенному виду нормативных правовых актов (в зависимости от сферы правового регулирования и содержания регулируемых вопросов). Необходимо также изменить правовой статус Общественной палаты, наделив ее реальными возможностями влиять на законотворческий процесс.

¹ URL: <http://worldconstitutions.ru/?p=148> (дата обращения: 10 июня 2018 г.).

² Соборное слово участников XI Всемирного Русского Народного Собора от 7 марта 2007 г. // Новая книга России. 2007. № 4. С. 2.

Глава 9

ДОГМАТЫ, ТАИНСТВА И БОГОСЛУЖЕНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

9.1. Учение церкви о догматах

Хотя догматы составляют основу, сердцевину определенной религии, в литературе не сложилось однозначного отношения к их содержанию, сущности и к определению этого понятия. Прежде всего, из-за многозначности самого понятия *догмат* (греч. δογμα — думать, полагать, верить).

Например, в философии под догматами понимают устоявшиеся положения, бесспорные истины, принимаемые последователями какой-либо философской школы как аксиомы. Так, в трудах Платона («Государство») «догматами» называются правила и нормы, относящиеся к понятиям справедливого и прекрасного. Цицерон «догматами» называл бесспорные философские положения. У Сенеки они являются основами нравственного закона.

В юриспруденции догматы — постановления императорской власти, подлежащие всеобщему беспрекословному исполнению. Например, в греческом тексте Евангелия от Луки (2:1) «догматом» названо повеление кесаря Августа произвести всенародную перепись населения¹.

В православии² догматы — «богооткровенные истины, содержащие учение о Боге и Его Домостроительстве, которые Церковь определяет и исповедует, как неизменные и непререкаемые положения православной веры. Характерными чертами догматов являются их вероучительность, богооткровенность, церковность и общеобязательность»³.

Например, известный своими богословскими Посланиями апостол Павел употреблял термин «догмат» применительно к закону

¹ См. также: Деян 17:7 и др.; 2 Макк 10:8, 15:36.

² Догматы в значении непреложной вероучительной истины существуют и в других основных религиях. Систему догматов имеют иудаизм, христианство, ислам, буддизм.

³ *Архим. Алипий (Белов), архим. Исаия (Кастальский-Бороздин)*. Догматическое богословие. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. С. 11.

Божиему (Кол. 2, 14; Еф. 2, 15). Этот термин вошел в употребление у христианских богословов первых веков после Р. Х. для обозначения откровенных истин религии. Например, «догматами» названы постановления Апостольского собора 50 г. В Деяниях святых апостолов сказано, что апостолы Павел и Тимофей передавали верным соблюдать догматы, постановленные апостолами и пресвитерами в Иерусалиме (Деян. 16:4).

Догматические положения встречается в писаниях святых Игнатия Богоносца, Иустина Философа, Климента Александрийского, Оригена. Правда, с IV в. святые Кирилл Иерусалимский, Григорий Нисский, Иоанн Златоуст, Блаженный Феодорит и др., а также святые отцы Вселенских соборов стали именовать «догматами» не все содержащиеся в Откровении истины, а лишь относящиеся к области веры.

«Догмат, — пишет прот. Г. Флоровский, — ни в коем случае не новое откровение. Догмат — это только свидетельство. Весь смысл догматического определения сводится к свидетельствованию непреходящей истины, которая была явлена в Откровении и сохранилась от начала»¹.

Как отмечают в связи с этим архим. Алипий (Белов) и архим. Исаия (Кастальский-Бороздин), на Вселенских соборах церковь формулирует догматы, т.е. придает Откровениям определенную словесную форму, облекая мысль Откровения в точные выражения, не допускающие ложных перетолкований. Например, если в Евангелии имеется немало текстов, говорящих о единстве Сына с Отцом (Ин:10, 30; 14, 10 и др.), то в догматическом определении Первого Вселенского собора совершенно точно сформулировано, в чем состоит это единство, а именно: Сын единосущен Отцу.

В процессе борьбы за чистоту православной веры святые отцы работали богословскую терминологию, дословно не встречающуюся в Библии, но зато позволяющую более четко выразить в слове богооткровенную истину. В арсенал богословия были введены такие новые термины, как Троица, единосущный, лицо, ипостась, богочеловек, воплощение, Богородица и т. д.

Святитель Филарет (Дроздов), характеризуя догматы, содержащиеся в Символе веры, пишет еще более определенно: «Если тщательно разберете Символ православной веры и сличите его со Священным Писанием, то найдете, что святые отцы Никейского и Константинопольского Вселенских соборов изобразили в нем догматы веры не своими словами и выражениями, но взятыми из Священного Писания, и таким образом Символ веры имеет для нас сугубую важность, ибо

¹ Флоровский Г., прот. Богословские отрывки // Вестник. Париж. 1981. № 105—108. С. 185.

не только в нем изрекают истину отцы Церкви, но и само Священное Писание, само слово Божие говорит их устами»¹.

Кроме многозначности термина «догмат», одной из причин различного понимания догматов является то, о чем мы уже писали: существование в мире множества религий, а также многочисленные расколы, отпадения, ереси и т.п. (подробнее об этом — в следующем параграфе).

В результате, как отмечает Н.Н. Афанасьев, протестанты считают, что канонические постановления являются продуктом *jus humanum* и, следовательно, изменяемы как по отдельности, так и в их совокупности. Католичество различает *jus divinum* от *jus humanum*. Канонические постановления, основанные на божественном праве, неизменны и абсолютны и не могут быть отменены никаким церковным авторитетом. Они отличаются от догматических определений только лишь по содержанию. Постановления, проистекающие из *jus humanum*, которые и составляют собственно *jus ecclesiasticum*, могут быть подвергнуты изменениям и даже отменены соответствующими церковными органами.

Таким образом, протестантство и католичество, каждое в своем роде, устанавливают наличие в церкви временного и вечного, неизменного и изменяющегося. Область вечного и временного совпадает у них с областью божественного и человеческого — *jus divinum* и *jus humanum*, причем эти две области отрываются одна от другой и получают самодовлеющее значение. В этом лежит неполнота этого ответа, так как, утверждая существование двух сфер в церкви, он не устанавливает никакого между ними взаимоотношения и связи...

В православии Трулльский собор, перечисляя постановления, имеющие обязательную силу, добавляет: «Никому да не будет позволено вышеозначенные правила изменять или отменять и кроме предложенных правил принимать другие» (Правило 2). Еще более определенно и энергично заявляет 7-й Вселенский Собор: «Божественные правила с услаждением приемлем, и всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвальных апостолов, святых труб Духа, и от шести Вселенских Соборов, и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от святых отец наших. Ибо все они, от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили». Так как «если пророческий голос повелевает нам вовек хранить сведения Божия (τα μάρτυρία του Θεου) и жить в них, то явно есть, что эти пребывают несокрушимы и непоколебимы» (Правило 1)².

¹ Святитель Филарет, митрополит Московский. Меч духовный / Составление и комментарии д-ра филос. наук П.В. Калитина. М.: Инст-т русской цивилизации, 2010. С. 370.

² См.: Афанасьев Н.Н. Неизменное и Временное в Церковных Канонах // Живое Предание. М., 1997. С. 92–109.

Таким образом, по православному учению *Jus humanum* в церкви не существует: все постановления боговдохновенны («все от единого и того же Духа просвещены») и должны пребывать несокрушимы и непоколебимы.

Кроме того, Евангелие не является одним из сборников моралистических предписаний. Мораль, даже самая высокая, сама по себе не дает сил для исполнения ее требований. «...*Без Меня не можете делать ничего*», — говорит Спаситель (Ин:15, 5). Лишь при содействии благодати Христовой человек может стать поистине нравственным человеком, который творит добро «чисто».

Тем не менее многие отечественные богословы исходят из того, что догматы имеют определенное историческое значение и получали наполнение своего содержания в процессе исторического развития¹.

Так, преосвящ. Макарий (Булгаков) рассматривал догмат как законченную теоретическую формулу, безусловно обязательную по своей отвлеченной и непререкаемой законченности. Поскольку по отношению к ней дозволительна лишь единственная научная операция — обоснование ее истинности логически связной взаимностью всех ее частей и подавляющей принудительностью внешних аргументов.

Митрополит Макарий (Булгаков) отмечал, что каждый догмат характеризуется тремя обязательными характерными чертами:

- 1) он есть истина откровенная и, значит, содержащаяся в Священном Писании, или в Священном предании, или в обоих вместе как в источниках христианской Религии;
- 2) есть истина, преподаваемая церковью;
- 3) есть истина, преподаваемая церковью как непререкаемое и неизменное правило спасительной веры².

Характеризуя такое понимание догмата, Н. Глубоковский отмечает, что из подобного понимания догмата «мысль не столько принимает догмат и свободно соглашается с ним, сколько подчиняется ему насильственно. Здесь научная схоластичность теряет истинную научность, которая всегда зиждется на рациональном признании, приводящем разум к добровольному «послушанию вере»³.

¹ См.: Глубоковский Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002; Макарий (Булгаков), преосвящ. Православно-догматическое богословие. Т. 1. 4-е изд. СПб. 1883; Филарет (Гумилевский) преосвящ. Православное догматическое богословие. 2-е изд. Чернигов, 1865; Сильвестр (Малеванский), преосвящ. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). СПб., 2008. Т. I—V.

² Макарий (Булгаков), преосвящ. Православно-догматическое богословие. Т. 1. 4-е изд. С. 7—10.

³ Глубоковский Н. Указ. соч. С. 2.

Понимание догмата преосвящ. Филаретом (Гумилевским) архиепископом Черниговским проникнуто определенным рационализмом, основанном на убеждении в том, что «поверхностное знание отделяет нас от религии, основательное — опять возвращает к ней». Соответственно этому и «догматика будет действовать по духу откровения, когда будет показывать разуму, как та или другая тайна откровения, хотя не может быть выведена из начал разума, не противоречит умозрительным и практическим потребностям разума, как, напротив, помогает она той или другой нужде самого разума, врачует ту или другую немощь его, причиненную грехом. Заставляя таким образом сам разум признавать плодотворную силу тайн веры, догматика не унизит, а возвысит откровенные истины в очах разума и победит строптивость».

Например, «догмат о Св. Троице, не противореча началам разума, с убеждением может быть принят разумом. Ибо, хотя не может он быть выведен из начал разума и вполне постигнут им, и это очень естественно по отношению к Божеству, но догмат сей, как откровенный, верен, полезен по последствиям; содержание его может быть приближаемо к разумению сравнениями».

Из этого видно, что главнейшим элементом догмата бывает его «откровенность», при которой необходима в нем натуральная недоступность для всякого рационалистического напряжения. Посему в догмате важнее всего бесспорная превыспренность (превыше чего-то), как исходящая от Бога, освященная Христом и засвидетельствованная Духом Святым в жизни церковной. Гарантией догмата бывает возведение его Господом Спасителем, сохранение апостолами и осуществление в церкви. По этим причинам высшим обоснованием должно быть раскрытие внутреннего единства и преемственной непрерывности догматического учения, когда оно в Сыне Божием — Христе почерпает внешнюю авторитетность и жизненно-вдохновляющую энергию¹.

Наиболее полно исторический подход к освещению догмата раскрыт преосвящ. Сильвестром (Малеванским), объяснившим, что догмат «излагается» в своем историческом развитии потому, что он сам развивался в истории, проникая ее в последовательном росте и постепенно превращаясь в ней из действующего фактора в воздействующую норму.

В его «Догматике» естественное и законное место по отношению к самой природе догмата, историческому формированию и авторитетному достоинству разрешается не дерзновенной узурпацией прав на создание догматической истины, а убежденным и аргументированным исповеданием ее богооткровенной несомненности. При подобных

¹ См.: *Филарет (Гумилевский), преосвящ.* Православное догматическое богословие. Цит. по: *Глубоковский Н.* Указ. соч. С. 3.

свойствах и «историческое изложение», и рациональное обоснование в перспективе всех религиозно-философских построений входят органическими частями в научное рассмотрение догматов.

Н.Н. Афанасьев по-своему трактует историчность догматов. Он предлагает видеть в догматах сочетание временного и неизменного: означает ли что православная церковь, отрицая в противоположность протестантству *jus humanum*, признает только *jus divinum*? Но тогда как согласовать с утверждением несокрушимости и непоколебимости канонов фактическую изменяемость канонических правил, причем эта изменяемость не есть в то же время «превращение или отложение» прежних постановлений Соборов? Последнее походит на некий явный парадокс¹.

В указанных рассуждениях автора есть, конечно, определенная логика поскольку, например, Трулльский собор, объявив неизменяемость канонов, в своем знаменитом 12-м правиле, вводящем безбрачие для епископата, писал: «имея убо великое тщание, дабы все устроить к пользе порученных паств, признали мы за благо, да не будет ныне ничего такового. Сие же глаголем не к отложению или превращению апостольского законоположения, но прилагая попечение о спасении и о преуспейании людей на лучшее, и о том, да не допустим какого-либо нареkania на священное звание» (Правило 12)².

В самом деле, как понимать то, что Трулльский собор, изменяя апостольское правило о допустимости брачной жизни епископата и вводя безбрачие, в то же время утверждает, что он «не отлагает или превращает» это правило? Попытка понять это утверждение Трулльского собора, по мнению Н.Н. Афанасьева, и будет в то же время попыткой выяснить православное учение о временном и вечном в каноническом праве.

Для «примирения» и одновременно сочетания вечного и временно-го в догматической науке он предлагает различать догматы и каноны: догматические определения, которые относятся к истинам веры, неизменны, общеобязательны, вневременны и абсолютны. Но исчерпывается ли ими область вечного и неизменного в церкви? Наряду с догматами мы имеем и канонические определения, которые регулируют внешний порядок в церкви и ее внешнее устройство³.

Вместе с тем в указанных рассуждениях Н.Н. Афанасьева имеются существенные изъяны, которые выражаются в том, что ни рассматриваемое нами выше правило о безбрачии епископов и другие правила Трулльского собора, ни постановления иных соборов не только ни-

¹ См.: Афанасьев Н.Н. Указ. соч.

² См.: Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. М.: Русский Хронограф, 2004. С. 76–77.

³ См.: Афанасьев Н.Н. Указ. соч.

какие догматы, но и никакие каноны не принимали в качестве временных.

Более того, в своих дальнейших рассуждениях он допускает смешение понятий: временного с вечным, божественного с человеческим, нормотворчества с нормоприменением. «К человеческому праву — пишет он, — могут быть отнесены и церковные постановления, не имеющие своей основы в догматическом учении и вызванные соображениями нецерковного характера, но мы не можем допустить, чтобы все канонические постановления, принятые Церковью, объявлялись безблагодатными и не церковными. *Jus humanus* может регулировать лишь эмпирические организмы. Если в Церкви существует только человеческое право, то, следовательно, Церковь принадлежит исключительно области эмпирической действительности... Канонические постановления, как и догматы, боговдохновенны, но из этого не следует заключать, что они совпадают друг с другом. Различие между догматами и канонами лежит не в источнике их происхождения, а в том, что первые суть абсолютно истинны, а вторые — приложение этих истин к историческому (выделено нами. — А.О.) бытию Церкви. Первые не имеют отношения к временному бытию, вторые же — временны. Эта их временность не отрицает их боговдохновенной природы, так как она не относится к этой природе. Они временны в том смысле, что приложимы к тому, что временно — к историческим формам существования Церкви. Истина, которую они выражают, сама по себе абсолютна, но содержание канонов не есть эта истина, а то, *как* она должна выражаться в данной исторической форме церковной жизни. Во временном они выражают вечное. Временно “как”, их модус приложения, вечно же то, что прилагается»¹.

В связи с этим предложенное им деление на временное и вечное в догматике не подтверждается никакими источниками церковного права; представляет собой абстрактное теоретическое положение. Более того, справедливо отмечая боговдохновенность догматов и канонов, Н.Н. Афанасьев смешивает указанные понятия, «забывая» при этом, что догматы являются богооткровенными религиозными истинами, а каноны — богооткровенными истинами нравственности и права.

Вместо этого, на наш взгляд, правильнее будет говорить не о временном и вечном, а об эволюционирующем и неизменном (можно также согласиться с позицией упоминавшихся нами выше Н. Глубоковского, преосвящ. Макария (Булгакова), преосвящ. Сильвестра (Малеванского) об историческом и метафизическом (внеисторическом) в православной догматике. Тем более что в исторической пер-

¹ См.: Афанасьев Н.Н. Указ. соч.

спективе события (сохраняя свои свойства неизменными) имеют тенденцию повторяться (в другом месте, в других исторических условиях, с другими людьми), демонстрируя какие-то новые грани, свойства, которые в новых условиях будут более понятными.

Апостол Павел также пишет об эволюции Откровения: *«Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне»* (Евр. 1, 1–2). В Ветхом Завете Бог постепенно открывал через пророков план спасения человечества и истинное ведение о Себе. Причем Он открывал истину не прямо, а во многих образах, приспосабливаясь к способности восприятия людей. Святитель Василий Великий пишет, что «Домостроитель нашего спасения вводит нас, подобно глазу человека, выросшего во тьме, в великий свет истины после постепенного к нему приучения, потому что щадит нашу немощь... Приучая (нас) сперва видеть тени предметов и в воде смотреть на солнце, чтобы, приступив вдруг к зрению чистого света, мы не омрачились. На этом-то основании и придуман Закон, являющийся тенью будущих благ (Евр. 10, 1), и предображения у пророков — эти гадания истины, для обучения очей сердечных, чтобы удобным для нас сделался переход от них к мудрости в тайне сокровенной»¹. Явление Бога во плоти проясняет смысл ветхозаветных прообразов. Христос раз и навсегда открыл верующим все необходимое для их спасения.

Как богооткровенные истины догматы не являются результатом творчества человеческого интеллекта, не подвластны формальной логике. Например, В.Н. Лосский пишет о, казалось бы, взаимоисключающих догматах непознаваемости Бога и познаваемости Бога. Объясняя это кажущееся противоречие, он утверждает, что Бог по своей сущности, природе остается нам недоступным и непознаваемым; одновременно через действие божественных энергий, его природных сил, неотделимых от сущности, в которых Бог действует вовне, себя проявляя, Он познаваем посредством обожения². «Только это познание совершается не отвлеченным богословием, которое оперирует понятиями, а созерцательным участием в жизни, изливающейся от Отца через Сына во Святом Духе. Это познание происходит на пути, основная цель которого — единение с Богом, или обожение»³.

Именно о познании Бога апостолами Лукой и Клеопой, встретивших его на своем пути в Эммаус, апостолом Фомой и др. посредством обожения, а не физическим зрением, не логикой говорится в Евангелиях⁴.

¹ Св. Василий Великий. О Святом Духе, гл. 14, цит. по: Архим. Алипий (Белов), архим. Исаия (Кастальский-Бороздин). Догматическое богословие. С. 16–17.

² См.: Лосский В.Н. Богословие. М., 2009. С. 58, 92–94, 113; Он же. На страже истины. М., 2007. С. 175, 178, 183–186.

³ Лосский В.Н. На страже истины. С. 15.

⁴ См., например: Лк. 24. 4–32; Ин. 20. 25–29.

Объясняя познание воскресшего Иисуса Христа Лукой и Клеопой духовным чувством, митрополит Илларион (Алфеев) пишет, что «телесные глаза не помогли ученикам распознать воскресшего Бога, когда Он был рядом с ними: они узнали Его внутренними очами души. Но в тот самый момент, когда они узнали Его, Он сделался невидим для них, потому что телесное зрение не нужно, когда сердце воспламенится верой. Так происходило и происходит с христианами, которые не видели Бога, но уверовали в Него, потому, что сердце их возгорелось любовью к Нему... И христиане веруют в воскресение Христово не потому, что их кто-то в этом убедил, не потому, что они прочли об этом в Евангелии, но потому, что они сами, своим внутренним опытом познали Воскресшего»¹.

Следовательно, познание Бога не только требует определенных усилий человека, но и без помощи самого Бога, без богооткровения невозможно. Чтобы это произошло, отмечают священномученик Ириней, святители Афанасий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, «Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом»². Сын Божий «сошел с небес через Пресвятую Деву стал Человеком, для того чтобы люди могли возвышаться до обожения благодатью Духа Святого. Обладать по благодати тем, чем Бог обладает по природе»³.

Краткое изложение основных истин (догматов) христианской веры, содержится в Символе веры. При этом в науке принято различать понятия догмата как такового и *догматической формулы*. Если догмат в своей сущности неизменен, поскольку содержит богооткровенную истину, данную самим Богом, и поэтому его нельзя изменять по воле человеческого разума, то догматическая формула может своеобразно «изменяться», поскольку это способ выражения вероучительной истины, словесная оболочка догмата, которая может применительно к условиям времени и места появления той или иной ереси, ее сущности дополняться и видоизменяться, не затрагивая при этом заключенного в ней сути догмата. Например, формулировка догмата о Пресвятой Троице, установленного на I Вселенском соборе, была «дополнена» на II Вселенском соборе. Поскольку указанные и другие Вселенские соборы созывались в связи с появлением ересей⁴, то они не только устанавливали догматы в форме кратких определений истин христи-

¹ Митрополит Волоколамский Илларион (Алфеев). Церковь в истории. Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви; Вече, 2013. С. 19.

² Цит. по: Лосский В.Н. На страже истины. С. 185.

³ Там же. С. 112.

⁴ Термин «ересь» означает выбор, предпочтение какой-либо одной части истины в ущерб целому, в ущерб истине «кафолической». Ересь противостоит кафолическости. Еретик возводит в абсолют одну из граней цельного опыта церкви, таким образом неизбежно превращая его в нечто одностороннее и ограниченное.

анского Откровения, но и точно обличали еретические учения. В связи с этим догматические соборные определения в эту эпоху именовались греческим словом «орос»¹.

Объясняя взаимоотношение между догматом и его формулой, В.Н. Лосский отмечал, что однажды сформулированные, догматы становятся для верных «правилами веры» и остаются навсегда неизменными, определяя границу между православием и ересью, знанием в предании и знанием, обусловленным естественными факторами. «Поэтому можно говорить о догматическом развитии в смысле исключительно узком: формулируя новый догмат, Церковь исходит из догматов уже существующих, которые являются правилами веры как для нее, так и для ее противников. Так Халкидонский догмат использует Никейский и говорит о Сыне, единосущном Отцу по Божеству, чтобы затем сказать, что Он также единосущен нам по человечеству; в борьбе против монофелитов, в целом признававших Халкидонский догмат, отцы VI Вселенского Собора опираются на халкидонскую формулировку о двух природах во Христе, чтобы утверждать в Нем наличие двух волей и двух действий; византийские соборы XIV века, провозглашая догмат о Божественных энергиях, опираются, помимо всего прочего, на определения VI Вселенского Собора и т.д.»².

Многие авторы называют другие причины «развития» догматической формулы. Среди них, например, разный смысл, вкладываемый богословами в одинаковые термины по причине принадлежности к разным школам и т.п. Так, В.В. Болотов писал, что между представителями различных богословских школ имелись расхождения в понимании природы Божества³. Кроме того, не было единства и в используемой терминологии. В одно и то же слово иногда вкладывался разный смысл. Поэтому, например, содержание догмата о Святой Троице вырисовывалось постепенно, в ходе богословских дискуссий. Главная и общая мысль догмата о трех лицах в едином Божестве должна была пройти долгий и многотрудный путь своего исторического и диалектического развития, прежде чем она получила окончательное определение и законченную формулу в учениях святых отцов IV в.⁴

То есть можно говорить не столько об изменении догматической формулы, сколько о некоторых «открытиях» в ней, которые вызваны некоторыми новыми обстоятельствами жизни в церкви, потребовавшими взгляда в их сторону.

¹ «Орос» (греч. *ὄρος* — «предел», «граница»).

² Лосский В.Н. На страже истины. С. 154. См. также: *Архимандрит Алипий, архимандрит Исайя*. Догматическое богословие: курс лекций. С. 70–72.

³ См.: Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. Пг., 1918. С. 7.

⁴ См.: Спасский А.А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Т. 1. Тринитарный вопрос. 2-е изд. Сергиев Посад, 1914. С. 2.

Такой подход не только позволяет уйти от «временного» в канонах (поскольку они все принимались как постоянные), но и объяснить 12-е правило, вводящее безбрачие для епископата («имея убо великое тщание, дабы все устроить к пользе порученных паств, признали мы за благо, да не будет ныне ничего такового. Сие же глаголем не к отложению или превращению апостольского законоположения, но прилагая попечение о спасении и о преуспейнии людей на лучшее, и о том, да не допустим какого-либо нареkania на священное звание»): то есть, когда ситуация с нравственностью в обществе изменилась, святые отцы Трулльского собора «прилагая попечение о спасении и о преуспейнии людей на лучшее» приняли решение о безбрачии епископов.

Известный канонист епископ Никодим, толкуя 12-е правило в сочетании с 5-м и 51-м апостольскими правилами I Вселенского собора отмечает, что «в первые века христианства епископы могли жить в браке, они в браке могли и не быть, более того, считалось заслугой, когда некоторые из них уклонялись от брака или жили в воздержании для упражнения в добре и благочестии. Следовательно, мысль о безбрачной мысли епископа была с самого начала Церкви; и эта же мысль не могла быть сразу осуществлена и получить полную силу закона, то это зависело от исторических обстоятельств, с одной стороны, а с другой — благодаря именно этим обстоятельствам, не могла сразу и во всей полноте утвердиться церковная дисциплина. Трулльскому собору суждено было, как и во многих других, так и в этом отношении, сделать законом то, что преданием еще с апостольских времен хранилось в церковном сознании...

Так было в Церкви до тех пор, пока вполне не утвердилась церковная дисциплина и пока внешние отношения Церкви были такими, какими описываются в первые три века, хотя согласно упомянутым Апостольским правилам и другим свидетельствам первых веков, и в то время было много священников, главным образом епископов, которые были вовсе без жены, следовательно, были безбрачны»¹.

Эволюционирующее и неизменное (историческое и внеисторическое) позволяют регулировать отношения не способом нормотворчества (вводя, как предлагает Н.Н. Афанасьев постоянные и «временные» каноны), а посредством правоприменения (акривии и икономии).

Можно этот же тезис изложить иными словами, которые использовал еще в XV в. святой Марк Эфесский, объясняя некоторую недосказанность в сочинениях древних святых отцов по вопросу о божественных энергиях мудрой икономией церкви: «Не надо удив-

¹ Правила православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / пер. с сербск. Предисл. Прот. Владислава Цыпина. В 2 т. Т. 1. М.: Междунар. издат. центр правосл. лит-ры, 1994. С. 460—461. О практическом решении проблемы безбрачия в последующие века подробнее см.: Там же. С. 462—467.

латься, — говорил он, — что мы не встречаем у древних ясного и четкого различения между сущностью Божией и Его действиями. Если в наше время, после торжественного утверждения истины и всеобщего признания Божественного единоначалия, сторонники светской науки причинили по этому поводу столько затруднений Церкви и обвинили ее в многобожии (имеются в виду Варлаам и его последователи), чего бы не сделали в прежние времена те, которые гордились своей суетной мудростью и искали лишь случая, чтобы уловить учителей Церкви в каких-либо ошибках.

Поэтому богословы более настаивали на простоте Божества, нежели на имеющихся в Нем различениях. Не следовало принуждать к признанию различия божественных энергий тех, кто с трудом допускал различие Ипостасей (Лиц Святой Троицы). С мудрой осторожностью Божественные догматы были раскрыты сообразно временам»¹.

В связи с этим необходимо также дать иную оценку догматам и канонам. Не как нормам, регулирующим вечное и временное, предложенным Н.Н. Афанасьевым, а как нормам, закладывающим фундаментальные основы веры (догматы), и нормам, закладывающим основы нравственности и права (каноны). Таким образом, догматы формулируют основы веры и устанавливают основной порядок жизни церкви, а каноны лишь регулируют каноническое устройство церкви в том направлении, чтобы оно наиболее совершенно выявляло ее природу. При таком подходе к догматам и канонам, видимо, следует согласиться с Н.Н. Афанасьевым, который считает, что «как бы мы ни определяли право, догматы во всяком случае не принадлежат к области права. Все, что содержится в Священном Писании, относится к области веры и морали. Христос не оставил никаких канонических определений, которые бы определяли устройство Церкви в ее историческом бытии. Однако, из отсутствия канонов, основанных на божественном праве, можно ли сделать вывод, что все каноны основаны исключительно на человеческом праве? Мы допускаем и должны допустить, что среди канонических постановлений есть некоторые, которые действительно относятся к человеческому праву. Это прежде всего государственные постановления по делам Церкви. Однако, Церковь никогда не смешивала эти постановления с канонами и всегда различала *kanonoi* от *nomoi*»².

Если позволительно проводить какие-то параллели со светским правом, то можно предположить, что догматы и каноны в церковном праве соотносятся наподобие фундаментальных принципов морали

¹ Цит. по: *Архим. Алимпий (Белов), архим. Исаия (Кастальский-Бороздин)*. Догматическое богословие. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. С. 40—41.

² Там же.

с фундаментальными юридическими принципами в светском праве. Сходную мысль высказывал и архимандрит Иустин (Попович), утверждая, что «святые каноны — это святые догматы веры, применяемые в деятельной жизни христианина, они побуждают членов Церкви к воплощению в повседневной жизни святых догматов — солнцезрачных небесных истин, присутствующих в земном мире благодаря Богочеловеческому телу Церкви Христовой»¹.

Божественно-боговдохновенный характер канонических постановлений заключается в том, что они являются выражением церковной воли, направленной на то, чтобы церковная жизнь в данных условиях соответствовала бы догматическому учению о святости и богочеловеческой природе церкви.

«В состав канонического свода входят Правила Святых Апостолов, каноны 6 Вселенских и 10 Поместных Соборов и правила 13 Отцов. Включение в Канонический корпус правил Вселенских Соборов не нуждается в пояснении. Эти Соборы — орган вселенского епископата, носителя высшей церковной власти. Вселенские Соборы, по учению Церкви, непогрешимы. Их непогрешимость вытекает из догмата о непогрешимости Церкви.

Некоторые канонисты, и среди них профессор Н.С. Суворов, ограничивают непогрешимость Соборов лишь их догматическими определениями — оросами, не распространяя ее на соборные каноны. Это, однако, слишком смелое суждение. Оно основано на изменяемости церковно-правовых норм, в том числе и тех, которые установлены Вселенскими Соборами. Но понятия непогрешимости и неизменяемости не следует отождествлять. Совершенно непогрешимое, боговдохновенное правило, принятое применительно к конкретной обстановке, не может утратить характер действующей нормы только потому, что изменились обстоятельства, продиктовавшие его издание. Признание канонов непогрешимыми не ставит неодолимого барьера для церковного правотворчества в той области, которая уже урегулирована правилами Соборов.

Что же касается включения в свод канонов 10 Поместных Соборов, то основанием для этого является не признание за всяким Поместным Собором права на общецерковное законодательство. Законодательство Поместного Собора распространяется, естественно, лишь на поместную Церковь, а не на Вселенскую. Поместных Соборов в истории Церкви были тысячи, но правила лишь 10 из них вошли в Канонический корпус. Их включение в него основано на авторитете признавших их Вселенских Соборов (2 Правило Трулльского Собора).

¹ *Иустин Попович, архимандрит. Догматика Православной Церкви. Кн. 3. Београд, 1978. С. 257.*

То же самое относится и к правилам Отцов. Авторитет этих правил покоится не на одной только законодательной власти Отцов как епископов, ибо эта власть распространяется лишь на пределы одной епархии, и даже не на святости Отцов (в Канонический свод входят правила Тимофея и Филофея Александрийских, которые не были прославлены), а на признании Отеческих правил Вселенскими Соборами. Кафолический епископат с согласия церковного народа может выражать свою законодательную власть и помимо Вселенских Соборов через признание общецерковной обязательности правовых актов, изданных первоначально для одной поместной Церкви или даже одной епархии. На рецепции — общецерковном признании — покоится вселенский авторитет канонов Константинопольских Соборов 861 и 879 гг. и канонического Послания святого Тарасия, которые уже не рассматривались Вселенскими Соборами»¹.

9.2. Основные догматы православия: понятие и содержание.

Отношение к догматам католической церкви.

Догматы у протестантов

Помимо упоминавшихся в предыдущем параграфе догматов православной церкви, содержащихся в Символе веры, можно также назвать догматы о творении духовного и материального мира, об особом творении человека по образу и подобию Божьему (единство человеческой природы, сочетающей дух, душу и тело), о грехопадении человека (его всечеловеческие последствия по причине единства человеческой природы), о божественном воплощении: полное вочеловечение второй ипостаси Бога — Иисуса Христа (принятие им человеческого духа, души и тела), наличие божественной и человеческой природ, деятельностей и воля в Иисусе Христе, об онтологических условиях спасения человеческого рода: избавление богочеловеком Иисусом Христом всего рода человеческого (как «возглавившим» единую человеческую природу) от разделения (догмат о боговоплощении), от греха (догмат об искуплении) и от смерти (догмат о воскресении) и др.

В католической церкви имеются дополнительные (по сравнению с православными) догматы, в большинстве своем принятые на Вселенских соборах римо-католической церкви². Одним из них является,

¹ Цыпин В.А. Церковное право: учеб. пособие. М., 1996. С. 24.

² Более подробно с этими вопросами можно познакомиться, например: Вишневский А.А. Каноническое право. Древняя Церковь и Западная традиция. М.: Инст-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006; Каноническое право о народе Божием и о браке / сост. свящ. Иван Юркович. 2-е изд., испр. М.: Истина и жизнь, 2000; Брельо Ф.М., Мирандони Ч., Ондиди Ф. Религии и юридические системы. Введение в сравнительное церковное право / пер. с ит. М.: Библейско-богословский ин-т св. ап. Андрея, 2008.

например, догмат о филиокве (лат. *filioque* — и Сына) — добавление, сделанное в VII в. западнохристианской церковью к христианскому Символу веры, принятому Вторым Вселенским собором в IV в., в догмате Святой Троицы: об исхождении Святого Духа не только от Бога Отца, но «и от Сына»¹.

Еще один католический догмат — о чистилище. Согласно католическому вероучению, это состояние, в котором души умерших грешников очищаются от неискупленных при жизни грехов. Догмат о чистилище был введен в католицизме в 1439 г. Ферраро-Флорентийским собором и подтвержден в 1562 г.

Таким же добавлением является католический догмат о непорочном зачатии Девы Марии. Догмат о непорочном зачатии Девы Марии, как и другие догматы католической церкви, является догматическим укреплением веры, присутствовавшей ранее среди народа в форме Священного предания. Длительный период времени в католической церкви шли споры вокруг указанного добавления. Например, святые Бонавентура и Фома Аквинский, хотя и верили в чистоту Девы Марии, не соглашались с утверждением о благодатной защите ее от первородного греха во время зачатия, усматривая в этом противоречие с учением об искуплении Иисусом Христом всех людей. В 1854 г. постановлением о введении указанного догмата папа Пий IX положил конец спорам.

Примером еще одного сугубо католического догмата является догмат о непогрешимости папы (лат. *Infallibilitas* — неспособность заблуждаться *ex cathedra* — с кафедры), утверждающий, что, когда папа определяет учение церкви, касающееся веры или нравственности, провозглашая его *ex cathedra* (то есть, как глава церкви), он обладает непогрешимостью (безошибочностью) и огражден от самой возможности заблуждаться. Согласно данному догмату, вероучительная «безошибочность Папы является даром Святого Духа, данным Папе Римскому как преемнику апостола Петра в силу апостольского преемства, а не из-за его личных качеств (как и любой другой христианин, Папа Римский не огражден от совершения грехов и нуждается в покаянии и исповеди)»².

¹ Ср., например, это добавление со словами, сказанными самим Иисусом Христом Своим апостолам: «Когда же придет Утешитель, Которого Я пошлю вам от Отца, Дух истины, Который от Отца исходит (подчеркнуто нами. — А.О.), Он будет свидетельствовать о Мне» (Ин. 15:26).

² Ср., например, этот догмат со словами ап. Павла: «Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех» (Рим. 7:14–16); или со словами царя-псалмопевца Давида: «нет праведного ни одного; нет разумевающего; никто не ищет Бога; все совратились с пути, до одного негодны; нет делающего добро, нет ни одного» (Рим. 3:10–12; Пс. 13:1–3; 52:2–4).

Вопреки Священному Писанию и Священному преданию, в конце XVIII в. в протестантской среде появились религиозно-философские теории, отрицающие значение догматов в христианской жизни.

Многие протестантские мыслители отвергали догматы веры, заменяя их идеалами нравственности (Кант). Другие мыслители отвергали догматы во имя религиозного чувства и настроения (Шлейермахер). Они полагали, что религия должна основываться не на догматах, а исключительно на нравственности или нравственном чувстве. Тем самым они лишали религию ее основы, вытравливая из нее саму суть — Бога. Оценивая подобные теоретические высказывания, известный дореволюционный мыслитель Б.Н. Чичерин писал: «Спрашивается: где же источник этого мирового закона? Источником единого и абсолютного закона не может быть сознание рассеянных и разрозненных единиц, находящихся между собой в случайных отношениях. Источником их может быть только единый, абсолютный Разум, которого все разумные существа являются причастниками. Следовательно, существование нравственного мира и господствующего в нем нравственного закона необходимо приводит нас к признанию единого, верховного Разума, составляющего средоточие этого мира и источник этого закона. Это — один из видов нравственного доказательства бытия Божьего»¹.

Другие протестантские отрицатели догматов в XIX в. (Ричль и Гарнак), сущность религии также видели в благочестивом христианском настроении. Их заблуждение, по мнению православных богословов, состояло в том, что они полагали возможным духовное возрождение человека своими силами. Тем самым косвенно отрицалась необходимость в Спасителе и в помощи благодати Божией в деле спасения.

Думается, что слишком смелые слова о «духовном возрождении человека своими силами» в сравнении со словами Спасителя, сказанными им своим ученикам о том, что «Я есмь лоза, а вы — ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего. Кто не пребудет во Мне, извергнется вон, как ветвь, и засохнет...» (Ин. 15: 5–6) не требуют даже комментария.

Так, Кант считал достаточным руководствоваться естественным разумом, который якобы находится под принудительным воздействием всеобщего закона, побуждающего нас поступать нравственно. Но в связи с этим приведем еще одну цитату Б.Н. Чичерина: «Мы можем сознавать в себе нравственный закон и следовать его внушениям; но мы не можем окинуть умственным взором все необъятное пространства нравственного мира, управляемого этим законом, не возвышаясь вместе с тем к Божеству, которое составляет верховный источник закона и средоточие этого мира. Иначе мы будем иметь только разо-

¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Респ., 1999. С. 132–133.

рванную цепь частных отношений, а не единое, связующее начало, без которого немислима самая эта цепь»¹.

Шлейермахер, напротив, предлагал воспользоваться сердечным чувством, которое безошибочно избирает добро². Как считает прот. А. Шаргунов, обе эти теории не учитывают тот факт Откровения, что человек пал и в грехопадении исказилась его природа (разум, воля и чувство)³.

О повреждении природы человека после грехопадения, которая самостоятельно не может правильно ориентировать человека в его нравственно-практической деятельности, пишет и ап. Павел: «*Не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю*» (Рим. 7, 15). Без веры во Христа невозможно стать духовно свободным. И только действием дарованной во Христе благодати и постоянных усилий самого человека он может быть восстановлен и преображен.

Тем не менее Н.С. Суворов, на наш взгляд, справедливо отмечает, что общий источник права для всех христианских церквей, который позволяет выделить определенное сходство в праве, есть Божественное откровение⁴. Поэтому воля учредителя христианской церкви должна быть основным законом христианской жизни, другими словами, правообразующая воля в церковной жизни есть воля божественная, насколько она выразилась в христианском откровении. В этом не может позволить себе никаких сомнений ни одно вероисповедное общество, называющее себя христианским.

Как, однако, понимать эту божественную руководящую волю, на этот вопрос христианские вероисповедания, как мы уже отмечали, отвечают неодинаково. Он сводится к вопросу о божественном праве (*divinum jus*), а вопрос о новом (различном) представлении о божественном праве, по сравнению с периодом античности, во всей его принципиальной строгости поставлен был не ранее, как в эпоху Реформации, так как он соприкасается с основными пунктами учения о церкви, которое с ясностью было сформулировано сначала Реформацией в ее символических книгах, затем в отпор Реформации католической церковью на Тридентском соборе.

В отличие от этого (реформационного взгляда), в древней церкви весь вообще внешний порядок христианской жизни, со всеми церков-

¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Респ., 1999. С. 133.

² То же самое: если нет Бога, а люди все такие разные (от преступников до святых, разговаривают на разных языках и т.д.), откуда же взяться безошибочному выбору? Не говоря уже о том, что, например, у актера может быть одно представление о безошибочном выборе, а у инженера — другое.

³ Шаргунов А., свящ. Догмат в христианской жизни // Троицкое слово. 1990. № 3. С. 14–25.

⁴ Суворов Н.С. Указ. соч. С. 131–133.

ными учреждениями, рассматривался как Богом самим установленный: с этой точки зрения и все предписания относительно церковного порядка, в том числе и все соборные каноны, которыми устанавливался этот порядок, назывались божественными.

9.3. Богослужение и таинства в христианской церкви

Центром всей жизни любого православного человека является богослужение. Потому, что богослужение (*cultus divinius, celebratio liturgica*) в переводе с латинского — внешнее выражение религиозности, выраженное в общественных молитвах и обрядах. Оно составляет существенную часть любой религии. Другими словами, богослужение во внешних действиях, обрядах отражает внутреннее содержание самой веры и религиозное настроение души человека. Любовь, отношение человека к Богу — религиозное чувство, которое не может не изливаться в живых проявлениях — в слове ли, в жертвах ли, или в других каких действиях богопочитания. Поэтому религия немыслима без культа, в котором она проявляет и выражает себя подобно тому, как душа обнаруживает свою жизнь через тело. Религия по существу своему стремится к высшему благу. Источником высшего благу выступает Бог, формой сообщения блага со стороны Бога человеку — Откровение, а средством приобретения благоволения Божия со стороны человека считается богослужение. Таким образом, богослужение составляет нераздельную и существенную часть религии вообще¹.

Православная энциклопедия «Азбука веры» определяет богослужение как служение или службу Богу, состоящую из чтения и пения молитв, чтения Священного Писания, обрядов, совершаемых по определенному чину (порядку), во главе со священнослужителем.

Обряды при богослужении являются внешним выражением веры. Через богослужение православные христиане входят в таинственное общение с Богом посредством совершения таинств, и именно важнейшего из них — таинства причащения (евхаристии), таинства соединения человека с Богом — получают от Бога благодатные силы для праведной жизни².

Смысл и назначение любого богослужения заключается в общении Бога со своим народом, со своей церковью, обновляющейся и укрепляющейся в богослужении, дабы воля Божия вершилась на земле через посредство людей (Мф. 6:9, 10), «к похвале славы Его» (Еф. 1:12). Поэтому ап. Павел говорит о «разумном богослужении» (Рим. 12:1) христиан, приносящих в живую и святую жертву Богу свои тела, т.е. себя полностью. В богослужении выражается благодарность людей

¹ <https://ru.wikipedia.org/wiki/Богослужение>.

² <https://azbyka.ru/bogosluzhenie-sl>.

Богу за уже дарованные блага и просьба о совершении новых благих деяний.

Именно в этом заключается смысл богослужения. Но сознание христианина не может мириться с тем, что богослужение иногда сводится исключительно к внешним формам.

«Послушание лучше жертвы» (1 Цар. 15:22), так как Господь не дал своему народу никаких конкретных предписаний относительно того, как совершать жертвоприношения, но заповедал: «Слушайте гласа Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом» (Иер. 7:22, 23). Следовательно, богослужение необходимо в первую очередь человеку, а не Богу, так как он, дающий всему жизнь и дыхание, ни в чем не нуждается и «не требует служения рук человеческих» (Деян. 17:25).

Сущность новозаветного богослужения заключена в словах Иисуса о том, что Отец ищет себе таких «поклонников», которые будут поклоняться ему в духе и истине (Ин. 4:23, 24). Богослужением в церкви руководит сам Господь посредством своего Духа, «а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17). Но свобода исключает поверхностное или формальное служение; она также ни в коем случае не означает господства бесконтрольного чувства или экстатического хаоса (1 Кор. 14:33). Богослужение должно проходить благочинно, так как «духи пророческие послушны пророкам» (1 Кор. 14:32). Апостол Павел указывает на необходимость строгой последовательности в исполнении псалмов, в поучении, в «говорении языками», в истолковании сказанного, а также в пророчествах (1 Кор. 14:27, 31).

Православные богослужения можно разделить на два вида: уставные и в виде обрядов и различных таинств.

Уставные богослужения разделяются на три подвида: суточные, недельные и годовые. Суточные богослужения содержат в себе богослужения, которые совершаются в течение дня и к которым относятся утренняя, вечерняя, повечерие, полунощница, часы и литургия.

Недельными называются суточные богослужения на целую неделю и представлены они в основном в виде расписаний богослужений на каждый день недели. При этом каждый день недели имеет разные богослужения, так как символизирует разные православные праздники и т.п.

Годовые включают все богослужения в течение года.

К неуставным богослужениям относятся различные таинства и обряды.

Таким образом, получается, что центром всей православной жизни является богослужение, а главным богослужением — литургия. Не только потому, что она является вершиной, средоточием уставного богослужения, но и потому, что во время литургии верные приобщаются тела и крови Христовой, соединяясь невидимым образом с Богом, а также потому, что таинство священства, т.е. рукоположения

архиереев и иереев, совершающих впоследствии все таинства церкви, совершается именно во время литургии.

Следовательно, богочеловеческая природа церкви проявляется не только в Божественных откровениях, проявляющихся в церковных догматах и канонах, но и в церковных таинствах, преподаваемых Богом человеку для его спасения.

Под таинствами понимают учрежденные божественным провидением священнодействия, явленные в православных церковных обрядах, через которые верующим сообщается невидимая божественная благодать. В православии принято семь таинств, семь даров Святого Духа: крещение, миропомазание, евхаристия (причащение), покаяние, таинство священства, таинство брака и елеосвящение¹. Крещение, покаяние и евхаристия установлены самим Иисусом Христом, о чем сообщается в Новом Завете. О божественном происхождении других таинств свидетельствует церковное предание².

По учению Церкви, совершение каждого таинства несет с собой особый дар благодати³: в крещении дается благодать, очищающая от греха; в миропомазании — благодать, укрепляющая человека в духовной жизни; елеосвящение — дар, исцеляющий недуги; в покаянии дается прощение согрешений.

Таинства обретают действительную силу лишь при обязательном соединении двух условий: правильное совершение их законным иерархически поставленным лицом, а также внутреннее настроение и расположение христианина к принятию благодати. При отсутствии веры и искреннего желания принять таинство его совершение служит к осуждению.

Поскольку православные таинства внешне проявляются в определенных церковных обрядах, то можно вслед за православной энциклопедией «Азбука веры» утверждать, что это православные церковные

¹ Римско-католическая церковь и восточные церкви с небольшими различиями признают только эти семь таинств. Англиканская церковь различает два великих таинства (крещение, рассматривающееся как первое в порядке таинств и по степени необходимости, и евхаристию, первенствующую по важности) и пять «меньших» таинств. Протестанты в большинстве своем признают таинствами только крещение и евхаристию. Квакеры и Армия спасения вообще не признают таинств. См.: Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1–3. М., 1993–1995.

² Онлайн Энциклопедия Кругосвет // URL: http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/TAINSTVA_PRAVOSLAVNIE.html.

³ Само слово «благодать» означает *благой, добрый дар*, потому что только Бог является источником высшего блага. По учению церкви, благодать есть высшее таинство дар Бога человеку. Действием божественной благодати открывается возможность познания Бога. «...Без благодати ум наш не может познавать Бога, — учит св. Силуан Афонский. — ...Каждый из нас может рассуждать о Боге настолько, насколько познал благодати Святого Духа».

обряды, через которые верующим сообщается невидимая божественная благодать или спасительная сила Божия.

Обязательными для всех христиан считаются таинства крещения, миропомазания, причастия, покаяния и елеосвящения. Таинство брака и таинство священства предусматривают свободу выбора. Таинства подразделяются также на повторяемые и неповторяемые в течение жизни человека. Только раз в жизни совершаются таинства крещения и миропомазания, а также таинство священства.

Таинства — это то, что неизменно, онтологически присуще церкви. Совершитель таинств — Бог, совершающий их руками священнослужителей. Как отмечает прот. Г. Флоровский, таинства составляют церковь. Только в таинствах христианская община превосходит чисто человеческие мерки и становится церковью.

Причащение, или евхаристия (греч. «благодарение») — главное христианское таинство. В завершающей части литургии хлеб и вино пресуществляются¹ в истинное тело и кровь Христа и преподаются для вкушения верующим во освящение души и тела. Принимая Святые Дары, христианин таинственным образом соединяется с самим Христом и делается сопричастным небесной церкви². Православная церковь приобщает верующих к святым тайнам под двумя видами — хлебом и растворенным вином (Прав. 101 VI Всел. Соб.). Священник выносит Святые Дары в чаше из алтаря, верующие подходят к нему, крестообразно сложив на груди руки в знак благоговения (Прав. 32 VI Всел. Соб.), и называют свое имя, полученное в крещении. Священник с помощью лжицы (ложечки) подает каждому подходящему частицу тела и крови Христа (пресуществленные хлеб и вино).

По окончании службы причастившиеся обязаны прочесть или выслушать читаемые в храме благодарственные молитвы. Церковь допу-

¹ Пресуществление — богословский термин, используемый для уточнения смысла предложения хлеба и вина в тело и кровь искупителя Христа в таинстве евхаристии. Смысл использования данного термина не в том, что он способен объяснить способ предложения Святых Даров (что невозможно сделать), а лишь в том, что он акцентирует на сущностном изменении, таким образом еще более утверждая объективную реальность этого таинственного предложения. Термин «пресуществление» утвержден православной церковью на многочисленных соборах.

² Иеромонах Иннокентий (Ивлиев) сравнивает евхаристию с переливанием крови: «Есть в современной медицине такая операция: человеку переливают его же собственную кровь. Ее пропускают через фильтры, очищают от вредных веществ насыщают необходимыми полезными компонентами и снова вливают человеку. Нечто подобное совершает с нами и Христос. Две тысячи лет тому назад Бог воплотился, принял наше человечество. Очитив его от греха, проклятия и смерти, преобразив, Он подает нам его же в Таинстве причащения. И мы, причащаясь, получаем исцеление. Получаем возможность изменить, исправить свою жизнь. Исцелить свою человеческую природу. И, таким образом, получаем возможность спастись».

скают к причастию только тех верующих, которые должным образом подготовились постом и покаянием.

Таинство священства. Все таинства, за исключением крещения, может совершать только законным образом (т.е. в соответствии с канонами православной церкви) поставленный священник, поскольку он при посвящении в сан получает это право через таинство священства. Оно состоит в том, что через святительское рукоположение (хиротонию) на поставляемого в иерархическую степень нисходит Святой Дух.

Благодать Святого Духа облакает посвящаемого особой духовной властью по отношению к верующим, дает ему право руководить паствой, наставлять их в вере и совершенствовании духовной жизни, также совершать для нее церковные таинства¹.

Степени священства следующие: диакон, священник (пресвитер) и епископ. Другие лица клира, так называемые церковнослужители, посвящаются не через рукоположение, а лишь благословением епископа. В высшие степени иерархии посвящаются только после последовательного прохождения низших. Способ поставления на ту или иную степень священства указан в наставлениях апостолов, в свидетельствах отцов церкви и в правилах Вселенских соборов.

Епископа да поставляют два или три епископа. Пресвитера и диакона и прочих причетников да поставляет один епископ (Ап. Прав. 1, 2)².

Если какой епископ, мирских начальников употребив, через них получит епископскую в Церкви власть: да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним (Ап. Прав. 30)³.

Не принимать никого из чужих епископов, или пресвитеров, или диаконов без представительной грамоты; и когда она предъявлена будет, да рассудят о них: и если будут проповедники благочестия, да будут приняты; если же нет, подайте им, что нужно, и в общение не принимайте их. Ибо многое бывает подлогом (Ап. Прав. 33)⁴.

Каждой степени благодать дается не в равной мере: в меньшей — диакону, большей — пресвитеру и в наибольшей — епископу⁵. Со-

¹ Как утверждает св. Серафим (Вырицкий), «личные человеческие немощи не могут отнять благодати рукоположения. Во время совершения таинств священник является лишь орудием в руках божиих. Какой бы ни был батюшка грешный, только через него мы можем получить разрешение от наших собственных грехов».

² Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 11.

³ Там же. С. 16.

⁴ Там же. 17.

⁵ Пресвитеры и диаконы без воли епископа ничего да не совершают. Ибо ему вверены люди Господни, и он воздаст ответ о душах их (Ап. Прав. 39).

ответственно данной благодати диакон выполняет роль сослужителя епископа и пресвитера при совершении таинств и богослужений. Пресвитер через рукоположение от епископа получает право совершать все таинства, кроме таинства священства, и все богослужения в своем приходе. Епископ — главный учитель и первый священнослужитель, главный управитель делами церкви в своей епархии. В епископы может рукополагать только собор епископов числом не менее двух.

Таинство священства совершается в алтаре храма на литургии, чтобы новопоставленный мог принять участие со всем клиром в освящении Святых Даров. На литургии рукоположение совершается только над одним епископом, одним пресвитером и одним диаконом¹. Посвящаемый в диаконы приводится к царским вратам, где его встречают диаконы, которые вводят его в алтарь. В алтаре он кланяется престолу, трижды обходит вокруг него и целует углы престола, как бы принося присягу благоговейно чтить святость алтаря и престола. В знак смирения перед посвящающим его епископом он после каждого обхода целует руку и колено архиерея, затем трижды кланяется престолу и становится на правое колено, поскольку на диакона возлагается неполное священнослужение. В ознаменование того, что он посвящает все силы души служению у престола, он возлагает на престол руки и прикладывается к нему челом. Посвящению предшествует удостоверение, что не только посвящаемый, но и все члены его семьи — православные христиане. Православная церковь придерживается правила не повторять рукоположения, если оно было совершено правильно, хотя бы и в обществах неправославных.

Два христианских таинства — крещение и миропомазание, — по учению церкви, имеют непреходящее значение. Во-первых, потому что *крещение* — самое первое из христианских таинств, которое знаменует собой вступление верующего в церковь Христа. Его установлению предшествовало, согласно Евангелиям, крещение (очистительное погружение в воду) самого Иисуса Христа в реке Иордане, совершенное Иоанном Предтечей. «С догматической точки зрения, крещение есть таинство, в котором человек рождается от Святого Духа в новую духовную жизнь и делается наследником царства небесного; без принятия этого таинства никто не может войти в царство Божие — по слову Спасителя (Иоан 3:5)»².

¹ Если кто, епископ, или пресвитер, или диакон, примет от кого-нибудь второе рукоположение: да будет извержен из священного чина и он, и рукоположенный, если только не будет известно достоверно, что [рукоположенный] от еретиков имеет рукоположение. Ибо [ни] крещеным, или рукоположенным от таких, ни верными, ни служителями церкви быть невозможно (Ап. Прав. 68).

² *Певцов Василий*. Лекции по Церковному праву. Пг., 1914. С. 82.

Начало христианскому крещению как таинству было положено словами Иисуса, обращенными к апостолам перед его вознесением на небо: «...идите и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28:19; Мк. 16:16). Способы крещения в древней церкви описаны в *Учении двенадцати апостолов* (I — начало II в.): «Крестите в живой [т.е. проточной] воде во имя Отца и Сына и Святого Духа. Если же нет живой воды, крести в другой воде; если не можешь в холодной, то в теплой. А если нет ни той, ни другой, то возлей на голову трижды»¹.

Вода как элемент космический и сакральный играет важнейшую роль при совершении таинства: крещение совершается через троекратное погружение в воду с произнесением формулы «Во имя Отца и Сына и Святого Духа»². Действующая через водную стихию божественная благодать освобождает человека от всякого греха. Апостол Павел называл крещение банею возрождения.

Следовательно, во-вторых, крещение является таинством духовного рождения. Крещение есть принятие человека в лоно церкви, только после него человек может приступать к другим церковным таинствам. Время совершения крещения должно выбираться преимущественно праздничное, при этом — перед литургией, чтобы крещенный мог приобщиться к святым Тайнам (см.: таинство *евхаристии*) тотчас после своего крещения.

Таинство крещения сопровождается таинством *миропомазания* — помазания священным миром³, посредством которого крещаемому сообщаются силы Божией благодати для укрепления его в духовной жизни⁴. При совершении миропомазания человек освящается Свя-

¹ «Епископ или пресвитер, если имеющего истинное крещение вновь окрестит, или окрещенного нечестивыми вновь не окрестит; да будет извержен, как осмеивающий крест и смерть Господню и не различающий священников от несвященников» (Ап. Прав. 47).

² «Если кто, епископ или пресвитер, совершит не три погружения единого таинства, но одно погружение, даваемое в смерть Господню, да будет извержен. Ибо не говорил Господь: в смерть мою крестите, но: идя, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Ап. Прав. 50).

³ Мiро (древнегреч. *μiρον* — ароматное масло) — специально приготовленное и освященное ароматическое масло, используемое в таинстве миропомазания для помазания тела человека. Освященное миро хранится в храмах в специальном сосуде — мирнице.

⁴ Православная церковь установила правило запечатлевать помазанием святого мира всякого христианина по принятии им крещения, дабы через это помазание он получил дары Святого Духа, укрепляющие его в духовной жизни и содействующие его преуспеянию в ней (Лаод. 48). Церковный устав соединяет крещение и миропомазание в одном чинопоследовании. Как и крещение, таинство миропомазания не может быть повторено даже и тогда, когда кто-нибудь, отвергший имя Христа, раскаялся и снова обратился к православной церкви.

тым Духом и становится членом православной церкви¹. В практике православной церкви принято совершать миропомазание непосредственно после крещения. Совершается над человеком единственный раз в жизни².

Важное значение имеет таинство покаяния, которое очищает верующего от совершенных им после крещения грехов и дает силы продолжить подвиг земной христианской жизни. Исповедуя свои грехи перед священником, христианин получает через прощение и таинственным образом разрешается от грехов самим Богом.

По словам архиепископа Иоанна Шаховского, «значение покаяния не в признании себя грешником, а в изменении образа жизни, приводящего ко греху. Покаяние рождается от любви к Богу: это предстояние перед Кем-то, а не размышление о чем-то. Это обращение к Личности, а не безличная оценка случившегося. Сын в притче о блудном сыне не просто рассказывает о своих грехах — он кается. Здесь любовь к отцу, а не просто ненависть к себе и своим делам».

Как отмечает диакон Андрей Кураев, на церковном языке покаяние — это антоним отчаяния. К Богу нельзя идти с чувством «вот я покаюсь и все будет хорошо». Покаяние связано с ожиданием исцеляющей помощи извне, от любящей благодати Божией. Всякая исповедь должна стать, с одной стороны, оглядкой на прошлое, и с другой стороны, программой на будущий подвиг, на борьбу, на победу над собой во имя Божие и во имя ближнего. Митрополит Антоний (Сурожский) учит, что исповедь — это примирение. Мы говорим: “Господи, я пришел открыться перед Тобой, сказать Тебе о всем темном, нечистом, мрачном, порочном, что во мне есть; и я Тебя прошу меня исцелить”. Величина греха измеряется не какими-то объективными мерками, а той любовью, которая у нас есть или которой нет.

Поскольку покаяние — это одно из таинств, то мы никогда не сможем до конца осознать его и описать. Только величайшим поэтам, писателям, художникам, которые способны остро чувствовать душу человека, Бог приоткрывает некоторые аспекты покаяния и его основного смысла. Они отмечают, что для покаяния мало не только знать, но даже и хотеть. Например, у Достоевского: главное и самое мучительное страдание Раскольникова во время пребывания на каторге

¹ Подробнее см.: Онлайн Энциклопедия Кругосвет: ТАИНСТВА ПРАВОСЛАВНЫЕ // URL: http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/religiya/TAINSTVA_PRAVOSLAVNIE.html.

² Отдельно от крещения миропомазание совершается при помазании царей на царство, а также в случаях, когда к православию присоединяются иноверцы, которые были крещены по обряду, соответствующему правилам православной церкви, но не были миропомазаны.

было в том, что он не мог раскаяться, несмотря на то, что он этого страстно желал. «И хотя бы судьба послала ему раскаяние — жгучее раскаяние, разбивающее сердце, отгоняющее сон, такое раскаяние, от ужасных мук которого мерещится петля и омут! О, он бы обрадовался ему! Муки и слезы — ведь это тоже жизнь. Но он не раскаивался в своем преступлении»¹.

Чтобы душа пришла к покаянию, необходимо, чтобы в ней проснулась любовь; но тайна любви столь же иррациональна, как и тайна свободного воления в человеке. Метафизика человеческой души, художественно воплощенная Достоевским, неоднократно обращает наше внимание как на сверхрациональный характер любви, так и на взаимопорождаемость любви и покаяния: «Как это случилось, что все это вдруг упало с глаз и я вдруг прозрел и все понял! Случай ли это был, день ли пришел такой срочный, солнечный ли луч зажег в отупевшем уме моем мысль и догадку?...»²

Независимость любви от доводов разума и доводов воли делает ее абсолютно свободной и непредсказуемой; более того, любовь и есть высшая ипостась свободы, ибо она ничего не ждет, не просит и не требует, а только «любит»³.

Тайна покаяния в конечном итоге есть тайна пробуждения любви в человеческой душе; рождение любви способно пробудить сознание и разум и вести их к познанию истины, но обратной зависимости здесь нет: никакая полнота знания не гарантирует полноты любви. Отсюда и вся непостижимость и совершенная индетерминированность покаяния, приводящего человеческое сознание к той точке, где любовь, знание и воля начинают жить в своей неслиянности и нераздельности, в динамической гармонии⁴.

«Смысл Покаяния в том, что оно не лишает дух творческой свободы, а напротив, восстанавливает ее, разрушенную греховным своеволием человека. Своеволие — как предательство любви и доверия Творца — и свобода — как дар Его величайшей любви и доверия — открываются раскаявшемуся как совершенно различные состояния души и сознания. Если раньше для личности свобода отождествлялась со свободой отрицания и отказа от Другого, то теперь она открывается как свобода принять и любить Другого.

Добровольная утрата воли в Покаянии оборачивается благодатным ее дарованием, но уже более окрепшей, более осознанной, причастившейся теургической воле Творца. Поэтому можно считать наивным

¹ Достоевский Ф.М. Преступление и наказание. М., 1983. С. 433.

² Достоевский Ф.М. Кроткая // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 24. Л., 1982. С. 26.

³ См.: Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 374–375.

⁴ См.: <http://www.kph.npu.edu.ua/!e-book/clasik/data/misc/ibatul/01.html>. С. 7.

представление о бессмысленности Покаяния, не дающего абсолютного, раз и навсегда санкционированного, гарантированного Богом перерождения личности. Через Покаяние Господь восстанавливает целостность творческих энергий человека, разрушенную индивидуализмом; воля возвращается к личности более осознанной и окрепшей, более самоопределившейся, но остается свободной, как в первый день творения, способной сделать любой выбор. Божественные энергии, изливающиеся на душу в момент ее сознательного общения с Богом, не проходят без следа для нее, запечатлевая в ее памяти образ Божественного совершенства. От глубины Покаяния зависит сила и продолжительность этого запечатления — а значит, и сила стремления к Божественному совершенству, отвращающая человека от греха, и сила сопротивления злу. Чувствуя искушение грехом, слабеющая душа может обрести поддержку Творца, воззав к Нему с искренней молитвой о помощи»¹.

Принимать исповедь может только епископ или священник, так как право прощать грехи они получают через таинство священства от самого Иисуса Христа. Священник обязан хранить тайну исповеди; за огласку исповеданных ему грехов он лишается сана. Евангельское учение понимает покаяние не просто как раскаяние в содеянном, но как возрождение, обновление человеческой души.

Таинство покаяния совершается перед иконой Иисуса Христа или перед Святым Крестом. Священник читает молитвы о кающихся для всех пришедших в храм на исповедь. Само исповедание грехов священнику происходит наедине с ним. Кающийся перечисляет свои согрешения. Священник читает молитву, в которой испрашивает ему прощение. В особых случаях священник имеет право наложить епитимию, т.е. определенного рода наказание в соответствии с тяжестью греха. В православной церкви в синодальный период существовало правило, согласно которому каждый христианин должен исповедоваться не менее одного раза в год.

3 февраля 2015 г. архиерейским совещанием РПЦ принят документ, признающий приемлемой практику, когда причащающийся еженедельно или несколько раз в месяц, соблюдающий указанные уставом многодневные и однодневные посты, по благословению духовника приступает к святой Чаше.

Принявшие от Бога власть решить и вязать священнослужители должны рассматривать качество греха и расположение согрешившего, его жизнь до греха и после (Прав. 102 VI Всел. Соб.; Васил. 3), произволение кающегося (Григ. Нисс. 8). Ревностному к исправлению можно сократить епитимию (Васил. 74; Григ. Нисс. 4, 5),

¹ См.: <http://www.kph.npu.edu.ua/!e-book/clasik/data/misc/ibatul/01.html>. С. 9.

а обличенному во грехе назначить более продолжительную (Григ. Нисс. 4, 5).

Брак — таинство, совершаемое над верующими женихом и невестой, избравшими путь супружеской жизни, при совершении которого они перед священником и церковью дают свободное обещание хранить верность друг другу, а священник благословляет их союз и испрашивает им благодать чистого единодушия к рождению и христианскому воспитанию детей.

По учению церкви, брак есть единственное из семи христианских таинств, которое ведет свое начало с ветхозаветных времен¹. О высоком значении брака свидетельствует то, что в Библии брачный союз символизирует отношение Бога к народу, Христа к церкви (Ос.; Еф. 5:22). Христос Спаситель подтверждает святость брака, установленную в Ветхом Завете (Мф. 19:3). В идеале христианский брак нерасторжим.

Брак заключается во образ союза Христа и церкви. Прежде чем приступить к совершению таинства брака, в церкви после литургии происходит оглашение, то есть священник сообщает прихожанам имена жениха и невесты и спрашивает, не знают ли они препятствий к заключению этого брака. После оглашения совершается сам брак. Таинство брака всегда происходит в храме в присутствии свидетелей. Обряд совершает священник. Чин заключения брака состоит из двух частей: обручения и венчания.

Для обручения священник выходит из алтаря и полагает на аналое посреди храма крест и Евангелие, символы невидимого присутствия самого Христа. Он благословляет жениха и невесту и вручает им зажженные свечи, которые знаменуют их чистоту. После чтения определенных молитв приносятся освященные на престоле кольца, и вступающие в брак в знак обоюдного согласия надевают друг другу кольца.

Во время венчания благословляется брачный союз и испрашивается нисхождение на него божественной благодати. По окончании молитвословий священник берет венцы и возлагает их на голову жениха и невесты. Венцы означают награду за их целомудренную жизнь до брака. Брак по смерти одного из супругов может быть совершен во второй и в третий раз.

Совершение таинства второго или третьего брака не столь торжественно. Двоебрачным и троебрачным не вручаются свечи и не возлагаются на головы венцы. Повторные браки допускаются церковью после выполнения наложенной епитимьи.

¹ Согласно ему, целью брака является не столько деторождение, сколько духовно-телесное единство, взаимодополнение, взаимопомощь (Быт. 2:18). Заповедь «плодитесь и размножайтесь» относится и к человеку, и к другим живым существам (Быт. 1:22, 28), но только человеку заповедано составить в любви «одну плоть» (Быт. 2:24).

1 декабря 2017 г. на заседании Архиерейского собора Русской православной церкви состоялось рассмотрение и принятие документа «О канонических аспектах церковного брака»¹, в котором закреплены основные правила совершения этого таинства.

Елеосвящение, или соборование — таинство, совершаемое священниками посредством помазания освященным елеем, при котором больным дается благодать, исцеляющая немощи душевные и телесные. Раньше елеопомазание совершалось только над больными. История таинства восходит к апостолам, которые, получив от Иисуса Христа власть «исцелять болезни», «многих больных мазали маслом и исцеляли» (Мк. 6.13).

Об исцелении через елеосвящение пишет апостол Иаков, брат Господень: «Болен ли кто из вас, пусть призовет пресвитеров Церкви, и пусть помолятся над ним, помазав его елеем во имя Господне. И молитва веры исцелит болящего, и восставит его Господь; и если он соделал грехи, простятся ему» (Иак. 5:14–15). Это свидетельство лежит в основе церковного таинства елеосвящения. Болящего в таинстве исцеляет не елей как таковой, а молитва веры, и восстанавливает больного сам Господь. Помазание служит лишь внешним знаком, указывающим на внутреннее содержание таинства — молитву веры и отпущение грехов.

Перед елеосвящением больной исповедуется, а после (или до) причащается. Исполнение таинства предусматривает «собрание верующих», хотя может происходить как в церкви, так и дома. Желателен также собор семи пресвитеров по числу даров Святого Духа, но допускается и присутствие двух или трех священников. В крайних случаях разрешается действовать одному священнику, но молитвы произносить от лица собора. Для совершения таинства ставится стол, а на нем — блюдо с пшеницей. Зерна пшеницы служат символом возрождения к новой жизни. Сверху пшеницы ставится сосуд с елеем, видимым знаком благодати. В него вливается вино: соединение елея с вином делается в память того, что именно так поступил евангельский добрый самарянин для лечения больного. Рядом ставят кисти для помазания и зажигают семь свечей.

Раскрывая смысл указанного таинства, митрополит Антоний (Блум) отмечает, что «таинство елеосвящения не направлено специально на исцеление тела. Если посмотреть на подготовку, видно, что человек должен сначала принести исповедь за всю жизнь. А исповедь всей жизни не означает, что вы принесете список всего, что случилось за прошедшие шестьдесят лет; это означает, что вы проделаете целый путь, расчистите все, что было недолжного. Из молитв на елеосвяще-

¹ URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5075384.html>.

нии ясно, что мы ожидаем исцеления души, которое, даст Бог, перелется и принесет исцеление и телу. Я думаю, что неверно прибегать к таинству елеосвящения с единственной целью — получить телесное здравие; это не некое “клерикальное лечение”, это — подлинное проявление пастырского попечения. В процессе подготовки человека, помогая ему обрести вновь цельность, целостность души и духа, мы, может быть, обнаружим, что он сможет сказать: я чувствую себя настолько преображенным, что мне уже не важно, жив я или умру, получу ли физическое исцеление или нет...»¹

Богослужение таинства состоит из трех частей. Первая часть — молебное пение. Вторая часть — елеосвящение. Первый священник читает молитву на освящение елея, остальные повторяют ее тихо, затем поют тропари Богородице, Христу и святым целителям. Третья часть состоит из семи чтений Апостола, семи чтений Евангелия и семи помазаний. Помазываются те части тела, через которые в человека входит грех: лоб, ноздри, щеки, уста и обе стороны кистей рук. После седьмого помазания священник возлагает на голову больного раскрытое Евангелие, что означает руку самого Спасителя, исцеляющего недужных.

¹ Митрополит, Сурожский Антоний. Жизнь. Болезнь. Смерть. Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2000. С. 12.

Глава 10

ЦЕРКОВНОЕ ПРАВО КАК СИСТЕМА ЮРИДИЧЕСКИХ НОРМ

10.1. Общее понятие права. Эволюция систем права

Прежде чем дать определение понятия церковного права, а также более точного определения его роли и места в системе права, необходим хотя бы краткий экскурс в историю становления права вообще и в общую теорию права. Следует пояснить значение самого понятия «право» и его эволюцию в течение веков.

В целом существующие теории происхождения права можно разделить на два вида: теории божественного происхождения права (древнеиудейское государство, Византийская империя, католические государства Средневековья, современные Ватикан, Иран и др.) и «светские» секуляризированные теории большинства современных государств.

Важно отметить, что первые «светские» определения этого понятия не лишены известного церковного авторитета. Прежде всего, это касается классического римского определения, вошедшего в «Дигесты» императора Юстиниана (533) и заимствованного оттуда в византийские законодательные сборники «Василики» (конец IX в.) и «Прохирон» (начало X в.), а также в канонический сборник «Алфавитную Синтагму» иеромонаха Матфея Властаря (1335).

Оно сформулировано так: «Право есть творчество в области доброго и равного». Данное определение, как видим, отличается изрядной логической ясностью и достаточной лаконичностью. А указанием на «равное» право не отмежевывается от морали, которая, будучи творчеством в области доброго, не ограничена требованием равенства, а указывает на связь с ней. Правда, при своей классической ясности данное римское определение слишком абстрактно. Вместе с тем понятия равенства, справедливости, эквивалентности позволяют не только показать взаимосвязь и взаимодействие между правом и моралью, но и провести отчетливую границу между ними.

Подобные формулировки понятия права, взаимодействующего с категориями нравственности, государственным законодательством и их толкование юристами находили поддержку и теоретическое обоснование в трудах философов и других мыслителей того времени.

Например, у Цицерона первая фундаментальная обязанность справедливости состоит именно в том, чтобы «никому не нанести вреда, если только тебя на это не вызвали противозаконием»¹.

Объясняя необходимость тесного взаимодействия морали и права, священномученик Иларион (Троицкий) отмечал, что «общество, созданное на правовых началах, никогда не сможет слить людей воедино. Единение разрушается себялюбием, эгоизмом, а право не уничтожает эгоизма; напротив, только утверждает его, охраняя от покушений со стороны эгоизма других людей. Цель государства, основанного на праве, в том, чтобы создать по возможности такой порядок, при котором эгоизм каждого его члена находил в себе удовлетворение, не нарушая в то же время интересов другого. Путь к созданию такого порядка может быть один — некоторое ограничение эгоизма отдельных членов. В этом неразрешимое противоречие права: оно утверждает эгоизм, но оно же и ограничивает его. А потому общество, основанное на юридических началах, всегда носит в себе самом семена своего разложения, ибо оно сохраняет эгоизм, начало, разъедающее всякое единение»².

Тот или иной религиозно-нравственный подход к определению понятия права наблюдается в трудах мыслителей, творивших в тот период времени и до XVII в. В частности, Аристотель разделял право на естественное и волеустановительное. Естественное право он определял как предписание здравого смысла, а волеустановительное право он, в свою очередь, разделял на Божественное (которое имеет значение независимо от признания или непризнания его тем или иным государством) и человеческое, частным видом которого считал государственное право³. Б. Спиноза также исходил в определении из естественного права, в соответствии с которым совершается все...⁴

Светская наука нового и новейшего времени, XVII—XXI вв., дает в основном секуляризированное определение понятия права, отделяя его от религии, а нередко и от морали; предлагает, как правило, более узкие, односторонние определения права.

Одним из ранних представителей этого течения в эпоху Нового времени является Гуго Гроций, автор книги «О праве войны и мира» (1625). Он учил, что законы естественного права коренятся в самой природе разума, а потому имеют такое же вечное, незыблемое зна-

¹ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1991. С. 63.

² Священномученик Иларион (Троицкий). Христианство или Церковь? // Без Церкви нет спасения. М.; СПб., 1999. С. 58—59.

³ См.: История политических учений / под ред. проф. С.Ф. Кечекяна и доц. Г.И. Федькина. 2-е изд. М., 1960. С. 78—79.

⁴ См.: Спиноза Б. Избранные произведения. Т. 2. М., 1957. Гл. XVI Богословско-политический трактат.

чение, как и сам разум, необходимы, как законы логики. Поэтому нормы естественного права совершенно независимы от воли Божией: они существовали бы даже, если бы Бог не существовал; Бог не может изменить их...¹

Таким образом, при некоторой внешней схожести формулировок появляется принципиально иное содержание, так как Гуго Гроций под «естественным правом», в отличие от предшественников, понимает не волю Божию, не заповеди Божьи, а некий человеческий разум. Тем самым не только грубо подменяет сложившиеся до него понятия, но и вносит неясность своим новым понятием «природа разума».

Если это некий общий «разум», заменяющий Бога, то что он из себя представляет? Если это разум отдельного человека, то как в нем появляется «общая природа» и как в ней «соединяются» разум мудреца, младенца и преступника, например? Откуда у него берется «вечное», если сам человек смертен, а Бога нет?

Современные теории «естественного права» вслед за ним под естественным понимают не божественное происхождение права, а также нечто иное. Поэтому, как и у Г. Гроция, неясно откуда взяться «вечности» и «неизменности» такого права при смертности и греховности самого человека и его неспособности подчинить своей воле человечество? Неясно также, в «природе разума» какого конкретного человека хранится подобное «естественное право» или у всех людей сразу. Как они тогда «читают» мысли друг друга, чтобы узнать эту «природу разума»?

Анализируя эволюцию нашего известного юриста-правоведа П.И. Новгородцева от сторонников западной (секулярной) концепции естественного права к ее непримиримым критикам, Г.В. Мальцев показывает, что «он открыто дистанцируется от западной идеи естественного права, от философско-правовых постулатов Руссо, Монтескье, Гегеля и даже некогда превозносимого им Канта, порицая их за возвышение «автономного внутреннего закона западной культуры» в формах естественного закона, категорического императива, нравственного принципа и т.п.», потому что *«идея естественного права по сути своей религиозна, отход от данной сути в принципе недопустим»*².

В основе правовой теории Т. Гоббса лежит противопоставление естественного и положительного права. «Право, — писал он, — есть свобода... которую оставляет нам гражданский закон. Гражданский же закон есть обязательство, и отнимает у нас ту свободу, которую предоставляет нам естественное право»³. Естественное право без граж-

¹ См.: Трубецкой Е.Н. Лекции по энциклопедии права. М., 1917. С. 55.

² Мальцев Г.В. Понимание права. Подходы и проблемы. М.: Прометей, 1999. С. 96, 97.

³ Там же.

данского закона, по Гоббсу, создает ситуацию войны всех против всех. Гоббс обосновал договорную природу государства, которое, обладая высшей и абсолютной властью на определенной территории, выводит общество из состояния всеобщей войны¹. При этом свобода суверена, носителя абсолютной власти, носит надзаконный характер, ибо сам суверен должен быть изъят из подчинения закону.

В философии права XVIII в. преобладало формальное направление. Право определялось как средство разграничения воли отдельных лиц. Как отмечал крупный юрист XIX в. Н.М. Коркунов, «полного, законченного развития эта теория достигла... в учениях Томазия, Канта и Фихте, резко отделивших право от нравственности и придавших праву чисто формальный характер. В праве видели внешний порядок человеческих отношений. Функцией права признавалось отмежевание каждому индивиду неприкосновенной сферы, где бы свободно могла проявляться его воля»². В известном смысле продолжая традицию формальной школы, религиозный философ князь Е.Н. Трубецкой дает такое определение: «Право есть внешняя свобода, предоставленная и ограниченная нормой»³.

Крупные юристы XIX в. — немецкий Иеринг и русский Н.М. Коркунов — функцию права видели не в ограничении воли, а в определенном регулировании интересов индивидов: Иеринг рассматривал право как средство охраны, а Н.М. Коркунов — разграничения интересов.

Критикуя секулярные определения права, в частности право как регулятор индивидуальных интересов, Б.Н. Чичерин еще в XIX в. отмечал, что право по существу своему имеет метафизическое начало, а потому с отрицанием метафизики пришлось и его сущность подвергнуть изгнанию. Вместо свободы основным началом признается *интерес*.

Метафизическая идея заменяется практической пользой. Однако это изгнание метафизической идеи и замена ее началом практическим имели весьма печальные последствия. Все юридические понятия перепутались, что в приложении ведет к беспрерывным недоразумениям. Если юристы-практики не сбились окончательно с толку, то это происходит единственно потому, что они исполняют закон как он есть, т.е. как определение прав и обязанностей, а не так, как это требуется теорией, заменяющей право интересом⁴.

Особо широкого размаха развитие секулярного права, который собственно и ускорил обнаружение как явных, так и скрытых недостатков его действия, достигло в XX в. В этот период времени сложи-

¹ Выше мы уже приводили критическое высказывание по поводу этой теории жившего в XIX в. митрополита Московского Филарета (Дроздова).

² Коркунов Н.М. Лекции по общей теории права. СПб., 1908. С. 76.

³ Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С. 30.

⁴ См. подробнее: Чичерин Б.Н. Указ. соч. С. 80—81.

лось несколько не только секуляризированных, но и явно богоборческих школ: социологическая, психологическая, феноменологическая, нормативистская. Например, один из крупнейших нормативистов, Г. Кельзен, опираясь на неокантианскую философию, развивал «чистую» теорию права, отрицая его обусловленность какими бы то ни было внешними по отношению к праву факторами.

Известно, что нормативистский подход к праву означает, что именно юридические нормы, содержащиеся в правовых источниках («законах»), создаваемых государством, имеют для права определяющее значение. Именно в нормативных принципах и конкретизированных нормативных положениях позитивного права содержатся критерии, на основе которых в практической жизни определяется правомерное и неправомерное поведение — юридически дозволенные и юридически недозволенные поступки, иные факты, со всеми вытекающими отсюда юридическими последствиями, связанных с исконным предназначением права — решением конкретных жизненных ситуаций. Государство он рассматривал как персонификацию правопорядка. Полемизуя против теории естественного права, Кельзен являлся апологетом позитивного права¹.

В России в условиях советского общества (1917—1991) сформировалась советская юридическая наука. По своим существенным особенностям она представляет собой уникальное историческое явление, особый феномен развития человеческого духа и интеллекта по вопросам права. Советские теоретики права выводили его из *классовой борьбы и интерпретировали право как возведенную в закон волю господствующего класса*. Сам феномен права при этом рассматривался как явление вторичное по отношению к государству, а право определялось как совокупность установленных или санкционированных государством общеобязательных правил поведения, соблюдение которых обеспечивается мерами принудительного государственного воздействия². Вместе с тем подобный подход к праву, несмотря на его

¹ В более поздних работах Г. Кельзен все-таки пришел к мысли о том, что «нужно перешагнуть сферу рационально логической, эмпирической реальности, эмпирического волевого акта, его содержания и взять курс на трансцендентальную, метафизическую область, в которой воля была бы одновременно мыслью, должное — сущим, норма — высказыванием, право и справедливость — истиной. Это есть подъем человека к Богу, от науки или философии — к теологии. Это есть путь от правового и морального позитивизма к учению о естественном праве». Цит. по: *Мальцев Г.В.* Нравственные основания права. С. 232—233. В устах Г. Кельзена эти слова звучат невероятно, но таков итог его сложной мировоззренческой эволюции.

² См., например: *Байтин М.И.* Сущность права (Современное нормативное правопонимание на грани двух веков). М., 2005. С. 65; Теория государства и права / под ред. Н.И. Матузова и А.В. Малько. М.: Юрист, 2002. С. 144; *Черданцев А.Ф.* Теория государства и права. М.: Юрайт, 2002. С. 171.

внешнюю уникальность, серьезно сближает его с нормативистской теорией происхождения права.

Можно сказать, что все современные теории происхождения права обходят молчанием или грубо искажают самый важный вопрос о том, какой главный, исходный пункт права. Откуда оно берет начало? Например, советская наука теории права внушала, что право берет начало на определенном этапе развития общества (с появлением государства), что до появления государства права якобы не существовало.

Выше мы уже приводили критическую характеристику секулярного определения права (относительно подмены права индивидуальными интересами) Б.Н. Чичериным. Подобная критика секулярного права раздается и в настоящее время¹. В частности, в «Основах социальной концепции РПЦ» говорится, что «исторически религиозное и светское право из одного источника и долгое время являлись лишь двумя аспектами единого правового поля»².

После секуляризации права и обращения его к монополизированному государством регулированию, упованию только на поддержку со стороны государственных санкций произошло то, что «предусматриваемые законодателем санкции для восстановления попорченного правопорядка делают закон надежной скрепой общества до тех пор, пока, как это многократно случалось в истории, не опрокидывалась вся система действующего права. Впрочем, без права никакое человеческое общество существовать не может, а потому на месте разрушенного правопорядка всегда возникает новая законодательная система»³.

Таким образом, право, с одной стороны, — необходимый элемент человеческого существования, возникновение и развитие которого не лишено определенной божественной санкции (благословения или поущения, в зависимости от соответствия божественным установкам, божественному промыслу). С другой стороны, само существование права является симптомом неблагополучия, ибо «праведнику закон не лежит», и, если бы все человеческое общество состояло из безгрешных праведников, не было бы никакой почвы для существования права. Кроме того, право, вырабатываемое в процессе истории самодетельным творчеством самих человеческих сообществ, не мо-

¹ См.: *Мальцев Г.В.* Нравственные основания права. М.: СГУ, 2008. С. 232–233, 407, 521; *Франк С.Л.* Смысл жизни. Берлин, 1936. С. 114–128; *Папаян Р.А.* Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002; *Селоков Ф.Т.* Происхождение действующего права. М., 1997. С. 34, 132–133.

² Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 36.

³ Там же. С. 34.

жет быть лишено изъянов, как всякий вообще продукт человеческой деятельности¹.

Антропологическая причина этой двойственности права очевидна. Она коренится в падении человека. Право, равно как и государство, как необходимый элемент жизни в испорченном грехом мире, где человек нуждается в ограждении от опасных проявлений греховности — и своей собственной, и своих ближних, — угрожающей самим основам его существования, благословляется Богом. В то же время необходимость права не вытекает непосредственно из воли Божией о первозданном Адаме, но происходит из последствий грехопадения и господства греха в мире.

Падение природы человека, исказившая его сознание, не позволяет ему принять божественный закон во всей полноте. Как показывают рассмотренные теории права, в разные эпохи создаваемой была лишь часть сего закона. Это хорошо показано в евангельской беседе Спасителя о разводе. Моисей позволил расторгать брак соплеменникам «по их жестокосердию», «от начала» же было иначе, так как в браке человек становится «одною плотью» с женою, а потому брак нерасторжим (Мф. 19. 3—6).

Тем не менее закон, создаваемый несовершенным человечеством и несущий поэтому в себе печать несовершенства, подлежит, согласно божественной воле, исполнению не за страх, а за совесть. Именно поэтому анархия — отсутствие в обществе государства и правопорядка и всякое стремление к разрушению правопорядка, к отмене права — противоречит учению церкви, противоречит заповедям Божиим.

Более или менее определившись с изъянами секулярного права, неплохо бы ответить на вопрос: а что же из себя представляет церковное право и каково его место в системе права?

Как видим, представление о праве менялось не только в историческом плане, но и в содержательном. То же можно сказать и о представлениях мыслителей о месте церковного (канонического) права в системе права. Например, в Древнем Риме существовало деление права на две ветви: *jus publicum* (публичное право) и *jus privatum* (частное право). В «Дигестах» императора Юстиниана сказано: «Изучение права распадается на две части: публичное и частное. Публичное право, которое [относится] к положению римского государства; частное, которое [относится] к пользе отдельных лиц»². Поскольку в Древнем Риме религия отождествлялась с государственными интересами, то *jus sacrum* (священное право) в «Дигестах» резонно рассматривается как

¹ См.: Цыпин В. А., *прот.* Курс церковного права. М., 2004. С. 10.

² Дигесты Юстиниана. М., 1984. С. 23.

часть публичного, государственного права: «Публичное право включает в себя святыни (*sacra*), служение жрецов, положение магистратов»¹.

С тех пор многие из правоведов и канонистов также пытаются отнести церковное (каноническое) право к одному из названных институтов либо само церковное (каноническое) право разделяют на две отрасли: церковное публичное и церковное частное право. Такую классификацию права восприняли и некоторые христианские канонисты, не только западные, но и русские. Например, профессор Н.С. Суворов считал, что «в церковном праве нет надобности различать публичное и частное право, потому что все вообще церковное право носит публичный характер»². Эту позицию не разделял проф. А.С. Павлов: «Церковное право есть особенная, самостоятельная ветвь права, которую нельзя отнести ни к частному, ни к публичному. Оно объединяется с ними только в высшем понятии о праве вообще»³.

В.А. Цыпин отмечает как уникальное «сложившееся в Константиновскую эпоху сращение церковного права с государственным законодательством представляет собой лишь исторический феномен, который имеет и свое начало, не совпадающее с рождением Церкви, и свой, теперь уже очевидный, конец. А главное, в этом сращении, в византийских “Номоканонах”, всегда можно отделить каноны (*κανόνες*) от законов (*νόμοι*). Церковь — не государственное установление. Христианская вера предназначена для всех, независимо от национальности и государственной принадлежности. Вселенская Церковь не замыкается государственными границами. Поэтому универсальное церковное законодательство не может быть частью государственного законодательства, всегда национального или, по меньшей мере, территориально ограниченного»⁴.

Многие католические авторы, всячески подчеркивая независимость и самостоятельность церкви по отношению к государственной власти, включают взаимоотношения между государством и церковью в область международного права. Эта позиция, очевидно, носит принципиально новый характер, представляя церковь как субъект международного права (своеобразное государственное образование); игнорируя то обстоятельство, что церковь является все-таки «Царством не от мира сего», преследующим совершенно иные цели, чем государство, а потому и не имеющим оснований для заключения с государством договоров, опосредующих международные отношения»⁵.

¹ Дигесты Юстиниана. М., 1984. С. 23.

² Суворов Н. Учебник церковного права. 5-е изд. М., 1913. С. 6.

³ Павлов А.С. Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002. С. 16.

⁴ Цыпин В. А., *прот.* Церковное право: учеб. пособие. М., 1994. С. 12.

⁵ Хотя у католиков Ватикан — это теократическое государствовподобное образование (одна из разновидностей субъектов международного права), поэтому с их

Историк права Марецолл в своих «Институциях римского права» (1875) предлагал определять место церковного права в зависимости от наличия (отсутствия) государственной религии и ее характера: поскольку каждый человек по своим верованиям входит в состав той или другой религиозной общины, то возникают более или менее своеобразные религиозные отношения, которые совпадают всецело со всеми прочими отношениями в государстве, особенно там, где существует вполне национальная религия.

Так, у римлян *jus sacrum* отнесен к *jus romanum publicum*. Где же нет такого отождествления интересов государства с интересами религии, именно в новейших государствах, отношения верующих к их религиозной общине, церкви, образуют особенное право — церковное. Но так как оно затрагивает интересы отдельных лиц и видоизменяет их, то оно относится и к частному праву. Все же остальное в церковном праве лежит на границе между частным и публичным правом¹.

Согласиться с подобным утверждением мешает самое главное: именно это «нечто», «лежащее на границе между частным и публичным правом». Именно оно, не имеющее важного значения для государственного права, «составляет в церковном праве существенный элемент, который проникает всю его систему и дает ему характер, отличный от всякого другого права»².

Ситуация с определением места церковного (канонического) права в системе права осложняется тем, что само церковное (каноническое) право многие канонисты делят на внутрицерковное и внешнее. Церковь Христова имела свои правила, свою достаточно полно разработанную систему законов, регулирующих внутрицерковные отношения еще тогда, когда Римское государство не только не признавало за ней статуса публичной корпорации, но и прямо преследовало ее в силу их церковного авторитета. Это так называемое внутрицерковное право своим происхождением не обязано государству и не является частью государственного, публичного права.

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

точки зрения он может быть субъектом международного права. В связи с этим папа римский назначает в государства (субъекты международного права) своих чрезвычайных и полномочных послов, именуемых нунциями, или посланников (интернунциев).

¹ Цит. по: Павлов А.С. Курс церковного права. С. 16.

² Там же.

В.А. Цыпин справедливо отмечает: «Чтобы правильно судить об отношениях между Церковью и государством, а значит, и между церковным и государственным правом, нельзя упускать из виду принципиальное различие между внутренним и внешним церковным правом. Последнее, безусловно, входит в сферу государственного права. Государство может рассматривать Церковь как публичную корпорацию и даже признавать за церковными правилами статус государственных законов. Оно может признавать ее всего лишь как частное общество или устанавливать какие-либо иные нормы для ее существования. Может, наконец, подобно Римской империи или коммунистической Албании, объявить ее вне закона. Однако внутрицерковное законодательство по самой природе своей во всех этих случаях остается совершенно самобытным и суверенным»¹.

Кроме того, церковное (каноническое) право канонисты в зависимости от источника его закрепления делят на божественное (*divinum*), которое в древности называли естественным (*naturale*), основанное на ясно выраженной божественной воле, и положительное (*positivum*), или церковное (каноническое) право в узком смысле слова, основанное на точно установленных законодательных актах самой церкви.

В связи с этим церковь выводит свое право из Божественного откровения, данного людям навсегда. Поэтому первооснова церковного (канонического) права, его ядро, остается неизменным на все времена, как неизменны догматы веры. Церковное (каноническое) право совершенно самобытно по отношению к праву любого государственного или политического образования. В отличие от него государственное, публичное право всякого народа является продуктом его истории и потому претерпевает изменения в зависимости от перемен в жизни народа.

Таким образом, мы можем предварительно сделать следующий вывод: церковное (каноническое) право представляет собой особую систему права, которая состоит из нескольких относительно обособленных частей. Одна из них — внутреннее церковное (каноническое) право, как правильно отмечали упоминаемые нами канонисты, — не может быть отнесена ни к частному, ни к публичному праву, поскольку деление на публичное или частное касается отраслей права, а не особых систем права. Другие его составные части, а также характеристика составных частей системы церковного права, о которых речь пойдет в следующем параграфе, также отличаются своей уникальностью.

¹ Цыпин В.А., *прот.* Церковное право: учеб. пособие. М., 1994. С. 13.

10.2. Понятие и система церковного права¹

В настоящее время вопросы религии и церковного права вызывают у юристов живой интерес. На эту тему написано множество монографий², диссертационных исследований³ и научных статей. Многие из авторов предлагают не только изучать религиозное право, но и включить его в классификатор отраслей российского права⁴.

Хотя встречаются и довольно оригинальные предложения, состоящие в том, что «традиционно существующая классификация правовых систем в правовой науке, включающая в себя семью традиционно-религиозного права, не содержит в своем составе христианского (будь то католического, православного или протестантского) канонического или церковного права. На основе этого можно предположить, что правовая наука не считает каноническое или церковное право собственно правом»⁵. Поскольку «в церковном праве есть и нормы, которые безразличны государству, что делать с ними? По нашему глубокому убеждению, такие нормы не должны называться и считаться правовыми, а иметь статус разновидности социальных церковных норм, подобно тому, как существуют моральные нормы. Точнее, следует употреблять термин «религиозные нормы», поскольку «церковь» — это социальный институт только христиан, тогда как существует социальный институт

¹ В данном параграфе, поскольку эти вопросы требуют отдельного дополнительного исследования, мы рассматриваем церковное (каноническое) право в самом общем виде, не вдаваясь в подробности, связанные с особенностями его содержания, сущности и названия (церковное или каноническое) и вне прямой зависимости от принадлежности к православной, католической или протестантской церквям.

² *Белякова Е.В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004; *Гаранова Е.П.* Церковное право и российская правовая система. монография. Кострома: Изд-во Костромск. госуд. технол. ун-та, 2007; *Вишневский А.А.* Каноническое право. Древняя Церковь и Западная традиция. М., 2006; *Керимов Г.М.* Шариат. Закон жизни мусульман. Ответы Шариата на проблемы современности. СПб.: Изд-во «ДИЛЯ», 2009; *Марченко М.Н.* Правовые системы современного мира М.: Зерцало-М, 2009; *Сорокин В.В.* Право и православие. монография. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2007 и др.

³ См., например: *Боровой Д.Д.* Каноническое (церковное) право как нормативная система социально-правового регулирования: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Ставрополь, 2004; *Гаранова Е.П.* Церковное право в правовой системе российского общества (общетеоретический и исторический аспекты): автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Нижний Новгород, 2004; *Дорская А.А.* Церковное право в системе права Российской империи конца XVIII — начала XX вв.: автореф. дис. ... д-ра юрид. наук. М., 2008.

⁴ См.: *Чумакова Л.П.* Религиозное право как элемент правовой системы // Актуальные проблемы правоправедения на современном этапе. Новосибирск, 2004. С. 32.

⁵ *Гуденица А.Н.* Правовой статус Русской Православной Церкви (Нормативно-институциональные аспекты): автореф. дис. ... канд. юрид. наук: Ростов н/Д, 2002. С. 10.

буддистов — сангха, социальный институт иудеев — синагога, социальный институт мусульман — умма, в них приняты и действуют свои религиозные нормы, в их числе и имеющие правовую природу»¹.

Думается, возрастающий интерес в отечественной юридической науке к церковному праву имеет под собой вполне объективные причины. Одной из них является то, что церковное право в течение столетий являлось государствообразующей системой российского права и до сих пор сохранило значительные масштабы своего практического применения и высокое качество социального регулирования. В этой части мы согласны с Г.В. Мальцевым, что «у многих складывается впечатление, что церковное право занимает сегодня скромное, ограниченное место в правовой жизни российского общества, что все вопросы, относящиеся к статусу церкви, решены в законодательстве, поэтому в данной сфере какое-либо другое регулирование не является необходимым...

В орбиту церковного права втянуто множество организаций и лиц, находящихся в пределах территории государства, однако, оно, право церкви, действует и экстерриториально. Каноническая территория Русской Православной Церкви значительно больше территории Российской Федерации...»²

К сказанному добавим, что экстерриториальность церковного права выражается не только в этом. Прежде всего, экстерриториальность этой особой системы права выражается в том, что главой церкви является сам Господь, а откровения о церкви и основные правила ее устройства и отношений между ее членами даны им. Экстерриториальность церкви и церковного права выражается также в том, что Русская православная церковь является одной из составных частей Вселенской православной церкви. Следовательно, она пользуется источниками права, созданными апостолами, Вселенскими и поместными соборами и действующими на пространстве всех православных государств и церквей.

Следующей важной причиной, вызывающей интерес к церковному праву, являются обнаружившиеся явные и скрытые недостатки действующего в России и большинстве других современных государств так называемого секулярного права, в котором «сфера сакрального стала рассматриваться как набор нелепых фантазмов и окончательно переметнулась в область религии, порвав все отношения с политикой и юриспруденцией, которые, однако, сохранили в своих ритуалах некоторые смутные воспоминания о ее былом присутствии.

¹ Гуденица А.Н. Правовой статус Русской Православной Церкви (Нормативно-институциональные аспекты): автореф. дис. ... канд. юрид. наук: Ростов н/Д, 2002. С. 12. Последующая аргументация автором своей уникальной позиции (с. 13–15) показывают, что он основательно заплутал. Поэтому мы оставим ее без комментариев.

² Мальцев Г.В. Нравственные основания права. М.: СГУ, 2008. С. 514, 515.

Граница стала рассматриваться как объект для нападения и разрушения (в области права кодексы могут изменяться с ошеломляющей быстротой, что не может не порождать юридического нигилизма), сам процесс лимитирования и разграничения ничем не отличается по своим целям и технике от банального процесса разрушения, “делить” стало означать “уничтожать”»¹.

Подобное состояние современного секулярного права у многих вызывает чувство необходимости обратиться к истокам права, т.е. к до-секулярному периоду, когда церковное и светское право были вместе и «питались» из общего источника. Осознание того, что «в определенном смысле они и сегодня, несмотря на различие их природы, находятся, по существу, в едином правовом пространстве, должны быть совместимы в нем при решении общих социальных проблем, особенно тех, которые лежат в плоскости высокой нравственности»².

Более или менее определившись с изъянами секулярного права, неплохо бы ответить на вопрос: а что же из себя представляет церковное право?

Понятие церковного права. Если в отношении понятия светского права существует множество различных определений, то не меньший разброс мнений можно обнаружить в отношении определения понятия церковного права. В подобном многообразии современному начинающему юристу порой бывает трудно разобраться самостоятельно еще и потому, что негативное отношение к церковному праву вытекает из нашего недавнего прошлого, когда сама церковь была не только отделена от государства, но временами им жестко преследовалась.

Юристы, заканчивавшие в советское время вузы, не только не имели представления о церковном праве, но и были уверены, что другого права, кроме созданного государством, нет и быть не может. Да и в настоящее время ситуация принципиально не изменилась. Многие юридические справочные издания и учебники по теории государства и права либо вообще никак не упоминают о церковном праве³, либо на нескольких страницах вскользь описывают мусульманское, иудейское или индуистское право⁴.

¹ *Исаев И.А.* Власть и закон в контексте иррационального. М.: Юрист, 2006. С. 476.

² *Мальцев Г.В.* Нравственные основания права. С. 515.

³ См.: *Венгеров А.Б.* Теория государства и права: учебник для юридических вузов М.: ИКФ Омега-Л., 2002; Краткий юридический словарь / под ред. А.Н. Азрилияна. 2-е изд. доп. М., 2007; Теория государства и права / под ред. Н.И. Матузова и А.В. Малько.

⁴ См.: *Марченко М.Н.* Правовые системы современного мира: учеб. пособие. М.: ИКД «Зерцало-М», 2008. С. 423–457; *Оксамытний В.В.* Теория государства и права: учебник для вузов. М.: ИМПЭ-ПАБЛИШ, 2004. С. 459–463; Проблемы теории государства и права: учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН, д.ю.н., проф. В.С. Нерсисянца. М.: Норма, 2002. С. 297–306; *Черданцев А.Ф.* Теория государства и права. С. 405–410.

Неслучайно поэтому, например, один из последних словарей атеиста, специально посвященный православию, определяет церковное право как совокупность чисто религиозных норм, не имеющих в настоящее время юридического характера¹.

В подобных определениях имеет место явное смешение понятий и недопонимание сути проблемы. Во-первых, то, что многие нормы церковного права содержатся в религиозных источниках, вовсе не означает, что все они являются религиозными нормами. Поскольку религиозные нормы регулируют отношения людей по поводу правильного богопочитания, т.е. имеют не только свой предмет регулирования, но и уникальный способ воздействия на людей, то они в действительности не имеют юридического характера, поскольку по существу не являются нормами церковного права.

Например, в Декалоге Моисея (религиозный источник) А.П. Лопухин выделял два вида норм — нравственные и юридические: «Чисто нравственные правила могут иметь значение вполне юридических постановлений. Поэтому-то в Десятиисловии, напр., наряду с чисто юридическими постановлениями: “не убей”, “не укради”, стоят чисто нравственные правила: «не пожелай жены искреннего (ближнего. — А. О.) твоего» и пр. и для народа они имели одинаковую обязательную силу»².

По нашему мнению, в десяти заповедях Закона Моисея (как и многих других религиозных источниках, например, в Коране) следует выделять не два, а три вида норм: «*религиозные императивы*» (первые четыре заповеди Декалога)³, «*моральные императивы*» и «*важнейшие постулаты права*»⁴.

Во-вторых, из приведенных выше и подобных им высказываний об отсутствии юридической силы у церковного права не понятно, как нормы церковного права (например, регламентирующие порядок при-

¹ Православие. Словарь атеиста / под общ. ред. Н. С. Гордиенко. М., 1988. С. 103-104, 258.

² Лопухин А.П. Законодательство Моисея. Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея. Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / под ред. и с предисловием проф. В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2005. С. 5.

³ Например: Я Господь, Бог твой; да не будет у тебя других богов пред лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой, Бог ревнитель, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого [рода], ненавидящих Меня, и творящий милость до тысячи родов любящим Меня и соблюдающим заповеди Мои. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно.

⁴ См.: Осаветюк А.М. Государство и Церковь. М.: Изд-во РГГЭУ, 2010. С. 137.

влечения клирика к ответственности, разграничивающие территориальную юрисдикцию епархий и т.п.), даже в советский период, могли не иметь юридически обязательного характера для служителей церкви?

Имеются и другие определения понятия церковного права. Например, М.Ю. Варьяс в целом соглашается с религиозным характером норм церковного права, но отмечает, что хотя «указанные нормы являются религиозными и относятся к сфере религии, однако это совсем не исключает их юридического, правового характера. Данный вывод следует из анализа религиозных отношений и религиозных норм, а также из многозначности и многогранности понятия права и социологического аспекта этого понятия»¹.

Следует отметить, что, критикуя атеистическое определение церковного права как совокупность норм, «не имеющих в настоящее время юридического характера», М.Ю. Варьяс все же остается в рамках советского подхода к церковному праву, забывая о богоустановленности самой церкви и церковного права. Будучи богочеловеческим организмом, церковь как «корпорация» тем самым отличается от всех других корпораций как определенных объединений людей. Следовательно, одной из уникальных особенностей церковного права является то, что его основы богоустановлены, т.е. не все нормы церковного (канонического) права создаются людьми и поэтому не все правоотношения, урегулированные церковным правом, могут быть предметом государственного (человеческого) волеизъявления и воздействия.

В связи с этим определять норму церковного (канонического) права как корпоративно-обязательное общее правило поведения, выражающее волю церкви в целом или какой-либо составной ее части, отличающееся официальным характером и формальной определенностью, обеспеченное возможностью корпоративного принуждения представляется неверным.

Как утверждает М.Ю. Варьяс, нормы церковного права имеют традиционную структуру (гипотеза — диспозиция — санкция) и сконструированы по столь же традиционной формуле: «если — то — иначе». Нормы церковного (канонического) права обладают корпоративной общеобязательностью. Это свойство церковного (канонического) права означает, во-первых, то, что нормы распространяются на неопределенное и обезличенное число субъектов (членов церкви, а в ряде случаев и не членов, а также на церковные и иные органы власти и управления); во-вторых, действие этих норм охватывает неопределенное количество случаев, описанных в них².

¹ Варьяс М.Ю. Церковное право как корпоративная правовая система: опыт теоретико-правового исследования // Правоведение. 1995. № 6. С. 82.

² См.: Там же. С. 76-85.

Соглашаясь в целом с нормативным характером церковного (канонического) права, о котором идет речь в предыдущем абзаце, мы все же не согласимся с корпоративным характером церковного (канонического) права.

Каноническая территория Русской православной церкви значительно больше территории Российской Федерации, поэтому говорить о точном совпадении правового поля церкви и государства не приходится. Кроме того, христианскую Церковь (идет ли речь о православной или католической), нельзя подвести под общее понятие «корпорации» или «общественного объединения», не только по мотивам, на которые указывают теологи («Церковь не от мира сего, она — богочеловечна, Богом установлена»). Поскольку христианская Церковь — это универсальное явление с подвижными и неформальными организационными рамками, это — носитель духовной власти, которая способна вести за собой идею права при определенных исторических обстоятельствах. Внутренний строй Церкви антикорпоративен, она отвергает корпоративный дух, воплощенный, например, в современных транснациональных корпорациях, безразличный ко всему, что лежит за пределами корпоративных интересов.

Церковь в высшей степени отзывчива на все боли и страдания мира, ее высшая миссия — активно противиться любому обособлению церковной организации в человеческом мире, в общественной системе. Существуют и формально юридические основания, по которым не следует отождествлять церковь с корпорацией публичного права¹. Все корпорации такого рода создаются и наделяются правовым статусом в соответствии с законом, осуществляют свою деятельность с согласия государства и под его контролем. Напомним, что юридическая самостоятельность церкви в России в основе своей не прерывалась даже в самые трудные времена. Принадлежность того или иного лица к корпорации (учредительство, членство, участие) требует юридического оформления, подтверждаемого определенными документами. Верующего и церковь связывают таинство крещения и другие таинства, образующие священную основу для приобщения человека к церкви — собранию верующих во Христа, в которое призывается войти каждый².

Внешней формой выражения церковного волеизъявления здесь, как и в любой правовой системе, является законодательство (источники церковного права). Среди форм церковного правообразования находятся почти все известные науке виды источников, включая нормативные договоры.

¹ См.: Мальцев Г.В. Нравственные основания права. С. 514–517.

² Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С. 7.

Еще одной особенностью церковного (канонического) права является структурированность. Церковное (каноническое) право, как и любая правовая система, делится на отрасли, подотрасли и институты.

Особенностью социального регулирования вообще и права в частности является его воздействие посредством власти на волю и сознание субъектов, дабы привести волю и поведение в соответствие с волей законодателя. Одним из способов такого властного воздействия является *принуждение*.

Особенностью церковного принуждения является не столько обеспечение некоторых корпоративных норм возможностью государственного воздействия с целью наказания, сколько исправление члена церкви. Характеризуя эту уникальную особенность церковного (канонического) права, М.Е. Красножен отмечает: «Принудительность, к которой в случае необходимости прибегает Церковь, нисколько не противоречит основным христианским догматам о свободе воли. Церковь никого насильно не принуждает вступить с ней в союз, но раз кто-либо уже вошел в нее и принадлежит к ней, если только желает пользоваться благами, предлагаемыми ему церковью, обязан повиноваться ее законам, которые зиждутся на Божественной воле»¹.

Церковь предоставляет своим членам определенные блага, однако членство в церкви, приобретаемое посредством формального приема в нее не по заявлению, а посредством крещения, не означает автоматически получение этих благ, поскольку крещение как таинство и как юридический факт неотменяемо, тогда как воля члена церкви может не совпадать с волей церкви; если данное несовпадение приводит к противоправным с точки зрения церкви действиям (бездействию), то она вправе лишить своего члена преподаваемых ею благ и связанных с этим преимуществ.

В.А. Цыпин также отмечает, что «нормы права церковного отличаются от норм, установленных государством, тем, что первые имеют более нравственно-принудительный характер: церковь, которая по преимуществу есть царство свободы, не может употреблять физической силы, как то делает государство; она действует только с помощью духовных средств. Несмотря, однако, на это отличие норм церковных от норм государственных, церковное право со всей справедливостью должно считаться правом в собственном смысле...»²

О богоустановленности части норм церковного права пишут многие авторы³. Например, В.А. Цыпин отмечает, что так называемое

¹ Красножен М. Е. Основы церковного права. М., 1992. С. 6.

² Цыпин В. А., *прот.* Церковное право. С. 6.

³ См.: например: Красножен М. Е. Основы церковного права. М., 1992; Мальцев Г.В. Нравственные основания права; Павлов А.С. Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002.

внутрицерковное право своим происхождением не обязано государству и не является частью государственного, публичного права, и дает следующее определение церковного права: «Нормы и правила, регулирующие как внутреннюю жизнь Церкви, в ее общинно-институциональном аспекте, так и ее отношения с другими общественными союзами религиозного или политического характера, составляют церковное право»¹.

Об этом же пишет прот. Анатолий Лобков: «Божественное право по своему содержанию и назначению не одинаково относится ко всем частям положительного Церковного законодательства. Как совокупность религиозно-нравственных правил, содержащихся в Откровении, как учение о религии и морали, оно, конечно, оказывает и должно оказывать свое могущественное влияние на все стороны церковной жизни; но как совокупность установлений и законов для этой жизни оно имеет отношение только к внутреннему праву Церкви, к законодательству по внутренним, собственно церковным предметам, и не относится к праву внешнему»².

Как справедливо отмечает А. Коновалов, предмет регулирования церковного права составляют отношения внутри церковной организации и отношения последней с внешними социальными институтами, в которых опосредуется религиозная деятельность. Характерной особенностью религиозной деятельности и, как можно утверждать теперь, особенностью опосредующих ее общественных отношений является присутствие в них в той или иной степени мистического элемента; свойство осознания его субъектами (или одним из них) посвященности этих отношений Богу.

Вместе с тем в отношении существа предмета регулирования церковного права в отечественной юридической науке имеются разногласия. Значительная часть современных ученых во многом находятся в плену у светского постсоветского права и считают, что церковное право относится к корпоративному. Одним из первых подобное определение предложил М.Ю. Варьяс³ и достаточно последовательно отстаивает его.

Другие авторы, также относящие церковное право к разновидности корпоративного, непоследовательны и допускают противоречия, из которых трудно однозначно судить о том, что же из себя представляет

¹ См.: Цытин В. А., прот. Церковное право. С. 6, 13.

² Анатолий Лобков, протоиерей. Воля Божия как источник церковного права. Пятигорск: Южэнерготехнадзор, 2001. С. 23.

³ Варьяс М.Ю. Церковное право как корпоративная правовая система: опыт теоретико-правового исследования // Правоведение. 1995. № 6. С. 76–85; Он же. Краткий курс церковного права. М., 2001. С. 47–49.

церковное право¹. Например, Е.П. Гаранова, с одной стороны, на нескольких страницах достаточно подробно описывает церковное право как корпоративное, приводит его отличительные признаки², а с другой — отмечает, что церковь является богоучрежденным институтом: «Церковь носит вселенский, надмирный характер, не будучи ограничена каким-либо местом, временем или государством»³, что четыре Евангелия, апостольские Послания являются основными источниками церковного права. Вместе с тем она справедливо констатирует, что «в первые три века существования церкви не могло быть и речи о ее юридическом признании со стороны государства, так как последнее рассматривало церковь как коллегия, угрожающую устоям государственности и общественной морали. Но это не мешало церкви формироваться как корпоративной системе. В этих условиях отдельные церковные общины пытались легализоваться под видом похоронных коллегий и благотворительных обществ»⁴.

Об этом же, но другими словами пишет М.Ю. Варьяс, который отмечает, что «с легализацией Церкви при императоре Константине Великом (313) на нее постепенно стали распространяться положения римского права о религиозных коллегиях в частности и о корпорациях вообще»⁵.

Думается, что на этом основании всерьез говорить о церковном праве как о корпоративном, по крайней мере, нет достаточных оснований. Во-первых, потому что указанное действие является всего лишь формой признания церкви, ее легализации, удобной для самого государства в силу того, что на его территории к 313 г. сформировалась определенная система норм права, реализуемая значительной частью его подданных, под которую можно было «приспособить» (имплементировать) церковь, сложившиеся в ней отношения. Но сами эти нормы не выражали ни сути самой церкви, ни тех отношений, которые в ней сложились задолго до 313 г.

Во-вторых, как иначе, как не церковным правом, обозначить те внутрицерковные правила, которыми церковь управлялась до этого? В этой связи можно согласиться с Г.Дж. Берманом, что «сам Новый Завет, особенно в Посланиях апостола Павла и в Деяниях апостолов, свидетельствует, что внутри христианской общины существовали юри-

¹ См., например: *Сорокин В. В.* Право и православие: монография. С. 266, 278–279, 341, 342–343; *Дорская А.А.* Церковное право в системе права российской империи конца XVIII — начала XX вв. С. 4, 11, 13, 16, 20.

² *Гаранова Е. П.* Церковное право и российская правовая система. Кострома: Костромской гос. технологический ун-т, 2007. С. 24–35.

³ Там же. С. 18–19, 20, 54–55.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ *Варьяс М.Ю.* Церковное право как корпоративная правовая система. С. 81.

дически конституированные власти, которые провозглашали и применяли нормы, касающиеся учения церкви, богослужения, морали, дисциплины и структуры церкви»¹.

В-третьих, многие авторы справедливо критикуют отнесение церковного права к корпоративному на том основании, что церковь никак не может быть отнесена к корпорации. Например, Б.Н. Чичерин отмечал, что все формы церковного союза «представляют собой церковь как объективное учреждение, существующее независимо от случайной воли входящих в нее лиц. Человек к ней примыкает, но не он ее создал, и он не властен ее изменить. Церковь понимается здесь как божественное установление, стоящее выше человеческого произвола»². Аналогичные аргументы приводит прот. Анатолий Лобков³.

Помимо указанных в предыдущем абзаце, Г.В. Мальцев дополнительно приводит следующие аргументы против понимания церковного права как «корпоративного права»: каноническая территория Русской православной церкви значительно больше территории Российской Федерации, поэтому говорить о точном совпадении правового поля церкви и государства не приходится. Кроме того, христианскую Церковь нельзя подвести под общее понятие «корпорации» или «общественного объединения», поскольку внутренний строй Церкви антикорпоративен, она отвергает корпоративный дух, воплощенный, например, в современных транснациональных корпорациях, безразличный ко всему, что лежит за пределами корпоративных интересов. Церковь в высшей степени отзывчива на все боли и страдания мира, ее высшая миссия — активно противиться любому обособлению церковной организации в человеческом мире, в общественной системе. Существуют и формально юридические основания, по которым не следует отождествлять Церковь с корпорацией публичного права⁴.

Таким образом, не обнаружив в церковном праве признаков корпоративного права, мы можем констатировать, что одной из важнейших его особенностей является тесная связь с религией (например, опорой на догматы) и церковной нравственностью. Поэтому, как отмечал А.С. Павлов, из богословия оно черпает основные понятия о церкви, ее цели и средства для того, чтобы адекватно регулировать указанную сферу социальных отношений, из нравственного богословия оно заимствует истины христианской морали, в которых раскрывается дух и мотивы церковно-юридических норм⁵.

¹ Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994. С. 195.

² Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Респ., 1999 С. 237.

³ Анатолий Лобков, протоиерей. Указ. соч. С. 33.

⁴ См.: Мальцев Г.В. Нравственные основания права. С. 514–517.

⁵ См.: Павлов А.С. Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002. С. 16–17.

Следующей важнейшей отличительной чертой церковного права является его тесная связь с основами религии — догматами и наличие собственной (внутренней) основы — канонов, на чем подробнее мы остановимся в следующем параграфе.

Относительно более крупных составных частей этой особой системы права в литературе существуют разные позиции. Например, М.Ю. Варьяс считает, что «церковное право как система состоит из подотраслей, институтов и подинститутов. Весь объем церковно-правовых норм можно разделить на две части: 1) внутреннее право; 2) внешнее право Церкви. Эти части мы условно будем называть *подотраслями*, если считать само церковное право отраслью, а точнее, корпоративной правовой системой. Подотрасли, в свою очередь, делятся на более мелкие образования (институты и подинституты).

Безусловно, построение системы церковного права нуждается в корректировке в соответствии со стандартами, выработанными общей теорией права на основе данных, предоставленных отраслевыми юридическими науками. В частности, необходимо (как это принято в большинстве отраслей права) разделить церковное право на общую и особенную части. К общей части логически следует отнести вопросы экклезиологии (правовой статус Церкви), состав и устройство Церкви, регулирование и виды церковной власти, общие основания корпоративной ответственности по церковному праву и проч. К институтам особенной части можно отнести отдельные виды церковного управления и церковной власти, семейное, имущественное, процессуальное, внешнее право Церкви, отдельные виды церковных наказаний»¹.

На отраслевом характере церковного права настаивает А.А. Дорская, которая указывает, что церковное (каноническое) право должно быть рассматриваемо как отрасль права².

Со времен древнеримского права многие из правоведов и канонистов пытаются церковное право разделить на две отрасли: церковное публичное и церковное частное. Такую классификацию права восприняли и некоторые христианские канонисты, не только западные, но и русские. Например, профессор Н.С. Суворов считал, что «в церковном праве нет надобности различать публичное и частное право, потому что, все вообще церковное право носит публичный характер»³.

Эту позицию не разделял проф. А.С. Павлов: «Церковное право есть особенная, самостоятельная ветвь права, которую нельзя отнести ни к частному, ни к публичному. Оно объединяется с ними только в высшем понятии о праве вообще». Он считал, что к государственно-му церковное право нельзя относить потому, что церковь не является

¹ Варьяс М.Ю. Указ. соч. С. 84.

² Дорская А.А. Указ. соч. С. 13.

³ Суворов Н. Учебник церковного права. 5-е изд. М., 1913. С. 6.

продуктом государства, она возникает не по воле государства и не входит в систему государства, и даже «признание государством церковных постановлений дает им силу не в Церкви, в которой они могут иметь силу права и без этого признания; оно дает им силу закона в самом же государстве, в его собственном праве»¹.

Более того, собственно церковное право первые три века христианства развивалось вопреки воле государства, так как это было время гонений на христианство со стороны Римской империи; позже, когда государство вступило в союз с церковью, церковное право не только сохраняло свою самобытность, но и продолжало развиваться и даже повлияло на «государственное и гражданское право и содействовало преобразованию того и другого, так же, как и всей общественной жизни тогдашнего мира»².

Вопрос о том, какое место должно занимать церковное (каноническое) право в общей системе права, давно привлекает внимание исследователей. Православная церковь, а также большинство российских канонистов XIX в., таких как профессор Московского университета Н.К. Соколов, профессор А.С. Павлов, профессор Казанского университета И.С. Бердников, профессор Харьковского университета М. Остроумов и ряд других, считали, что «церковное право, как исходящее от Церкви и имеющее своим содержанием церковные отношения, не может быть отнесено к какой-нибудь определенной ветви в системе права. Оно должно быть выделено в «особую юридическую дисциплину, имеющую своим предметом отдельную правовую сферу человеческой жизни, параллельную другим великим ветвям, не сливающимую, но и не противоположную им, не исключаящую никакой другой»³.

Следует также отметить, что независимая юридическая деятельность церкви ни в период гонений на нее, ни с приобретением статуса официальной церкви не делала из нее независимого государства, не переводила ее отношение к государству в плоскость межгосударственных отношений по нормам международного права, потому что она касалась «человека со стороны религиозной, а не со стороны политической»⁴.

¹ Суворов Н. Учебник церковного права. 5-е изд. М., 1913. С. 39.

² Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. Составлено по общим церковно-юридическим источникам и частным законам, действующим в автокефальных церквях / пер. с серб. Мил. Г. Петровича. СПб.: Типография В.В. Комарова. 1897. С. 13–14.

³ Соколов Н.К. Из лекций по церковному праву. Система канонического права. М.: Катков и Ко, 1875. С. 32. Эту точку зрения разделяли доктор богословия Никодим Милаш, епископ Далматинский и Андрей Шагуна, архиепископ Седмиградский, этой же точки зрения придерживаются и многие представители западной канонической науки.

⁴ Остроумов М. Введение в православное церковное право. Харьков, 1893. Т. 1. С. 39.

Более того, проф. М. Остроумов справедливо отмечал, что даже если бы церковь и государство совпадали между собой географически, «они не совпадали бы друг с другом по своим задачам и природе, а потому могли бы развивать свою деятельность совместно, касаясь людей с разных сторон и в разных отношениях»¹.

Мы согласны с профессором М. Остроумовым также в том, что невозможно отнести церковное (каноническое) право только к частному праву, поскольку церковь является частным делом только для людей, в нее неверующих, и для государства ее не признающего, но она, как и государство, является учреждением публичным; ни к государственному, ни к тому и другому вместе. Вместе с тем в церковном (каноническом) праве есть элементы публичного и частного права, но рассматривать его «как общее государственному и частному праву», т.е. распределить по различным отраслям в системе светского права, нельзя, так как церковное (каноническое) право «не зависит ни от признания его государством, ни от осуществления своих гражданских прав частными лицами»².

Относительно характеристики системы церковного права частично мы солидарны с теми авторами, которые считают, что церковное право является «особой самостоятельной системой права, отличной от права общегражданского и не соотносимой с ним, в том числе в аспекте разделения на публичное и частное, состоящей из собственно канонического права, в максимально возможной степени восходящего к праву естественному, но не тождественного ему, и собственно церковного права, посредством которого обеспечивается оптимизация конкретных жизненных условий, в которых реализуется концептуальная цель канонического права»³.

Вместе с тем мы считаем, что как особая система права церковное право включает в себя институт канонов, которые выполняют здесь роль, подобную той, которую в международном праве и в национальных системах права выполняют принципы права, но не аналогичную ей. Кроме того, поскольку каноны являются боговдохновенными основополагающими правилами, то они вполне относятся к естественному, т.е. божественному праву как его понимали в период античного права (до так называемой эпохи «просвещения»).

Помимо этого у церковного права имеются свои уникальные методы правового регулирования⁴. Одной из их особенностей является то,

¹ Остроумов М. Введение в православное церковное право. Харьков, 1893. Т. 1. С. 40.

² Там же. С. 40, 41.

³ Коновалов А. О церковном праве и церковном суде // Имперское возрождение. 2006. № 1. С. 6.

⁴ Подробнее см.: Варьяс М.Ю. Краткий курс церковного права. С. 44–46.

что «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 их своеобразная *санкция*, состоящая в угрозе нарушителям их гневом Божиим, карой небесной или дисциплинарным наказанием, налагаемым самой церковью и состоящим в отлучении от ее общества»¹.

Наконец, церковное право отличается особым составом субъектов, которые от субъектов в других системах права отличаются не только уникальным правовым статусом, но и тем, что приобретению правосубъектности в церковном праве предшествуют соответствующие религиозные таинства (крещения, миропомазания, хиротонии). Из этого следует не только уникальность правового статуса субъектов указанной системы права, но и то, что ее нормы опираются на церковные догматы.

Отмечая уникальное различие и взаимосвязь тех и других, А.С. Павлов писал, что «учение о таинстве крещения, именно как *таинстве*, 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 церковном праве может быть речь только об условиях действительности акта крещения»². О взаимосвязи религиозных систем права с нормами религии как об одной из их уникальных особенностей пишут и другие авторы³.

В частности, прп. Иустин (Попович) отмечает, что, «стремясь сохранить своих верных чад от еретических заблуждений и соблазнов, Церковь, особенно на Соборах, раскрывала, объясняла и истолковывала отдельные догматы, как например: на Первом Вселенском Соборе — догмат о единосущии Лиц Пресвятой Троицы, догмат о Божестве Сына; на Втором Вселенском Соборе — догмат о Божестве Святого Духа; на Третьем Вселенском Соборе — догмат о воплощении Бога Слова и догмат о Пресвятой Богородице; на Четвертом Вселенском Соборе — догмат о Богочеловечестве Господа Иисуса Христа; на Шестом Вселенском Соборе — догмат о двух волях и действиях в Господе Христе; на Седьмом Вселенском Соборе — догмат о святых иконах;

¹ Павлов А.С. Курс церковного права. С. 35.

² Там же. С. 17.

³ См., например: Давид Р. Основные правовые системы современности. М., 1988. С. 382–391; Марченко М.Н. Правовые системы современного мира. С. 434–436, 443, 450, 457.

на Карфагенском Поместном Соборе — догмат о первородном грехе и благодати; на Лаодикийском Поместном Соборе — догмат о Таинстве Миропомазания и т. д.»¹.

Исходя из вышеизложенного и существа самого церковного права, его правильнее было бы характеризовать как особую систему права, поскольку оно имеет особую иерархию правовых норм, объединенных в тесно взаимосвязанные и взаимодействующие друг с другом отрасли и правовые институты.

Таким образом, церковное (каноническое) право как особая система состоит из отраслей, подотраслей, институтов и подинститутов. Нормы указанной уникальной системы можно разделить на две части: (как это принято в большинстве систем права) — на общую и особенную. К *общей* части церковного права логически следует отнести источники церковного (канонического) права, вопросы экклесиологии (правового статуса церкви), каноны церковного права, общие основания ответственности по церковному (каноническому) праву и проч.

К *особенной* части церковного права следует отнести отрасли, посвященные регулированию вопросов, связанных с составом и устройством церкви, видов церковной власти, процессуальное право церкви, отдельные виды церковных наказаний и т.п. (внутреннее церковное право), а также вопросов взаимодействия с государством, другими церквями, другими конфессиями (внешнее право церкви). Указанные отрасли церковного права, в свою очередь, делятся на более мелкие образования (подотрасли, институты и подинституты).

Как справедливо отмечает А. Коновалов, предмет регулирования церковного (канонического) права составляют отношения внутри церковной организации и отношения последней с внешними социальными институтами, в которых опосредуется религиозная деятельность. Характерной особенностью религиозной деятельности и, как можно утверждать теперь, особенностью опосредующих ее общественных отношений является присутствие в них в той или иной степени мистического элемента; свойство осознания его субъектами (или одним из них) посвященности этих отношений Богу.

Как особая система церковное право имеет свои уникальные методы правового воздействия. Методом именно церковного (канонического) права как особой системы права можно считать сочетание акривии и икономии.

Акривия — это решение вопросов с позиции строгой определенности, не терпящей отступления от основных начал христианского учения; данный метод применяется в тех случаях, когда речь идет об основополагающих догматических началах церковной жизни, о дей-

¹ Собрание творений преподобного Иустина (Поповича). В 4 т. Т. 2. М.: Паломник, 2005. С. 40.

ствии канонов церковного права, о самой сущности и целях церкви и христианства.

Акривию дополняет *икономия*, т.е. снисхождение к человеческим немощам и слабостям в церковно-практических и пастырских вопросах, не носящих догматического характера. Икономия предполагает известное отклонение от канонических правил в указанной выше сфере и частичную замену законности целесообразностью.

Такое понимание метода церковного права вытекает как из сущности регулируемых им отношений, так и из самого духа евангельского благовестия. С одной стороны, наиболее ценные объекты (вероучение) нуждаются в эффективной правовой защите; с другой стороны, сам Христос пришел не судить, но спасти мир. Он проявил милосердие и снисхождение как к отдельному конкретному человеку, так и ко всему роду человеческому и заповедал своим последователям (а значит, и церкви, ее членам независимо от их правового и социального статуса) делать то же по отношению друг к другу.

Однако икономия имеет и свои пределы. Так, не подлежат икономии те нормы, икономическая трактовка которых может коренным образом исказить основы христианского учения.

10.3. Понятие, свойства и место канонов в системе церковного права

Мы уже отмечали, что церковное и светское право имеют в себе много общего (особенно позитивное право), а многие известные специалисты в области права справедливо утверждают, что указанные системы права имеют общие корни¹, похожую структуру, некоторые общие источники закрепления норм и др. В частности, Г.В. Мальцев отмечал, что «в определенном смысле они и сегодня, несмотря на различие их природы, находятся, по существу, в едином правовом пространстве, должны быть совместимы в нем при решении общих социальных проблем, особенно тех, которые лежат в плоскости высокой нравственности»².

Как в любой правовой системе, первичным элементом церковного права является норма. Наивысшую юридическую силу среди норм цер-

¹ См., например: *Мальцев Г.В.* Пять лекций о происхождении и ранних формах права и государства. М., 2000. С. 37–38, 81–83; *Папаян Р.А.* Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002; *Проблемы общей теории права и государства: учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН В.С. Нерсисянца.* М.: Норма, 2002. С. 212–216; *Селюков Ф.Т.* Происхождение действующего права. М., 1997. С. 34, 132–133; *Франк С.Л.* Смысл жизни. Берлин, 1936. С. 114–128; *Черданцев А.Ф.* Теория государства и права. М.: Юрайт, 2002. С. 325; *Чичерин Б.Н.* Философия права. СПб.: Наука, 1998. С. 80.

² *Мальцев Г.В.* Нравственные основания права. М.: СГУ, 2008. С. 515.

ковного права имеют каноны, которые собственно закладывают его основу. В.А. Цыпин подчеркивает, что «нормы права церковного отличаются от норм, установленных государством, тем, что первые имеют более нравственно-принудительный характер: Церковь, которая по преимуществу есть царство свободы, не может употреблять физической силы, как то делает государство; она действует только с помощью духовных средств. Несмотря, однако, на это отличие норм церковных от норм государственных, церковное право со всей справедливостью должно считаться правом в собственном смысле...»¹

Один из аспектов сходства церковного и светского права — роль канонов и принципов права в указанных системах.

Например, в опубликованном в 2013 г. четвертом издании «Общей теории государства и права»², в выступлениях многих участников круглого стола, посвященного обсуждению указанного академического издания, и других публикациях многие специалисты поднимают вопрос о роли принципов в праве, его пределах и о стабильности современного права³.

Подобные проблемы обсуждаются и среди специалистов канонического права. Поскольку среди них до сих пор нет единого подхода не только к вопросу о роли, месте и об изменяемости канонов в церковном праве. Некоторые авторы вообще не находят места канонам в церковном праве, считая, что это «свод книг Священного Писания Ветхого и Нового Завета, признанных Церковью боговдохновенными, записанных пророками и апостолами и служащих первоисточниками, а также нормами веры; свод религиозных и богослужебных правил, объединяющих вероучение, обряды, нравственные основы христианской жизни, формы церковного искусства, возведенных Церковью в закон; особая группа христианских богослужебных песнопений»⁴.

Архимандрит Иустин (Попович) также утверждает, что «святые каноны — это святые догматы веры, применяемые в деятельной жизни христианина, они побуждают членов Церкви к воплощению в повседневной жизни святых догматов — солнцезрачных небесных истин,

¹ Цыпин В. А., *прот.* Церковное право. С. 6.

² Общая теория государства и права. Академический курс. В 3 т. / отв. ред. М.Н. Марченко. 4-е изд., перераб. и доп. Т. 2: Право. М.: Норма; ИНФРА-М, 2013. С. 97, 102, 142–170, 415–506.

³ Подробнее см.: Кроткова Н.В. Теоретико-правовая наука на современном этапе. «Круглый стол»: «Обсуждение книги “Общая теория государства и права. Академический курс. В 3 т. / отв. ред. М.Н. Марченко. 4-е изд., перераб. и доп. М.: Норма; ИНФРА-М, 2013”» // Государство и право. 2014. № 4. С. 18–19, 24–25, 26, 28–29, 30; Сатолина М.Н. Современные тенденции развития теории права // Государство и право. 2014. № 4. 31, 32, 34.

⁴ Смыкалин А.С. Каноническое право (на примере Русской Православной Церкви XI–XXI вв.): учеб. пособие. Екатеринбург, 2013. С. 362–363.

присутствующих в земном мире благодаря Богочеловеческому телу Церкви Христовой»¹.

В других источниках дается такое широкое толкование указанного понятия, которое позволяет судить о том, что каноны имеют только некоторое отношение к праву. Например, в Российском гуманитарном энциклопедическом словаре отмечается, что «канон (греч. κανών — прямая палка для измерений) — устоявшиеся нормы, правила, традиции. Церковные каноны — нормы, регламентирующие жизнь Церкви»².

Широкое толкование, но в ином, богословском смысле, канонам как основе церковного права, предлагает Н.Н. Афанасьев, который при этом не отличает их от догматов (основ религии)³.

Российский гуманитарный энциклопедический словарь также отмечает, что «канон (греч. κανών — прямая палка для измерений) — устоявшиеся нормы, правила, традиции. 1) Каноны в искусстве — правила, определяющие нормы образа, композицию и т. д. 2) Церковные каноны — нормы, регламентирующие жизнь Церкви»⁴.

Например, правило 1 правил святых апостолов гласит: «Епископа да поставляют два или три епископа», а в соответствии с правилом 6 епископ, или пресвитер, или диакон, да не приемлет на себя мирских попечений. А иначе да будет извержен от священного чина. Правило 12 предписывает: «Если кто из клира, или мирянин, отлученный от общения церковного, или недостойный принятия в клир, отошед, в ином городе принят будет без представительной грамоты: да будет отлучен и принявший, и принятый». В соответствии с положениями правила 29, если «епископ, или пресвитер, или диакон, деньгами сие достоинство получит: да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсечется, как Симон волхв Петром»⁵.

Многие современные и дореволюционные канонисты однозначно утверждают, что каноны имеют прямое отношение к церковному праву, но по-разному определяют это понятие. Например, в предисловии к репринтному дореволюционному изданию Правил православной церкви епископа Далматинского Никодима прот. Владислав Цыпин

¹ Иустин Попович, архимандрит. Догматика Православной Церкви. Кн. 3. Београд, 1978. С. 257.

² Российский гуманитарный энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС: филол. фак. СПб. гос. ун-та, 2002.

³ См.: Афанасьев Н.Н. Неизменное и Временное в Церковных Канонах // Живое Предание. М., 1997. С. 92–109.

⁴ Российский гуманитарный энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2. М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС: филол. фак. С.-Петербург. гос. ун-та, 2002.

⁵ Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. М.: Русский Хронограф, 2004. С. 12, 13, 14, 17.

пишет, что «фундамент, основу церковного права составляют каноны, иначе называемые правилами»¹. Сам же епископ Далматинский Никодим в другом издании утверждает, что канонами «называются церковные законы, содержащиеся в основном каноническом сборнике и обязательные для всей Церкви»².

Возможно, термин «законы» у епископа Никодима является результатом неточного перевода или неточного выбора термина, поскольку в указанном сборнике содержатся не законы, а основополагающие церковные правила: правила святых апостолов, правила святых Вселенских соборов, правила поместных соборов и др.

В.А. Цыпин также отмечает, что «каноны — это основные церковные законы, которые составляют фундамент действующего в Церкви права, причем одинаково во всех Поместных Православных Церквях, во все века церковной истории»³. Вместе с тем в другом месте он уже пишет, что Никейский собор «издал 20 канонов, которые касаются разных вопросов церковной дисциплины. *Эти правила* (выделено нами. — А.О.) были после Собора приняты всей Церковью»⁴. Думается, что если соединить словосочетание первой цитаты указанного автора: «составляют фундамент действующего в Церкви права» — и слово «правила» из второй, мы получим в итоге, что каноны — это все-таки основополагающие правила.

Если обобщить определения понятия «канон», данные указанными выше авторами, то на первый взгляд может показаться, что оно является синонимом таких терминов и понятий, как «правило», «церковно-правовая норма», «апостольское законоположение» и т.п. Вместе с тем, если обратить внимание на источник закрепления канонов, то подобный взгляд окажется не совсем правильным. Поскольку каноны — правила, установленные верховной властью Вселенской (апостолами, Вселенскими соборами) или поместной церкви (поместными соборами).

То есть *каноны* — правила, имеющие универсальное содержание и наивысшую юридическую силу среди норм церковного права (поскольку они установлены высшей церковной иерархией, распространяются на всю церковь, на всех ее членов и на всем пространстве дей-

¹ Правила православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского / пер. с сербск., предисл. прот. Владислава Цыпина. В 2 т. Т. 1. Сергиев Посад: Изд. Св.-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996. С. 5.

² Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. Составлено по общим церковно-юридическим источникам и частным законам, действующим в автокефальных церквях / пер. с сербского Мил. Г. Петровича. СПб.: Типография В.В. Комарова, 1897. С. 86.

³ Цыпин В. А., прот. Каноническое право. М., 2009. С. 615.

⁴ Там же. С. 124.

ствия церковного права), которым в светском праве в определенной мере, как уже отмечалось, соответствует понятие «принципы права».

Еще одна проблема, связанная с канонами, — их изменяемость. Хотя каноны, как и принципы в светском праве¹, имеют универсальное содержание (наивысший уровень обобщения), наивысшую юридическую силу и императивный характер воздействия, нельзя также утверждать, что они в церковном праве в полной мере являются аналогом (альтернативой) принципов в светском праве.

Не только потому, что каноны применяются церковной властью повседневно, а к принципам прибегают в тех редких случаях (по аналогии), когда отсутствует специальная норма², но и потому, что «нормы права церковного отличаются от норм, установленных государством, тем, что первые имеют более нравственно-принудительный характер: Церковь, которая по преимуществу есть царство свободы, не может употреблять физической силы, как то делает государство; она действует только с помощью духовных средств. Несмотря, однако, на это отличие норм церковных от норм государственных, церковное право со всей справедливостью должно считаться правом в собственном смысле...»³

Главным образом потому, что каноны в церковном праве имеют боговдохновенный, мистический характер. Поскольку каноны являются боговдохновенными основополагающими правилами, то они вполне относятся к естественному, т.е. божественному праву как его понимали юристы в античный и средневековый период. Общеизвестно, что «в состав канонического свода входят Правила Святых Апостолов, каноны шести Вселенских и десяти Поместных Соборов и правила тринадцати Отцов⁴. Включение в Канонический корпус правил

¹ Подробнее см.: Общая теория государства и права. Академический курс. В 3 т. / отв. ред. М.Н. Марченко. 4-е изд., перераб. и доп. Т. 2: Право. С. 95–98.

² См. например: Ч. 6 ст. 13 АПК; ст. 6 ГК РФ; ч. 3 ст. 11 ГПК РФ; ст. 5 СК РФ. Но аналогия закона не допускается, например, Уголовным кодексом РФ.

³ *Цыпин В. А., прот.* Церковное право. С. 6.

⁴ Законодательство Поместного собора распространяется лишь на поместную церковь, а не на Вселенскую. Поместных соборов в истории церкви были тысячи, но правила лишь 10 из них вошли в Канонический корпус. Их включение в него основано на авторитете признавших их Вселенских соборов (2 прав. Трулл. соб.). То же самое относится и к правилам отцов. Авторитет этих правил покоится не на одной только законодательной власти отцов как епископов, ибо эта власть распространяется лишь на пределы одной епархии, и даже не на святости отцов (в Канонический свод входят правила Тимофея и Филофея Александрийских, которые не были прославлены), а на признании отеческих правил Вселенскими соборами. На рецепции — общецерковном признании — покоится вселенский авторитет канонов Константинопольских соборов 861 и 879 гг. и канонического Послания святого Тарасия, которые уже не рассматривались Вселенскими соборами. Подробнее см.: *Владислав Цыпин, протоиерей*. Каноническое право. М., 2009. С. 172–178.

Вселенских соборов не нуждается в пояснении. Эти соборы — орган вселенского епископата, носителя высшей церковной власти. Вселенские соборы, по учению церкви, непогрешимы. Их непогрешимость вытекает из догмата о непогрешимости церкви.

Споры на тему изменяемости канонов ведутся не первый год. Суть их во многом еще в 1870-х годах выразил Н.К. Соколов, отмечавший, что спорящие стороны «опираются на каноны, причем Книга правил остается чем-то вроде арсенала древностей, из которых берется и назначается к употреблению только то оружие, которое угодно и желательно в данном случае и при известных обстоятельствах»¹.

Особую остроту (с соблюдением особенностей, отмеченных в предыдущем абзаце) этот спор приобрел в ходе работы Предсоборного присутствия. Например, архиепископ Херсонский Димитрий (Ковальницкий) отмечал, что «есть между канонами такие, которые мы ныне можем вслед за св. Григорием Богословом назвать канонами мертвыми, то есть переставшими управлять жизнью Церкви при новых условиях. Церковь Вселенская Православная не есть что-то такое, что застыло в известных, пригодных и даже необходимых в свое время формах, окостенело и дальнейшему развитию, с применением к общим условиям жизни человечества, не подлежит»².

Представляется, что в процитированном абзаце архиепископ Димитрий смешивает действие канона с правоприменением. То, что какая-то норма какой-то период не применяется, вовсе не означает, что она «мертва»: просто не наступили условия для ее применения. Более того, как в церковном, так и в светском праве имеется множество норм, которые принимаются с расчетом на то, что они, если и не будут применяться вообще, то будут крайне редко применяться. В светском праве к числу таких норм относятся, например, нормы Особенной части Уголовного кодекса РФ. Трудно себе представить, например, чтобы норма ст. 105 УК РФ, устанавливающая уголовную ответственность за убийство, была включена в Кодекс в расчете на ее частое применение.

Как уже отмечалось выше, в светском праве также остро дискутируется проблема изменяемости принципов права. Поскольку «принципы права выражают то главное, основное в праве, что должно быть ориентировано, устремлено на его развитие. В сравнении с правовыми нормами, соответствующими той или иной эпохе, определенному историческому периоду, принципы права отличаются

¹ Соколов Н.К. О началах и формах духовного суда ввиду современных потребностей // Православное обозрение. 1870. Май. С. 835–836.

² Цит. по: *Белякова Е.В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004. С. 58. Подробнее о спорах на Предсоборном присутствии см.: Там же. С. 57–60.

большей устойчивостью, остаются неизменными в течение длительного времени»¹.

Некоторые канонисты, например, профессор Н.С. Суворов, смешивают непогрешимость соборов (их догматические определения — оросы) с изменяемостью церковно-правовых норм, в том числе и тех, которые установлены Вселенскими соборами. Думается, что понятия непогрешимости и неизменяемости не следует отождествлять. Канонические постановления, например Вселенских соборов, основанные на божественном праве, неизменны и абсолютны и не могут быть отменены никаким церковным авторитетом. Они отличаются от догматических определений только лишь по содержанию.

При таком подходе к догматам и канонам, видимо, следует согласиться с Н.Н. Афанасьевым, который считает, что, «как бы мы ни определяли право, догматы во всяком случае, не принадлежат к области права. Все, что содержится в Священном Писании, относится к области веры и морали. Христос не оставил никаких канонических определений, которые бы определяли устройство Церкви в ее историческом бытии»². Относительно же изменчивости права, мы согласны с тем, что постановления, проистекающие из *jus humanum*, которые и составляют собственно *jus ecclesiasticum*, могут быть подвергнуты изменениям и даже отменены соответствующими церковными органами.

Некоторые из сторонников изменчивости канонов вопреки Апостольским правилам, постановлениям Вселенских соборов считают, что «каноны в одно время были одними, а в другое время другими, и церковный строй самой первой эпохи христианства, эпохи апостольской не был тождествен со строем церковным конца Вселенских Соборов. Апостольское время не знало ни патриаршества, ни монашества, хотя и в то время были безбрачные представители Церкви.... И если высказывается требование — возвратиться всецело к каноническому строю древней Церкви, то придется еще выяснить, каков был этот строй, и почему заповедь апостола должна быть менее авторитетна, чем обычай, узаконенный Соборами с учетом исторической жизни»³.

Подобная позиция абсолютно не соответствует однозначно зафиксированной решениями Вселенских соборов позиции о неизменности канонов, в соответствии с которой невозможно, чтобы каноны «в одно время были одними, а в другое время другими». Более того, утверждение

¹ Теория государства и права: курс лекций / под ред. Н.И. Матузова и А.В. Малько. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрист, 2002. С. 152; *Бабаев В.К.* Теория современного советского права. Н. Новгород, 1991. С. 24.

² *Афанасьев Н.Н.* Изменное и Временное в Церковных Канонах // Живое Предание. М., 1997. С. 99–100.

³ *Никольский Н.* К вопросу о реформе // Христианское чтение. 1906. № 2. С. 203, 199.

указанного автора о том, что «церковный строй самой первой эпохи христианства, эпохи апостольской не был тождествен со строем церковным конца Вселенских Соборов» свидетельствует либо о непонимании вопроса, либо о подмене понятий. Беда-то в том, что строй действительно был разным, но основа его — каноны оставались неизменными. Если каноны (как и принципы в светском праве) составляют основу указанных правовых систем, то они всегда указывают (устанавливают) пределы правового регулирования, но не осуществляют самого регулирования.

Нечто подобное можно сказать и о принципах светского права. Например, известный из древности один из основополагающих принципов современного гражданского и международного права — *pacta sunt servanda* (лат. — договоры должны соблюдаться). Менялись эпохи, субъекты, правоотношения, но главным оставалось одно — «пакта сунт серванда». Следовательно, этот принцип применялся в разные эпохи и применяется в настоящее время, что нисколько не требует возврата во времена древнего Рима или Средневековья. В связи с этим вместо возврата «неизвестно куда» для юристов любой эпохи главной является проблема наиболее адекватного соотнесения конкретной ситуации, места, времени с содержанием соответствующего канона.

Другими словами, если каноны — базовая часть «соборных постановлений» суть часть предания церковного, и, встречая в них какое-либо несогласие с нашим догматическим представлением о Церкви, мы должны проверять наше представление о Церкви или наше понимание самих канонов, а не делать опрометчивых заключений о неверности или непригодности самих канонов»¹.

Н.Н. Афанасьев, рассуждая о неизменности канонов и изменениях, происходящих в церковном праве, предлагает видеть в канолах сочетание временного и неизменного. Но тогда неясно, как согласовать с утверждением несокрушимости и непоколебимости канонов фактическую (временную) изменяемость канонических правил, причем эта изменяемость не есть в то же время «превращением или отложением» прежних постановлений, установленных Вселенским собором. Последнее походит на явный парадокс².

В таких рассуждениях указанного автора видится, конечно, формальная логика, поскольку, например, Трулльский собор, объявив неизменяемость канонов, в своем знаменитом 12-м правиле, вводящем безбрачие для епископата, писал: «имея убо великое тщание, дабы все устроить к пользе порученных паств, признали мы за благо, да не будет ныне ничего такового. Сие же глаголем не к отложению или превращению апостольского законоположения, но прилагая попечение о спасении

¹ Аксаков Н.П. К вопросу о составе церковного собора // Богословский вестник. 1906. Июнь. С. 212–213.

² См.: Афанасьев Н.Н. Указ. соч. 92–109.

и о преуспевании людей на лучшее, и о том, да не допустим какого-либо нареkania на священное звание»¹. Выше мы уже подробно рассматривали проблему изменяемости канонов на примере безбрачия епископов.

Кстати, апостол Павел, будучи безбрачным, за лучшее для священнослужителей считал безбрачие (I Кор 7, 8), тем не менее, в I Послании к Тимофею говорит, что епископ должен быть *одной жены муж* (I Тим 3, 2). Толкуя это место из Послания апостола Павла, Иоанн Златоуст отмечает, что апостол говорит это не в качестве закона, а только полагая предел неумеренности, потому что у иудеев позволено было вступать во второй брак, и в одно время иметь по две жены². Толкуя это же место Послания, Феодорит (V в.) отмечает, что апостол высказывал такое снисхождение к епископам потому, что проповедь Евангелия была только в зародыше: язычники не имели понятия о девстве, иудеи же не допускали его, так как рождение детей считали благословением; ввиду того, что в то время почти невозможно было найти человека, который хранил бы телесную чистоту³.

Вместе с тем в указанных рассуждениях Н.Н. Афанасьева об изменяемости канонов имеются существенные изъяны, которые выражаются в том, что ни рассматриваемое нами выше правило о безбрачии епископов и другие правила Трулльского собора, ни постановления других соборов никакие каноны не принимали в качестве временных. Более того, в своих дальнейших рассуждениях он допускает смешение понятий: временного с вечным, божественного с человеческим, нормотворчества с нормоприменением.

Более того, Трулльский собор, перечисляя постановления, имеющие обязательную силу, добавляет: «Никому да не будет позволено вышеозначенные правила изменять или отменять и кроме предложенных правил принимать другие» (Прав. 2). Еще более определенно и энергично заявляет 7-й Вселенский собор: «Божественные правила с услаждением приемлем, и всецелое и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвалных апостолов, святых труб Духа, и от шести Вселенских Соборов, и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от святых отец наших. Ибо *все они, от единого и того же Духа быв просвещены, полезное узаконили*». Так как «если пророческий голос повелевает нам вовек хранить сведения Божия (τα μάρτυρία του Θεου) и жить в них, то явно есть, что эти пре-бывают несокрушимы и непоколебимы» (Прав. 1)⁴.

¹ См.: Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. М.: Русский хронограф, 2004. С. 77.

² *Святитель Иоанн Златоуст. Толкование на первое послание к Тимофею. Беседа 10* // https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-timofeju/.

³ См.: Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. С. 461.

⁴ См.: Афанасьев Н.Н. С. 92–109.

Кроме того, как мы уже отмечали, многие отечественные богословы исходят из того, что догматы имеют определенное историческое значение и получали наполнение своего содержания в процессе исторического развития¹.

Таким образом, на наш взгляд, правильное будет говорить не о временном и вечном, а об эволюционирующем и неизменном (можно также согласиться с позицией упоминавшихся нами выше Н. Глубоковского, преосвящ. Макария (Булгакова), преосвящ. Филарета (Гумилевского) об историческом и (метафизическом) внеисторическом) в православной догматике. Тем более что в исторической перспективе события (сохраняя свои свойства неизменными) имеют тенденцию повторяться (в другом месте, в других исторических условиях, с другими людьми), демонстрируя какие-то новые грани, свойства, которые в новых условиях будут более понятными.

Апостол Павел также пишет об эволюции Откровения: *«Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне»* (Евр. 1, 1–2). В Ветхом Завете Бог постепенно открывал через пророков план спасения человечества и истинное ведение о себе. Причем он открывал истину не прямо, а во многих образах, приспосабливаясь к способности восприятия людей. Святитель Василий Великий пишет, что «Домостроитель нашего спасения вводит нас, подобно глазу человека, выросшего во тьме, в великий свет истины после постепенного к нему приучения, потому что щадит нашу немощь... Приучая (нас) сперва видеть тени предметов и в воде смотреть на солнце, чтобы, приступив вдруг к зрению чистого света, мы не ослепли». На этом-то основании и придуман Закон, являющийся тенью будущих благ (Евр. 10, 1), и предображения у пророков — эти гадания истины, для обучения очей сердечных, чтобы удобным для нас сделался переход от них к мудрости в тайне сокровенной»². Явление Бога во плоти проясняет смысл ветхозаветных прообразов. Христос раз и навсегда открыл верующим все необходимое для их спасения.

Такой подход позволяет уйти от «временного» в каноны (поскольку они все принимались как постоянные), объяснить 12-е правило, вводящее безбрачие для епископата («имея убо великое тщание, дабы все устроить к пользе порученных паств, признали мы за благо, да не

¹ См.: Глубоковский Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002; Макарий (Булгаков), преосвящ. Православно-догматическое богословие. Т. 1. 4-е изд. СПб., 1883; Филарет (Гумилевский), преосвящ. Православное догматическое богословие. 3-е изд. Чернигов, 1882.

² Св. Василий Великий. О Святом Духе, гл. 14, цит. по: Архим. Алипий (Белов), архим. Исаия (Кастальский-Бороздин). Догматическое богословие. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998. С. 16–17.

будет ныне ничего такового. Сие же глаголем не к отложению или превращению апостольского законоположения, но прилагая попечение о спасении и о преуспянии людей на лучшее, и о том, да не допустим какого-либо нареkania на священное звание»: то есть, когда ситуация с нравственностью в обществе изменилась к лучшему, святые отцы Трулльского собора «прилагая попечение о спасении и о преуспянии людей на лучшее» приняли решение о безбрачии епископов. Эволюционирующее и неизменное (историческое и вне-историческое) позволяют регулировать отношения не способом нормотворчества (вводя, как предлагает Н.Н. Афанасьев, постоянные и «временные» каноны), а посредством правоприменения (акривии и икономии).

Можно этот же тезис изложить иными словами, которые использовал еще в XV в. святой Марк Эфесский, объясняя некоторую недосказанность в сочинениях древних святых отцов по вопросу о божественных энергиях мудрой икономией церкви: «Не надо удивляться, — говорил он, — что мы не встречаем у древних ясного и четкого различия между сущностью Божией и Его действиями. Если в наше время, после торжественного утверждения истины и всеобщего признания Божественного единоначалия, сторонники светской науки причинили по этому поводу столько затруднений Церкви и обвинили ее в многобожии (имеются в виду Варлаам и его последователи), чего бы не сделали в прежние времена те, которые гордились своей суетной мудростью и искали лишь случая, чтобы уловить учителей Церкви в каких-либо ошибках. Поэтому богословы более настаивали на простоте Божества, нежели на имеющихся в Нем различиях. Не следовало принуждать к признанию различия божественных энергий тех, кто с трудом допускал различие Ипостасей (Лиц Святой Троицы). С мудрой осторожностью Божественные догматы были раскрыты сообразно временам»¹.

Еще две проблемы, имеющие отношение к канонам и их месту в церковном праве, требуют своего освещения. Это взаимоотношение канонов с другими нормами церковного права и место в нем канонов. А также взаимодействие с догматами.

10.4. Взаимодействие канонов с другими нормами церковного права

Взаимодействие канонов с другими нормами церковного права можно проследить на примере канона I Апостольского правила о хиротонии епископов с нормами, составляющими чин хиротонии

¹ Цит. по: *Архим. Алипий (Белов), архим. Исаия (Кастальский-Бороздин)*. Догматическое богословие. С. 40–41.

епископа. В указанном каноне установлено, что «епископа да поставляют два или три епископа». Позднее этот канон получал словесное оформление в несколько иных словесных формулах (оросах). Например, в правиле 4-м I Вселенского собора оно сформулировано так: «Епископа поставляти наиболее прилично всем тоя области епископам. Аще же сие неудобно, или по надлежащей нужде, или по дальности пути: по крайней мере три во едино место да соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамот: и тогда совершати рукоположение. Утверждати же таковыя действия в каждой области подобает ея митрополиту»¹. В 13-м правиле Карфагенского поместного собора оно установлено: «Многие епископы, собравшись, да поставляют епископа. А по нужде три епископа, в каком бы месте ни были они, по повелению первенствующего, да поставят епископа. И аще кто поступит в чем либо вопреки своему согласию или подписанию: сам себя лишит чести»². В конечном итоге, какими бы ни были словесные формулы, существо канона первого правила святых апостолов остается неизменным: «епископа да поставляют два или три епископа».

Как генеральная (универсальная) норма канона, она должна быть выполнена неукоснительно. Но канон, как видно из приведенного примера, не указывает, когда, как, где, кем еще кроме двух или трех епископов и в какой последовательности должно происходить рукоположение епископа. Ответ на эти вопросы дают «рядовые» нормы церковного права.

Как отмечает Нижегородский и Арзамасский архиеп. Вениамин, при избрании архиерея особенно принимается во внимание то, чтобы на сию священноначальническую степень никто не восходил сам собою без соборного или синодального избрания; тогда как прочих низших степеней, начиная от чтеца до священника, может искать всякий, кто пожелает³.

Данное правило, как считается, сложилось с избрания апостолом Матфея. Хотя апостольский приговор начался от апостолов, когда произведен Матфей в чин двенадцатого апостола на место отпавшего Иуды; но избрание ведет свое начало от самого Спасителя, когда он избрал Андрея, Петра, Иоанна, Иакова, Филиппа, Нафанаила, Матфея и прочих лик учеников, то сказал им: *не вы Меня избрали, но Я избрал вас, да идете и плод принесете, и плод ваш пребудет* (Ин. 15:16).

¹ Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 32–33.

² Там же. С. 190.

³ Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1. Репринтное издан. М., 1992. С. 35–36.

Поэтому от него и чрез священнослужителей его должны быть избираемы и рукополагаемы поставляемые во епископов. Поэтому в первом апостольском (и в 4-м правиле Первого Вселенского собора): «епископа да поставляют два или три епископа».

Вальсамон в толковании на это правило пишет: «*поставляться* — значит быть избираемому и по голосам назначаемому епископом. Ибо избрание происходило некогда при собрании всего народа; но это не угодно было божественным отцам, и они, вместо прежде бывшего обыкновения, установили избирать епископов всем областным епископам, находящимся в той области»¹.

Симеон Солунский (гл. 189) так описывает избрание: «Когда все архиереи, или по нужде — три, соберутся для собрания, тогда первенствующий архиерей повелевает им сесть на священном месте и приступить к избранию, но сам с ними не присутствует в это время, образуя тем Богочеловека Иисуса: ибо хотя он телесно и не присутствует, однако, преподав свою власть, он действует чрез своих избранных; и не в сем только действии он занимает место Христово, но и в том, что он заключает и как бы запечатлевает божественное избрание. А чтобы не подумали, что избрание производится без его содействия, так как он не присутствует и не избирает вместе с другими архиереями, для сего он посылает к ним своего местоблюстителя, избранного из высших лиц клира, приличествующего собранию архиереев, который бывает особенно назначен для сего и есть хартофилак. Посему он и занимает среднее место между архиереями, не как хартофилак, и не потому, чтобы он имел кафедру среди епископов, но как местоблюститель великого архиерея. Присутствуя с архиереями, он предлагает вопросы епископам по чину, но сам не избирает вместе с ними»².

В практике Русской православной церкви наречение во епископа совершается в храме отдельно от хиротонии по чину, сложившемуся не позднее XVII в. Наречение во епископа состоит в том, что за один или несколько дней до самого рукоположения в присутствии патриарха и членов Синода (или в присутствии экзарха области и епископов) после обычного начала поется тропарь и кондак в честь Святого Духа, краткая ектенья и отпуст дня Пятидесятницы (обычное начало, ектенью и отпуст произносит, возложив на себя епитрахиль, патриарх или первенствующий архиерей). Управляющий делами Московской патриархии (или экзархии) читает нарекаемому во епископа указ о его избрании. Архиереи, облаченные в мантии, рассаживаются среди хра-

¹ Цит. по: Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1. С. 37.

² Там же. С. 37.

ма по старшинству. Избранный на архиерейское служение подводится двумя архимандритами к престолу, целует престол, кланяется патриарху (или первенствующему архиерею, если патриарх не участвует в хиротонии) и вместе с ними выходит через боковые двери алтаря. Все трое получают благословение от патриарха, а затем от каждого из присутствующих архиереев.

Следует объявление: «Честный архимандрит (имя), Святейший Патриарх Московский и всея Руси (имя) и Священный Синод Русской Православной Церкви благословляют твою святыню быть епископом богоспасаемого града (название)». Упоминание города здесь имеет глубокий экклесиологический смысл: епископское служение всегда связано с конкретным городом и областью, подобно тому, как служение диакона и священника связано с конкретным храмом. Ставленник отвечает: «Благословение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси (имя) и Священного Синода Русской Православной Церкви быть мне епископом богоспасаемого града (название) со благодарением приемлю и нимало вопреки глаголю».

Следует краткий молебен, в котором по традиции не участвуют ни хор, ни пресвитеры, ни диаконы: ектении и возгласы произносит патриарх, поют сослужащие ему епископы. Это указывает на «семейный» характер торжества: избранный на епископское служение входит в семью архипастырей — преемников и продолжателей дела апостолов.

Патриарх возглашает «Благословен Бог наш», архиереи поют «Трисвятое по Отче наш». После возгласа патриарха поются тропарь и кондак Пятидесятницы: «Благословен еси, Христе Боже наш, Иже премудры ловцы явлей, ниспослав им Духа Святого и теми уловлей вселенную! Человеколюбче, слава Тебе»; «Егда снизшед языки слия, разделяше языки Вышний, егда же огненные языки раздаше, в соединение вся призва, и согласно славим Всесвятого Духа». Этим подчеркивается, что избрание на архиерейское служение происходит при содействии Святого Духа.

Святитель Симеон Солунский (в гл. 191) так изъясняет это действо: «первенствующий из епископов, возложив на себя епитрахиль, изображающий высшую благодать, и поклонившись трижды на восток в Троице сущему Богу, благословляет Его. Ибо в величайших и божественных делах должно, как и научились мы, всегда начинать с Бога, Его прежде всего должно благословлять, к Нему обращаться с молитвою о ниспослании на себя благодати Духа; и потом уже предаваться божественному делу. Для сего же все возносят молитву к Божественному Духу, призывая Его приити и вселиться в них. Затем поют трисвятую, ангельскую песнь, и молитву Господню: *Отче наш* и некоторые другие песни, приличные таинству, в особенности: *Благословен еси, Христе, Боже наш*, — в воспоминание апостолов, которых избрал Сам Христос, и чрез которых, — в Духе Святом, уловил вселенную,

и проч. — Первенствующий архиерей поминает в молитве царя, как защитника церкви, и братство архиереев, как равностепенных ему по благодати Божией, и, помолившись друг о друге, они садятся для избрания»¹.

После исполнения архиереями тропаря и кондака патриарх произносит ектению, в которой содержится отдельное прошение «о всечестнем архимандрите (имя), новоизбранном во епископа». Затем совершается отпуст, и все архиереи садятся на приготовленные для них кафедры. Кандидат читает слово при наречении, в котором излагает свое видение архиерейского служения. Слово при наречении представляет собой своего рода программу будущего архиерея; вместе с тем в него традиционно включается благодарность тем людям, кому кандидат обязан своим духовным становлением.

По окончании произнесения ставленником слова архиереи встают, и протоиерей возглашает многолетие патриарху и всем присутствующим архиереям. Затем они садятся, и возглашается многолетие избранному на епископское служение. По окончании многолетия патриарх окропляет ставленника святой водой, и ставленник получает благословение от всех присутствующих архиереев.

Чин архиерейской присяги совершается обычно перед началом литургии, на которой избранный на епископское служение будет рукоположен. Этот чин имеет весьма древнее происхождение. О нем в VII в. упоминает святитель Софроний Иерусалимский: есть в святых церквах по всей вселенной древнее апостольское предание, по которому те, кои возводятся на степень священноначалия, обязываются старейшим священноначальником откровенно изложить, как они мудрствуют и как содержат веру. Это предание ведет свое начало от премудрого апостола Павла, который предостерегает, чтобы кто-либо из таковых не тщетно бежал на ристалище (1 Кор 9: 24).

В основных чертах чин присяги, употребляемый ныне в Русской церкви, воспроизводит аналогичный чин XVII в., переведенный с греческого и адаптированный к местной практике. В начале чина присяги архиереи, участвующие в хиротонии, выходят из алтаря в полном литургическом облачении на середину храма и рассаживаются по старшинству. Священники по старшинству становятся по обе стороны. Затем протопресвитер (старший священник) и протоиерей (старший диакон) берут благословение у архиереев, заходят в алтарь и ведут оттуда ставленника, облаченного в священнические литургические одежды. Его ставят на орлец, развернутый в сто-

¹ Цит. по: Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1. С. 38–39.

рону запада, у нижнего края¹. Протодиакон возглашает: «Приводится боголюбезнейший, избранный и утвержденный архимандрит (имя) хиротонисаться во епископа богоспасаемого града (название)». Патриарх (или первенствующий архиерей) спрашивает: «Чесо ради пришел еси и от Нашея Мерности чесого просиши?» Поставляемый отвечает: «Хиротонию архиерейския благодати, Преосвященнейший». Патриарх спрашивает: «И како веруеши?» Ставленник читает Символ веры. По прочтении первенствующий архиерей, благословляя его крестовидно, произносит: «Благодать Бога Отца и Господа нашего Иисуса Христа и Святаго Духа да будет с тобою».

Протодиакон вновь возглашает «Приводится боголюбезнейший...», и избранный поставляется на середину орлеца. Патриарх спрашивает: «Яви нам еще, како исповедуеши о свойствах триех Ипостасей непостижимаго Божества и яже о вочеловечении Ипостаснаго Сына и Слова Божия». Ставленник читает изложение догмата веры о Ипостасях Триединого Бога. По окончании чтения патриарх, благословляя рукополагаемого, говорит: «Благодать Святого Духа да будет с тобой, просвещающая, укрепляющая и вразумляющая тя во вся дни жизни твоея».

Протодиакон в третий раз возглашает: «Приводится боголюбезнейший...», и избранный становится на верхний край орлеца. Патриарх спрашивает его: «Яви нам и еще, како содержиши каноны святых апостол и святых отец и предания и установления церковная».

Ставленник дает клятву неукоснительно соблюдать каноны святых апостолов, Вселенских и поместных соборов и правила святых отцов, хранить церковные предания и уставы, соблюдать церковный мир, повиноваться патриарху и другим епископам, в страхе Божиим управлять своей паствой. Ставленник во всеуслышание объявляет, что он восходит на архиерейское служение не благодаря серебру или золоту, а по избранию патриарха и Синода. Он обещает ничего не делать по принуждению от сильных мира сего или от толпы, даже если ему будут угрожать смертью, не литургисать в чужой епархии, не рукополагать клириков для чужой епархии и не принимать клириков чужой епархии

¹ В числе многих украшений как при посвящении, так и при всяком священнослужении, архиерей имеет орлецы, на которых изображаются град и птица — орел. Град изображается в знак его епископства во граде, а орел — в знак чистого и правого богословского учения, по подражанию тому орлу, который изображается при Иоанне Богослове. Симеон Солунский (в гл. 200) в изъяснение сего говорит: «Избранный же стоит на написанном граде, который являет его епископство; на верху сего града изображено подобие орла, в знамение чистого, правого и высокого богословия, что самое изображают и на иконах сына громового, богослова, ученика, девственника и наперсника Христова. Для выражения этой же мысли орел имеет сияние, как бы являя свет богословских знаний и благодатное дарование». См.: Цит. по: *Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский*. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1. С. 39.

в свою без отпускной грамоты. Ставленник также обещает «посещать и назирать» врученную ему паству «и смотрити с прилежанием, учить и запрещати, дабы расколы, суеверия и ереси не умножились и дабы противнии христианскому благочестию и благонравию обычаи не повреждали христианского жития». С противниками церкви ставленник обещает поступать кротко, а к властям своей страны относиться лояльно («быти верен властям богохранимыя страны нашей»).

По окончании присяги патриарх благословляет ставленника и произносит: «Благодать Святаго Духа чрез Нашу Мерность производит тя, боголюбезнейшаго архимандрита (имя), избраннаго епископа богоспасаемого града (название города)». Ставленник кланяется архиереям трижды и подходит под благословение к каждому из них¹. Затем он подписывает текст произнесенной присяги и вручает его патриарху. Принимая присягу, патриарх произносит: «Благодать Пресвятаго Духа да будет с тобою». Посвящаемого уводят в алтарь и ставят на приготовленный орлец. С этого момента он считается «избранным епископом», хотя еще не получил рукоположение.

Сам чин рукоположения во епископа совершается на Божественной литургии после малого входа и пения Трисвятого. Этот момент литургии выбран для хиротонии потому, что после пения Трисвятого архиереи поднимаются на горнее место, где новопоставленный епископ занимает место среди них². Кроме того, епископ имеет право не

¹ Причины этого поклонения и целования объясняет Симеон Солунский (в гл. 201): «избранный восходит на средину и покланяется сидящему архиепископу, как бы Самому Богу, и в знамение своего рабства целует его десницу, как служительницу божественного действия, имеющую рукополагать его. Отходя к избравшим его епископам, он целует и их руки, — в знак того, что он вступает в их чин и в залог любви и мира с ними во Христе. Итак, избранный уже возмел залог церкви и с настоящего времени есть ее обручник, принявший, вместо перстня, печать церковного благословения». До времени посвящения избранный стоит в диаконике или в приделе, на южной стороне алтаря, и на малый вход не исходит. «Одеанный и украшенный набедерником; на малый вход он не выходит вместе с другими, как лицо, имеющее увестись Христу; и потому вводится в алтарь с особоною честию и с провождением от других: это и есть вход его». См.: Цит. по: *Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1. С. 40.*

² Причину этого епископского посвящения, совершаемого после трисвятой песни, объясняет Симеон Солунский (в той же главе) так: «итак, вот когда, — после входа, — совершается сей брак духовный, именуемый хиротониею. Потому что так было и в начале: первый (малый) вход знаменует воплотившегося и пострадавшего за нас Владыку, воскресшего и вознесшегося на небо. Посем Дух Святой, нисшедший с неба, хиротонисал первых преемников власти Спасительной и показал их сопредстольными Христу. Посему, когда архиерей входит с прочими священнослужителями в алтарь, как бы на небеса: тогда прежде нежели взойдут все на сопредстолье, как на престол пренебесный, приводится рукополагаемый, совершается над ним таинство, и таким образом он становится сопредстольным епископам».

только освящать Дары, но и совершать рукоположения во священника и во диакона, которые происходят соответственно после великого входа и после евхаристического канона.

Во время пения Трисвятого два старших пресвитера выводят ставленника из алтаря и ставят перед амвоном. Затем они подводят ставленника к царским вратам, где его принимает патриарх (первенствующий архиерей)¹. Троекратного обхождения престола на архиерейской хиротонии не бывает. Вместо этого рукополагаемый, сняв митру и фелонь, становится на оба колена по центру престола, склонив голову к престолу. Патриарх благословляет его голову трижды, после чего на его голову полагается раскрытое Евангелие текстом вниз. Поверх Евангелия все присутствующие архиереи возлагают руки. Патриарх произносит слова: «Избранием и искусом боголюбезнейших архиереев и всего освященного собора, Божественная благодать, всегда немощная врачующи и оскудевающая восполняющи, пророчествуеття, благоговейнейшаго архимандрита (имя) во епископа богоспасаемаго града (название)»².

То же самое он объясняет в ответе митрополиту пентапольскому на вопрос 39, и сверх того присоединяет удовлетворительные ответы на вопросы: для чего священник хиротонисуется после херувимской песни, а диакон по достойном? Для чего в этих трех хиротониях посвящаются только по одному (на литургии) кроме чтецов, певцов и иподиаконов, которые бывают приводимы к посвящению во многом числе? И для чего они посвящаются на литургиях? Вот слова его: «мы знаем и приняли, что чтецы и иподиаконы могут быть посвящаемы многие вдруг и вместе, которые и рукополагаются вне алтаря: но один только диакон, и один пресвитер, и один епископ бывают хиротонисуемы в одну литургию, — и при том у святого престола. Без литургии не должно рукополагать никого; так мы приняли от отцев. Божественный Дионисий, преемник апостольский, повелевает совершаться всем именно чрез священнодействие и причащение Св. Христовых Таин; дабы посвящаемые имели случай и припадать к жертвеннику, и быть освященными и руковождением и печатью, и призыванием благодати, и святыми молитвами, и возгласами, и целованием мира и любви и прочими священнодействиями таинства Евхаристии, — как и предано нам. Всяк, рукоположенный иначе, рукоположен не по преданию: и я не знаю, будет ли он совершен по чину. См.: Цит. по: *Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский*. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1. С. 41–42.

¹ «Ибо хотя он и совершенный обручник епископства, хотя и принял печать обручения и целование епископов: но еще не жених епископства, не принял еще дщери царевы, которую обручит себе; не соединен еще с нею союзом таинства, не сделавшись еще ею мужем, не вверился ей, не один еще дух с нею. Посему прежде увещания он и называется еще пресвитером до тех пор, пока в посвящении примет звание мужа церкви и епископа». См.: Цит. по: *Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский*. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1. С. 40.

² Обряд возлагать Евангелие на главу посвящаемого архиерея начался от апостолов и передан церкви св. Климентом (в Постановлении апостольском), как не подлежащий никакому сомнению. Наконец, этот обряд принят в употребление все-

Далее патриарх читает молитву, в которой просит Бога укрепить избранного на епископское служение нашествием, силой и благодатью Святого Духа, подобно тому как Бог укреплял пророков и апостолов, помазывал царей на царство и освящал архиереев. Во время чтения патриархом молитвы один из архиереев произносит ектению, содержащую прошение о «ныне пророчествуемом епископе». Находящиеся в алтаре поют троекратное «Господи, помилуй». Патриарх читает вторую молитву посвящения:

«Господи Боже наш, понеже невозможно человеческому естеству Божественнаго понести существа, Твоим строением подобострастны нам учителя поставивый, Твой содержащая престол, во еже возносить Тебе жертву и приношение о всех людех Твоих, Ты Господи и сего явленного строителя архиерейския благодати сотвори быти подражателя Тебе, истиннаго Пастыря, положившаго душу Свою за овцы Своя, путевождя слепым, свет сущих во тьме, наказателя немудрых, учителя младенцев, светильника в мире, да совершив души, вверенныя ему в настоящей жизни, предстанет Престолу Твоему непостыдно и великую мзду приемет, юже уготовал еси пострадавшим за проповедь Евангелия Твоего.

Господи Боже наш, поскольку человеческое естество не может вместить сущность Божию, Ты Своим Промыслом поставил для нас подобных нам учителей, которые блюдут Твой престол, чтобы приносить Тебе жертву и приношение обо всех людях Твоих. Ты, Господи, и сего, ставшего устроителем архиерейской благодати, сделай подражателем Тебе, истинному Пастырю, положившему душу Свою за овец Своих, путеводителем слепых, светом для тех, кто во тьме, наставником неразумных, учителем младенцев, светильником в мире, дабы, доведя до совершенства вверенные ему в настоящей жизни души, он без стыда предстал перед Твоим Престолом и получил великую награду, которую Ты приготовил для пострадавших за проповедь Твоего Евангелия».

По окончании чтения молитв на новопоставленного архиерея возлагают саккос, омофор, крест, панагию и митру. На каждый из этих предметов новопоставленный получает благословение у всех присутствующих архиереев, и на каждый возглашается «Аксиос»¹.

ми вообще (то есть всю церковию). Св. Дионисий говорит: «священноначальник, приводимый к священноначальническому посвящению, преклонив оба колена пред престолом, имеет на главе своей Богопреданные словеса и священноначальническую руку. И таким образом совершается от священноначальника, его посвящающего, святейшими призываниями Духа Божия». См.: Цит. по: *Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский*. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1. С. 43.

¹ «Омофор епископа, сотканый из волны, а не из льна, означает кожу той заблудшей овцы, которую Господь, обретши, взял на рамена Свои. Ибо епископ, нося образ Христа, исполняет Его дело, а самую одежду показывает, что он есть подражатель того благого и великого Пастыря, Который понес немощи Своего стада».

После завершения рукоположения все архиереи преподают своему новопоставленному собрату целование мира и следуют на горнее место, где внимают чтению Апостола¹.

По практике Русской церкви совершение литургии продолжают все присутствующие архиереи. Новопоставленный архиерей совершает благословение дикирием и трикирием после чтения Евангелия. Когда происходит в алтаре причащение священнослужителей, патриарх преподает им Тело Христово, а новопоставленный епископ — Святую Кровь.

По окончании литургии новопоставленный епископ получает от всех участников хиротонии благословение на ношение архиерейской мантии. Архиереи — уже в мантиях — вновь выходят на середину храма. Новопоставленный архиерей выходит после всех и становится лицом к рукоположившим его собратьям. Патриарх (первенствующий архиерей) по традиции произносит слово назидания, в котором говорит о смысле епископского служения. После этого он вручает новопоставленному архиерею жезл как символ епископской власти. Приняв в левую руку жезл, архиерей благословляет народ.

Из приведенного примера видно, что каноны как универсальные правила отличаются от других норм церковного права своим универсальным содержанием. То есть они распространяют свое действие на

Св. Герман пишет: «Омофор, которым облагается епископ, образует кожу овцы, которую взыскал заблудшую Господь и, обретши, подъял на рамена Свои и с заблудшими сопричислил. Омофор имеет и кресты, — в ознаменование того, что как Христос на раме нес крест Свой, так и все, хотящие подражать жизни Христа Спасителя, носят на раменах крест свой, то есть претерпевают злострадание: ибо крест есть знамение злострадания». Симеон Солунский говорит: «потом украшает его (посвященного), как пастыря Христовых овец, возведенного в сан по благодати Христа, омофором, который являет вочеловечение Спасителя. Ибо, благословляя рукоположенного, целующего в это время омофор и руку его, он (иерарх посвящающий) облагает омофор окрест выи новопосвященного, возглашая: аксиос». См.: Цит. по: *Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский*. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1. С. 44.

¹ Из апостольских преданий, как свидетельствует Климент (Постановл. апостольск., книга 8, гл. 5), произошел обычай тогда же всем архиереям целовать хиротонисуемого архиерея; там именно сказано: «И тогда же все прочие епископы целуют его братским целованием о Господе, да воспрестоится с ними на принадлежащем ему месте».

Входят в сопрестолie — то есть на те седилища, которые поставлены в полукружии около восточной стороны престола для епископов и священников, в той же чести участвующих и как бы сопрестольных. Среднее из оных седилище, то есть горнее место или горний престол, занимает посвящающий архиерей, а посвященный берет для себя другое седилище в стороне, по своему чину. Но в своей епархии или области всякий епископ восходит на самое горнее или среднее место. И это место становится такою собственностью его, что с того времени, с которого он начинает управлять своею епархиею, говорится, что он вступил на свой епископский престол, и доколе управляет тою же епархиею, говорится, что он сидит на своем епископском престоле. См.: Цит. по: *Вениамин, архиепископ Нижегородский и Арзамасский*. Новая Скрижаль или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1. С. 45.

всех участников соответствующего правоотношения, на все виды правоотношений, подпадающих под предписание соответствующих канонов и на всю Вселенскую церковь. Поэтому они получили закрепление в таких же универсальных источниках церковного права (апостольских правилах, постановлениях Вселенских соборов). Имеют наивысшую юридическую силу. Поэтому в случае противоречия им любой другой нормы будет действовать предписание канона. Обладают обязательной юридической силой и не допускают никаких отступлений.

В отличие от них остальные нормы могут иметь определенные отличия, отражающие особенности поместных церквей, исторические традиции и т.д.¹ Кроме того, в рамках соответствующего канона может действовать множество других норм; они могут иметь в рамках действия этого канона различный характер воздействия на соответствующие правоотношения. Из приведенного примера хиротонии во епископа видно, что некоторые нормы регулируют стадии хиротонии, их последовательность и сроки (например, избрание (наречение) во епископа; хиротония; окончательное посвящение). Другие же нормы посвящены установлению соответствующих прав на совершение требуемых действий в рамках каждой стадии (например, на стадии хиротонии по трисвятом пении рукополагаемый приводится протопресвитером и протодиакном пред царские двери).

И те, и другие виды норм, в отличие от канона, имеют конкретный характер, что, собственно и позволяет им регулировать. Вместе с тем своей конкретикой и установлением условий совершения участниками хиротонии конкретных действий в конкретном месте и в конкретное время они наполняют канон соответствующим содержанием и делают его предписания незыблемыми.

Как мы отмечали выше, это выражается в том, что нормы требуют при совершении чина хиротонии, чтобы он осуществлялся в храме, в алтаре, в собрании молящегося народа во время литургии. Молящиеся призваны свидетельствовать о рукополагаемом при самом его поставлении пением слова «аксиос» хором от лица народа. Как видим, эти нормы указывают на место совершения хиротонии (храм, алтарь), время совершения (литургия), определенную часть участников, необходимых на этой части совершения хиротонии (поставляемый, два или три поставляющих архиерея, протоиереи, протодиакон, молящиеся), и их действия (избрание, рукоположение, пение слова «аксиос» хором от лица народа и др.).

Как отмечает прот. Владислав Цыпин, роль других норм, конкретная реализация которых делает хиротонию действительной, заключается в том, что они устанавливают конкретный ряд требований, направленных на то, чтобы она совершалась в определенном порядке: от

¹ Например, как уже отмечалось, в основных чертах чин присяги, употребляемый ныне в Русской Церкви, воспроизводит аналогичный чин XVII века, переведенный с греческого и адаптированный к местной практике.

низших степеней к высшим, чтобы никто не поставлялся на высшую степень, минуя низшую. Срок пребывания на каждой из иерархических степеней не определен в канонах. Вместе с тем в них предусмотрено следующее: кандидат на более высокую степень должен успеть обнаружить способность к занятию ее достойным исполнением своего служения на низшей степени (Сард. 10; Двукр. 17)¹.

Он также отмечает, что Вальсамон в толковании на 17-е правило Двукратного собора отмечал: «...Рукоположение на каждую степень по необходимости (то есть по нужде) должно совершаться через 7 дней». Практике, однако, известны случаи, когда срок прохождения служения на низшей степени перед рукоположением на высшую был меньше (как правило, при посвящении диакона в пресвитеры).

Хиротония действительна, как видно из приведенного выше чина, если она связана с назначением на определенное место, в определенный город (епархию). В православной церкви не допускается так называемое абсолютное рукоположение, дающее сан без определенного места служения.

Здесь уместно сказать о еще одном важном свойстве канонов, которые характеризуют не столько их взаимодействие с другими нормами, сколько взаимодействие самих канонов. Поскольку благодаря универсальному содержанию канонов они взаимосвязаны и взаимозависимы. Это означает, что, выполняя требование одного канона, нельзя игнорировать выполнение других. И наоборот, нарушение требований одного канона неминуемо влечет нарушение других. Указанное свойство канонов позволяет обеспечивать правопорядок во всей Вселенской церкви, а самим канонам — служить критерием законности.

Продemonстрируем это на примере взаимодействия уже известного нам 1-го апостольского правила, 29-го, 30-го, 68-го апостольских правил, 4-го правила II Вселенского собора, 6-го правила Халкидонского собора и др.

6-е правило Халкидонского собора гласит: «Решительно никого, ни во пресвитера, ни во диакона, ниже в какую степень церковного чина, не рукополагать иначе, как с назначением рукополагаемого именно к церкви градской, или сельской, или к мученическому храму, или к монастырю. О рукополагаемых же без точного назначения Святейший Собор определил: поставление их почитать недействительным, и нигде не допускать их до служения, к посрамлению поставившего их»².

Непременным условием действительности рукоположения во епископа является то, что оно не должно совершаться на место архиерея, законно занимающего кафедру. Потому, что 4-е правило II Вселен-

¹ См.: *Владислав Цыпин, протоиерей*. Каноническое право. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С. 280.

² Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 55.

ского собора отвергло действительность хиротонии некого Максима Киника на Константинопольскую кафедру, занятую св. Григорием Богословом. Указанное правило гласит: «О Максиме Кинике, и о произведенном им безчинии в Константинополе: ниже Максим был, или есть епископ, ниже поставленные им на какую бы то ни было степень клира: и соделанное для него, и соделанное им, все ничтожно»¹.

Зонара так писал об обстоятельствах, подвигших отцов собора установить его: «Этот Максим был египтянин, философ, циник. Циниками эти философы назывались за их наглость, дерзость и бесстыдство. Пришедши к великому Отцу Григорию Богослову и быв оглашен, он был крещен. Потом был причислен и к клиру, и совершенно приближен к сему Святому Отцу, так что и пищу имел с ним вместе. Но возжелав архиерейского престола в Константинополе, он посылал деньги в Александрию и оттуда призывает епископов, которые должны были рукоположить его в архиерея Константинопольского при содействии одного из самых близких к Богослову. Когда они были уже в церкви, однако же прежде совершения посвящения, верные об этом узнали и их прогнали. Но и по изгнании они не успокоились, а удалившись в дом одного музыканта, там рукоположили Максима, хотя он не извлек никакой выгоды из этого злодеяния, ибо не мог ничего и совершить. И так настоящим правилом он отлучен от Церкви собравшимися на II Собор Святыми Отцами, которые определили, что он не был и не есть епископ, потому что был рукоположен незаконно, и что рукоположенные им не суть клирики. А напоследок, когда открылось, что он держится Аполлинариевых мнений, он был предан анафеме»².

Среди преступлений Максима Киника Зонара упоминает и симонию. Присутствие греха симонии при поставлении на священную степень, согласно канонам, является таким обстоятельством, которое упраздняет действие благодати, делает рукоположение недействительным.

29-е апостольское правило гласит: «Аще кто, епископ, или пресвитер, или диакон, деньгами сие достоинство получит, да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсечется»³. О симонии идет речь и в канонических посланиях константинопольских патриархов свв. Геннадия и Тарасия.

Согласно 30-му апостольскому правилу, епископы, которые получили свой сан через мирских начальников, подвергаются извержению и отлучению: «Аще который епископ, мирских начальников употре-

¹ Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 41.

² Цыпин В.А. Церковное право. С. 100.

³ Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 16.

бив, чрез них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним»¹.

Вальсамон в толковании на 29-е и 30-е апостольские правила пояснял: «Но может быть кто спросит, поелику 30 правило упоминает об одном епископе, а равно и 29 не упоминает об иподиаконах и чтецах, то как поступить, если кто сделается по ходатайству светского начальника пресвитером, или диаконом, или иподиаконом, или чтецом? Решение: и они должны подлежать извержению и отлучению на основании последних слов настоящего 30 правила, где говорится, что не одни главные виновники зла извергаются и отлучаются, но и сообщники их». Аргументация не совсем убедительная, но вывод, бесспорно, верный. Нет разумных оснований не распространять действие этого правила, направленного против симонии, и на церковнослужителей.

Таким образом, сочетание и взаимосвязь положений указанных канонов позволяет осуществить действительную хиротонию (1-е правило), не оставив поставленного епископа без места службы (6-е правило), не лишив места службы другого епископа (4-е правило), путем предотвращения преступления (29-е правило) и исключения хиротонии, совершенной лицами, не имеющими никаких прав на ее совершение (30-е правило).

С указанными канонами тесно связаны положения, содержащиеся в 68-м апостольском правиле: «Аще кто епископ, или пресвитер, или диакон, приемлет от кого-либо второе рукоположение, да будет извержен от священнаго чина, и он и рукоположивый; разве аще достоверно известно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещенным, или рукоположенным от таковых, ни верными, ни служителями Церкви быти не возможно». Зонара, толкуя это правило, писал: «о двукратном рукоположении можно различно думать. Ибо рукополагаемый второй раз ищет второго рукоположения или потому, что осуждает рукоположившего его в первый раз, или потому, что от рукоположившего его во второй раз надеется принять некую большую благодать Духа и освятиться, так как имеет в него веру, или, может быть, оставив священство, опять рукополагается как бы сначала, — и по другим причинам. Каким бы образом ни сделал это, но и дважды рукоположенный и рукоположивший его подлежит извержению, исключая того случая, если первое рукоположение было от еретиков, ибо ни крещение еретиков не может никого сделать христианином, ни рукоположение их не делает клириком. Итак рукоположенных еретиками вновь рукополагать нет опасности»².

Следовательно, важным условием законности акта хиротонии является ее неповторяемость. Рукоположение, единожды правильно со-

¹ Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 16.

² Цыпин В.А. Церковное право. С. 100.

вершенное, не повторяется ни при каких условиях. Повторение его означало бы отрицание действительности ранее совершенной хиротонии.

Таким образом, можно констатировать, что каноны в церковном праве, с одной стороны, предназначены для того, чтобы своими руководящими предписаниями указать пределы и способы упорядочения церковных правоотношений конкретными правилами и в конечном итоге наполнить каноны конкретным и многообразным содержанием. И выстроить соответствующую иерархию из различных норм. С другой стороны, своей высшей юридической силой и универсальным содержанием каноны призваны служить критериями законности, не допускающими ни пробелов, ни противоречий в правовом регулировании отношений.

Догматы¹ (греч. δόγμα — мнение, решение, постановление) — непрекдаемые истины веры, данные через Божественное откровение, определенные и сформулированные церковью на Вселенских соборах (в отличие от частных мнений).

Основными свойствами догматов являются: вероучительность, богооткровенность, церковность и общеобязательность. Как богооткровенные истины они не являются результатом творчества человеческого интеллекта, не подвластны формальной логике. Например, В.Н. Лосский пишет о, казалось бы, взаимоисключающих догматах непознаваемости Бога и познаваемости Бога. Объясняя это кажущееся противоречие, он утверждает, что Бог по своей сущности, природе остается нам недоступным и непознаваемым; одновременно через действие божественных энергий, его природных сил, неотделимых от сущности, в которых Бог действует вовне, себя проявляя, он познаваем посредством обожения². «Только это познание совершается не отвлеченным богословием, которое оперирует понятиями, а созерцательным участием в жизни, изливающейся от Отца через Сына во Святом Духе. Это познание происходит на пути, основная цель которого — единение с Богом, или обожение»³.

Святитель Филарет (Дроздов) по-другому раскрывает догмат познаваемости Бога. Он пишет, что истина так необходима человечеству, «как пища, истина доступна его познанию — между тем целый мир в продолжение веков и тысячелетий не умел найти и привести в действие первую коренную, преимущественно необходимую, явно представленную ис-

¹ Исторически термин «догмат» имел несколько значений. Например, в античности этим словом обозначались общеизвестные доктрины, которые имели значение неоспоримых (Цицерона, Сократа, Платона, Ксенофонта и др.). В греческом переводе 70 толковников Ветхозаветных книг прор. Даниила, Эсфири и др. догматами назывались царские указы; в Новом Завете (например, Евангелие от Луки, Деяния св. Апостолов) — царские законы.

² См.: Лосский В.Н. Богословие. М., 2009. С. 58, 92–94, 113; Он же. На страже истины. М., 2007. С. 175, 178, 183–186.

³ Лосский В.Н. На страже истины. С. 15.

тину... Блуждание во мраке неизвестности или вслед за обманчивыми призраками? Голодная смерть духа и, по кратковременной призрачной душевной жизни, погибель всего человека? Такова точно была и была бы судьба человечества, если бы Бог, Который познавателью о себе явил человекам посредством естества сотворенных вещей, по преизбытку милосердия, не явил себя вновь посредством Своего воплощенного Слова, Своего Единородного Сына, Господа нашего Иисуса Христа.

Так определяется значение и открывается сила изречений Христа Спасителя, что Он на то и родился и на то пришел в мир, чтобы свидетельствовать истину; что только пребывающие в словах Его имеют надежду уразуметь истину; что Он Сам есть истина и путь к истине и жизни¹.

Представляется, что между этими определениями догмата о познаваемости Бога нет противоречий, поскольку здесь речь идет о разных формах и степенях познания. Без познания, описанного свт. Филаретом, невозможно познание, о котором речь идет у В.Н. Лосского.

Следовательно, познание Бога требует как определенных усилий человека, так и без помощи Самого Бога, без богооткровения невозможно. Чтобы это произошло, отмечают священномученик Иринеи, святители Афанасий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский, «Бог соделался человеком, дабы человек смог стать Богом»². Сын Божий «сошел с небес через Пресвятую Деву стал Человеком, для того чтобы люди могли возвышаться до обожения благодатью Духа Святого. Обладать по благодати тем, чем Бог обладает по природе»³.

Таким образом, догматы, с одной стороны, через богооткровения о сущности Бога, о тайнах божественного домостроительства дают возможность церковному праву более точно регулировать внутрицерковные отношения, а с другой стороны, служат своеобразным ориентиром для религиозной нравственности и для церковного права.

Краткое изложение основных истин (догматов) христианской веры, содержится в Символе веры. При этом в науке принято различать понятия догмата как такового и *догматической формулы*. Если догмат в своей сущности неизменен, поскольку содержит богооткровенную истину, данную самим Богом, и поэтому его нельзя изменять по воле человеческого разума, то догматическая формула может изменяться, поскольку это способ выражения вероучительной истины, словесная оболочка догмата, которая может дополняться и видоизменяться, не затрагивая при этом заключенного в ней сути догмата. Например, формулировка догмата о Пресвятой Троице, установленного на I Вселен-

¹ Государственное учение Филарета митрополита Московского с портретом его. Джоржанвилль: Тип. Прп. Иова Почаевского, 1997. С. 19–20.

² Цит. по: Лосский В.Н. На страже истины. С. 185.

³ Цит. по: Там же. С. 112.

ском соборе, была дополнена на II Вселенском соборе. Вселенские соборы созывались в связи с появлением ересей¹ и устанавливали догматы в форме кратких определений истин христианского Откровения. Они точно обличали еретические учения. Догматические соборные определения в эту эпоху именовались греческим словом «орос»².

Изложенное позволяет нам высказать некоторые суждения суть которых состоит в том, что догматы формулируют основы веры и устанавливают основной порядок жизни церкви, а каноны лишь закладывают фундаментальные основы устройства церкви в том направлении, чтобы оно наиболее совершенно выявляло ее природу; каноны в церковном праве имеют боговдохновенный (мистический) характер, тесно связаны с догматами и нормами религиозной нравственности. Поскольку каноны в церковном праве и принципы права в светском праве обладают определенным сходством, то это, на наш взгляд, дает возможность дальнейших научных исследований в этой сфере.

В связи с этим необходимо также дать иную оценку догматам и канонам. Не как нормам, регулирующим вечное и временное, предложенным Н.Н. Афанасьевым, а как нормам, закладывающим фундаментальные основы веры (догматы), и нормам, закладывающим основы нравственности и права (каноны). Связь канонов с религиозной нравственностью показывает, что они могут служить альтернативой принципам в светском праве.

10.5. Место церковного права в системе права

Вопрос о том, какое место должно занимать церковное право в общей системе права, давно привлекает внимание исследователей. Православная церковь, а также большинство российских канонистов XIX в., таких как Н.К. Соколов, А.С. Павлов, И.С. Бердников, М. Остроумов и ряд других, считали, что «церковное право, как исходящее от Церкви и имеющее своим содержанием церковные отношения, не может быть отнесено к какой-нибудь определенной ветви в системе права. Оно должно быть выделено в «особую юридическую дисциплину, имеющую своим предметом отдельную правовую сферу человеческой жизни, параллельную другим великим ветвям, не сливающуюся, но и не противоположную им, не исключаящую никакой другой»³.

¹ Термин «ересь» означает выбор, предпочтение какой-либо одной части истины в ущерб целому, в ущерб истине «кафолической». Ересь противостоит кафоличности. Еретик возводит в абсолют одну из граней цельного опыта церкви, таким образом неизбежно превращая его в нечто одностороннее и ограниченное.

² «орос» (греч. ὄρος — «предел», «граница»).

³ Соколов Н.К. Из лекций по церковному праву. Система канонического права. М.: Катков и Ко, 1875. С. 32. Эту точку зрения разделяли доктор богословия Никодим

В связи с тем, что церковь выводит свое право из Божественного откровения, данного людям навсегда, первооснова церковного права, его ядро — каноническое право, — остается неизменным на все времена, как неизменны догматы веры. Церковное право совершенно самобытно по отношению к праву любого государственного или иного политического образования. В отличие от него государственное, публичное право всякого народа является продуктом его истории и потому претерпевает изменения в зависимости от перемен в жизни этого народа.

Следует также отметить, что независимая юридическая деятельность церкви ни в период гонений на нее, ни с приобретением статуса официальной не делала из нее независимого государства, не переводила ее отношение к государству в плоскость межгосударственных отношений по нормам международного права, потому что она касалась «человека со стороны религиозной, а не со стороны политической»¹. Более того, проф. М. Остроумов справедливо отмечал, что даже если бы церковь и государство совпадали между собой географически, «они не совпадали бы друг с другом по своим задачам и природе, а потому могли бы развивать свою деятельность совместно, касаясь людей с разных сторон и в разных отношениях»².

Вместе с тем мы не согласны с М. Остроумовым в том, что невозможно отнести церковное право только к частному праву, поскольку церковь является частным делом только для людей, в нее верующих, и для государства ее не признающего, но она, как и государство является учреждением публичным; ни к государственному, ни к тому и другому вместе. Вместе с тем, в церковном праве есть элементы публичного и частного права, но рассматривать его «как общее государственному и частному праву», т.е. распределить по различным отраслям в системе светского права, нельзя, так как церковное право «не зависит ни от признания его государством, ни от осуществления своих гражданских прав частными лицами»³.

Так можно было бы считать, если бы церковное право было бы отраслью права. Но как особая система права оно состоит из взаимосвязанных отраслей церковного права и включает как отрасли частного права (например, регулирующие брачно-семейные и имущественные

Милаш, епископ Далматинский и Андрей Шагуна, архиепископ Седмиградский, этой же точки зрения придерживаются и многие представители западной канонической науки.

¹ Остроумов М. Введение в православное церковное право. Харьков, 1893. Т. 1. С. 39.

² Остроумов М. Введение в православное церковное право. Харьков, 1893. Т. 1. С. 40.

³ Там же. С. 40, 41.

отношения), так и отрасли публичного права (регламентирующие церковное устройство, церковное управление и т.д.).

Из этого следует, что церковное право взаимодействует не только с религией и основополагающими религиозными нормами (догматами), но и с правом, создаваемым государством. В Российской Федерации это, например, положения Конституции 1993 г., закрепляющие основные принципы светского государства (ст. 13, 17), основные права и свободы человека и гражданина, гарантирующие ему свободу совести и вероисповедания, а также создания различных ассоциаций, включая и религиозные (ст. 28, 30 и др.), а также Федеральный закон от 26 сентября 1997 г. № 125-ФЗ (с последующими изменениями) «О свободе совести и о религиозных объединениях»¹ и др., на характеристиках которых мы подробно останавливались в параграфе 1 главы 4 настоящей работы.

Сказанное в значительной мере подтверждает правоту тех специалистов в области церковного права, которые выделяют в нем две составные части: внутреннее право и внешнее. Последнее, как видим, частично регулируется источниками права, создаваемыми самой церковью, а частично — источниками права, создаваемыми государством и другими субъектами правотворчества.

Таким образом, церковное право как особая система состоит из двух частей, объединяющих отрасли, подотрасли, институты и подинституты права. Другими словами, весь объем церковно-правовых норм можно разделить на две части: общую и особенную. Общая часть включает систему институтов (институт канонов церковного права, институт субъектов церковного права, институт источников права и других подобных норм), распространяющих свое регулирующее воздействие на всех субъектов и на все виды отношений, регулируемых церковным правом.

Особенная часть включает систему отраслей и отраслевых канонов, подотраслей и институтов, регулирующих отношения в отдельных областях церковного права. Исходя из существенных особенностей указанных областей особенную часть церковного права можно разделить на: 1) внутреннее право; 2) внешнее право церкви.

Внутреннее церковное право. К отраслям внутреннего церковного права логически следует отнести структурные элементы указанной системы права, регулирующие вопросы экклезиологии (правового статуса церкви), состава и устройства церкви, установление видов церковной власти (отдельных видов церковного управления и церковной власти, процессуальное право церкви), общих оснований ответственности по церковному праву, отдельных видов церковных наказаний и проч.

¹ СЗ РФ. 1997. № 39. Ст. 4465.

Церковное устройство — это вытекающий из самой природы церкви порядок, определяющий ее структуру и состав, общие основы ее жизни и деятельности. Рассматриваемая категория отношений делится на более мелкие группы. К первой группе относятся *отношения личного состава церкви*, т.е. статус члена церкви, и юридические факты, образующие, изменяющие и прекращающие этот статус. Другая группа отношений — *иерархические*, охватывающие тех субъектов, кто правомочен осуществлять в церкви власть. Третья группа — *отношения в области административно-территориального устройства церкви* — почти всеми канонистами относится к сфере церковного управления.

Церковное управление — это урегулированные церковным правом отношения по осуществлению церковной власти. Церковную власть обычно дифференцируют на: а) освящающую, б) учительную и в) правительственную. Сфера церковного управления — осуществление всех уровней власти. К сфере церковного управления относятся, в частности, семейно-брачные отношения, церковные наказания, церковный суд, церковный судебный процесс, управление церковным имуществом, надзор и контроль в церкви и проч.

Внешние отношения Церкви. С первых веков своего существования церковь должна была вступать в отношения с внешним миром двоякого рода:

- 1) отношения с другими вероисповеданиями;
- 2) отношения с государством. Их отличает также *многовариантность*, так как их внешние формы могут изменяться не только исходя из особенностей субъектов внешних отношений (другие вероисповедания, государство и т.д.), но и сообразно исторической обстановке.

Относительно отраслей, регулирующих внешние отношения церкви, можно сказать, что кроме собственных норм церковного права, регулирующих отношения церкви и ее членов в этой сфере, церковь обязана подчиняться нормам национальной системы права, создаваемых государством, а также учитывать нормы других политических и неполитических социальных институтов, с которыми она вступает в те или иные правоотношения.

Таким образом, церковное право представляет собой особую систему права, которая состоит из нескольких относительно обособленных частей. Одна из них — особенная, — в свою очередь, имеет две части: внутреннее церковное право, которое включает отрасли частного права (регулирование брачно-семейных отношений, имущественных отношений и т.п.), а другая — отрасли публичного права (регулирование отношений церковного управления, территориальной организации церкви, отношений с другими религиозными организациями и с государством).

10.6. Внутренний дух права

В течение тысячелетий человечество в лице своих лучших представителей пыталось проникнуть в тайну права, тайну той неведомой силы, посредством которой формально изложенные правила поведения в массовом порядке добровольно соблюдались, удовлетворяя соответствующие потребности человека. При этом они уповали на разные силы, которые, в их представлении должны были гарантированно привести в движение, реализовать указанные формальные правила.

Например, в законах Хаммурапи, царя Вавилона, обнародованных в 1750-х гг. до н.э., правовые нормы, совершенно не имеющие религиозного содержания, доводись до людей в сакральной форме, со ссылкой на авторитет самых почитаемых вавилонских богов: «...Мардук повелел мне дать справедливость людям». В другом регионе уповали на древность действия законов и поддержку богов. Известная китайская «Книга правителя области Шан» (IV в. до н.э.) в преамбуле также указывает от имени царя Сяо Гун, что «ныне я хочу изменить законы, дабы добиться образцового правления... но опасаясь, что Поднебесная осудит меня»¹.

В результате исследования указанной проблемы известный историк А.Я. Гуревич приходит к выводу: «Никто, ни император, ни другой государь, ни какое-либо собрание чинов или представителей земли не вырабатывает новых законоположений... Следовательно, не выработка новых законов, но отбор в старом праве наиболее мудрых и справедливых предписаний, — так понимается задача законодателя»².

Г.В. Мальцев указывает, что в одной из первых «варварских правд» — Салической правде (V–VI вв.) провозглашается от имени «славного народа франков», который еще во времена «варварства», по внушению Божию, искал ключ к знанию согласно со своими обычаями³.

В советский период представление о праве и его творческом потенциале существенно изменились. К праву стали относиться как к системе норм, устанавливаемых или санкционируемых государством. В силу этого «право охраняется и обеспечивается государством, а в случае нарушения требований, содержащихся в нормах права, применяется государственное принуждение»⁴.

¹ Книга правителя области Шан (Шан Цзюнь Шу) / пер. Л.С. Переломова. М., 1993. С. 139–140.

² Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 149, 151.

³ Мальцев Г.В. Пять лекций о происхождении и ранних формах права и государства. М., 2000. С. 155.

⁴ Общая теория государства и права. Академический курс в 3 т. Т. 2. / отв. ред. Н.М. Марченко. 4-е изд. перераб. и доп. М.: Норма; ИНФРА-М, 2013. С. 36.

То есть, относительно недавно — в 1930–1950-х гг. в отечественной литературе по теории государства и права утверждалось (а некоторые авторы вплоть до конца XX в. писали), что право — это обязательные правила поведения, выраженные в законах и иных актах государственной власти, соблюдение которых обеспечивается силой государственного аппарата¹. То есть правила, обеспеченные принудительной силой государства в целях регулирования внешнего поведения субъектов. Известно, чем закончилось такое понимание права, чрезмерное упование на его источник и «обеспечитель» — государство.

Характеризуя подобный способ обеспечения реализации права государством, Г.В. Мальцев отмечал: «С одной стороны, он вроде бы соответствует правовой эмпирике: в критических ситуациях государственная власть со всеми ее принудительными средствами предотвращает неисполнение правовых императивов, карает их нарушителей, восстанавливает нарушенное и т.п. Но юридическая практика говорит и о том, что право далеко не всегда, а в условиях стабильного развития общества относительно редко, работает в критическом режиме и прибегает к помощи аппарата государственного принуждения. Правовая жизнь идет своим чередом, правомочия осуществляются, обязанности выполняются без всякого реального принуждения агентов государственной власти. Особенно в сфере частноправовых отношений»².

Хотя наш известный соотечественник И.А. Ильин считал, что норма права «не теряет своего значения и своей силы потому, что *не зависит от добровольного признания и внутреннего убеждения подчиненных ей*. В этом ее глубокое отличие от норм морали, которые основываются на внутреннем убеждении и добровольном признании человека. Само собой разумеется, что тот, кто установил правовое предписание, был убежден в его необходимости и целесообразности; но в согласии всех подчиненных он не нуждался. Итак, правовая норма связывает всех тех, и даже несогласных членов союза, которые в ней указаны. При этом по общему правилу в каждом союзе власть может издавать предписания только для своих членов; однако эти предписания могут относиться и к тем пришлым людям, которые временно пребывают в пределах союза как бы на положении гостей (напр., «торговые гости», «иноземные гости»; сравни: русские былины).

...Но если правовая норма требует известного поведения, независимо от согласия того, кому она его предписывает, то отсюда ясно, что она может требовать от людей *только такого поведения, которое можно*

¹ См.: Вышинский А.Я. Вопросы теории государства и права. М., 1949. С. 4.; Александров А.Г. Юридическая норма и правоотношение. М., 1947. С. 10.

² Мальцев Г.В. Понимание права. С. 284.

соблюдать без внутреннего согласия. Это значит, что право может предписывать только *внешнее поведение* и не может требовать от людей, чтобы они осуществляли по приказанию какие-нибудь внутренние душевные состояния¹.

Трудно согласиться с подобным «механизмом» действия права. Хотя бы потому, что для «добровольного» выполнения правовых предписаний несогласными и временно пребывающими «гостями» понадобилась бы гораздо большая численность государственного аппарата принуждения, чем он реально имеется в государствах.

В западных светских концепциях права наблюдается во многом сходная картина чрезмерного упования на государство и его регулирующие возможности. Там образовался своеобразный «правовой фетишизм», создающий иллюзию безграничных возможностей права. Достаточно принять закон об эвтаназии, и проблема смерти решена. Приняли закон, разрешающий сделку преступника с правосудием, — и нет многих проблем с преступностью и т.д.

Коль скоро внешние факторы (принудительная сила государства и т.п.) реализации права либо не действуют, либо действуют ограниченный период времени и в ограниченных масштабах кризисных явлений, приходится искать внутренний потенциал, внутреннюю силу самого права, которая приводит нормы права в движение, реализации правовых предписаний.

В настоящее время, как никогда, возникла настоятельная необходимость поговорить не о праве вообще, а о внутреннем духе права. О праве написано достаточно много. И разного. Среди современных концепций доминирует так называемый «светский» взгляд на право как на систему формально установленных или закрепленных государством общеобязательных правил поведения.

Убедившись в том, что право — это не только законодательство и не только обеспеченные государственным принуждением правила поведения, многие современные теоретики права занимают более гибкую позицию в определении понятия права. Многие из них пытаются найти выход в источнике происхождения права и высказывают мысль о том, что правила поведения могут не обязательно устанавливаться только государством. Что источником правотворчества могут выступать и другие субъекты, а государство в этом случае только санкционирует его результаты.

Например, авторы курса лекций по теории государства и права считают, что «право есть система общеобязательных, формально-определенных норм, которые выражают государственную волю общества, ее общечеловеческий и классовый характер; издаются или санкцио-

¹ Ильин И.А. Общее учение о праве и государстве. С. 74.

нируются государством и охраняются от нарушений, наряду с мерами воспитания и убеждения, *возможностью* (выделено нами. — А.О.) государственного принуждения¹.

Аналогичную позицию занимают А.Ф. Черданцев: «Право — это система общеобязательных, формально определенных норм (правил поведения), генетически и функционально связанных с государством, выражающих согласованные интересы и волю общества, содержание которых вытекает из природы и характера господствующей в обществе системы экономических, политических и иных отношений»², — А.Б. Венгерова и другие ученые³.

Многие из современных авторов указывают на то, что «на определенных этапах истории и в ряде стран право получало выражение именно в религиозных догматах»⁴. О возможности божественного происхождения права пишут, например, Г.В. Мальцев и Ф.Т. Селюков⁵. Авторы учебника «Проблемы теории государства и права» отмечают, что «религиозный способ регуляции в истории ряда культур оформлялся первым, как бы прокладывая дорогу моральным и правовым нормам, предвещал и содействовал их появлению»⁶.

Как отмечал митрополит Иоанн (Снычев), «в Православной Византии сотрудничество имперской государственной власти с соборным разумом Церкви было столь тесным, что в законодательных уложениях (так называемых Кодексах Императора Феодосия II, а затем и Императора Юстиниана) церковные каноны почитались обязательными к исполнению, как и гражданские законы. В свою очередь, гражданский закон, противоречащий основным церковным канонам, не признавался действительным. Более того, «воцерковленные» гражданские кодексы даже после падения Византии признавались православными поместными Церквями действующими образчиками церковного права, рассматриваясь наравне с соборными канонами»⁷.

¹ Теория государства и права: курс лекций / под ред. Н.И. Матузова, А.В. Малько. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Юрист, 2002. С. 144.

² Черданцев А.Ф. Теория государства и права: учебник для вузов. М.: Юрайт, 2002. С. 171.

³ Венгерова А.Б. Теория государства и права: учебник для юридических вузов. 3-е изд. М.: Юриспруденция, 2000. С. 324.

⁴ Там же. С. 327.

⁵ Мальцев Г.В. Пять лекций о происхождении и ранних формах права и государства. М., 2000. С. 37–38, 81–83; Селюков Ф.Т. Происхождение действующего права. М., 1997. С. 34.

⁶ Проблемы общей теории государства и права: учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН, д.ю.н., проф. В.С. Нерсесянца. М.: Норма, 2002. С. 67.

⁷ Иоанн, митрополит. Русская симфония. Очерки русской историософии. СПб., 2001. С. 360.

В нашем государстве подобная модель в той или иной степени действовала с конца X в (крещения Руси) до XVI в.¹ Для нее характерно то, что часть норм Кормчей книги (источника церковного права) регулировала некоторые наиболее важные светские отношения (бракоразводные и наследственные, некоторые государственные преступления), а светские судебники содержали нормы, регулировавшие некоторые религиозные отношения.

Следует отметить, что даже в концепциях, разделяющих богоустановленность права, имеются проблемы, связанные с внутренним духом права. Например, общеизвестным является факт, что древнеиудейское государство было теократическим. Более того, еще до создания государства, во время сорокалетнего следования по пустыни в землю обетованную «сказал Господь Моисею: взойди ко Мне на гору, и будь там; и дам тебе скрижали каменные, и закон, и заповеди, которые Я написал для научения их» (Исх. 24:12). Известно также, что Иисус Христос неоднократно осуждал фарисеев за формальное отношение к закону, за следование внешним правилам закона, а не его духу.

Наиболее характерен пример с субботой, в нарушении которой обвиняли Иисуса и его учеников. Благодаря формализму фарисеев суббота «со временем в сознании евреев превратилась просто в день, когда ничего нельзя делать, даже лишний раз перемещаться. Вместе со строжайшим запретом на всякую профессиональную деятельность (даже если кто умирает в субботу, нельзя врачевать — сектанты, запрещающая переливать кровь, психологически продолжают эту традицию), на поездки или домашнюю работу, толкователи изобретали способы все это обойти в случаях крайней необходимости. Так, одно толкование запрещало в субботу делать более 2000 локтей пути. Но зато другое разрешало пройти и до 4000 локтей, для чего накануне нужно было на полпути поставить стол, на нем посуду с едой, и это становилось тоже как бы кровом данного человека. Пройдя в субботу 2000 локтей, человек оказывался снова в доме и как бы никуда и не ходил, поэтому он, поев, мог спокойно продолжить путь. Мы сегодня это воспринимаем как анекдот, но тогда это был вопрос жизни и смерти. И Господа в Новом Завете слушали с недоумением, когда он напомнил, что «не человек для субботы, а суббота для человека». Десять заповедей в целом навсегда остались для человека эталоном нравственности. Но очевидно, что законничество, ритуализм и попытка нормировать жизнь Духа Божия и сегодня находят многочисленных сторонников»².

¹ Подробнее см.: Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской церкви. Кн. III. М., 1995. С. 183–238.

² Лев Шихляров, священник. Введение в Ветхий Завет: конспект лекций. М., 2002. С. 47.

В стремлении Петра I, вслед за Западом, все и вся регламентировать, подчинить внешней форме и государству, включая и саму церковь, привели к середине XIX в. к ситуации, описанной А. Фетом:

Не плоть, а дух растлился в наши дни,
И человек отчаянно тоскует...
Он к свету рвется из ночной тени
И, свет обретши, ропщет и бунтует.
Безверием палим и иссушен,
Невыносимое он днесь выносит...
И сознает свою погибель он,
И жаждет веры, но о ней не просит...¹

А затем и к 1917 г. Советскую власть, перенявшую печальную эстафету внешнего регулирования правом общественных отношений, также не спасла опора на многомиллионную армию военных и государственных чиновников².

Таким образом, проблема отделения внешних форм права от внутреннего духа права, закона не нова. Поэтому в ней можно выделить несколько взаимосвязанных напластований. Одно из них связано с местом права в общей системе нормативного социального регулирования: среди норм религии и морали³. Имеется в виду отношение к праву как социальному регулятору. Возможности регулирующего воздействия права могут изменяться в зависимости от того, как мы его воспринимаем и пользуемся: как секулярным правом или правом, которое тесно связано с такими социальными регуляторами, как нравственность и религия.

Другое связано непосредственно с содержанием права, его сущностью. Внутреннее содержание права может по-разному проявляться у верующего и неверующего человека и также имеет древние религиозные корни. «Не думайте, что Я пришел нарушить закон, или про-

¹ *Перевезенцев С.В.* Россия. Великая судьба. М., 2006. С. 113.

² На момент распада в СССР насчитывалось 1 977 000 работников органов государственного и хозяйственного управления, 871 000 работников аппарата министерств и ведомств, 297 000 сотрудников аппаратов исполкомов СНД, 12 372 народных судьи, 3106 областных и окружных судей, 584 судьи Верховных судов союзных республик (не считая партийных и комсомольских функционеров и «силовых» ведомств). См.: Народное хозяйство СССР в 1989 г. Статистический ежегодник. М.: Финансы и статистика, 1990. С. 49–50, 263.

³ Подробнее об этом см., например: *Лопухин А.П.* Законодательство Моисея. Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея. Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / под ред. и с предисловием проф. В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2005. С. 5; *Осавелюк А.М.* Государство и Церковь. М.: РГТЭУ, 2010. С. 121–131.

роков: не нарушить пришел Я, но исполнить. Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Матф. 5: 17–18).

Что же должно с пришествием Христа исполниться на земле? Ответ на этот вопрос предполагает осознание того, что нет христианства без единства Ветхого и Нового Заветов. Единство это не только в ветхозаветных пророчествах о Христе, но и в основополагающих принципах горизонтальных и вертикальных человеческих отношений — друг с другом и с Богом, с обществом и властью, — отношений, «законодательный» аспект которых представлен преимущественно в Ветхом Завете, а моральный — в Новом.

В этой связи следует согласиться с Р.А. Папаяном в том, что «христианство — единственная из известных нам религий, где Бог является человеку личный пример поведения — от кажущихся мелочей, от омовения ног до самопожертвования во имя спасения людей. В этом смысле знаменательны слова Господа: “Я дал вам пример, чтобы и вы делали то, что Я сделал вам” (Иоанн 13: 15). Следовательно, Господь не может представлять людям нормы, которые чужды Ему в Его бывших и грядущих деяниях, в том числе и во время Божьего Суда»¹. Более того, в сочетании с приведенной выше цитатой из Евангелия от Матфея, получается, что личным примером и исполнением закона, установленного Ветхим Заветом, Господь соединяет их.

Поскольку Иисус Христос добровольно принял крестные страдания, смерть и воскрес из мертвых не одних ради иудеев, и не за христиан только, а за все человечество, то внутренний дух права по-разному проявляется и действует для верующих православных христиан и для всех остальных.

Для неверующих и язычников внутренний дух права действует в соответствии с пророчеством Иереми: «Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля... Новый Завет, не такой завет, какой Я заключал с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними... Но вот завет (будущих дней): вложу закон Мой во внутренность их, и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом. И уже не будут учить друг друга... и говорить: “познайте Господа”, ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого... потому что я прощу беззакония их и грехов их уже не вспомню более... В те дни Я посещу всех обрезанных и необрезанных, Египет, и Иудею, и Едома, и сыновей Аммоновых, и Моавы и всех... обитающих в пустыне» (Иер. 31: 31–34; 9: 25–26).

¹ Папаян Р.А. Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002. С. 23.

«От Него исходила сила и исцеляла всех (Лк. 6: 19). «И которые прикасались к Нему, исцелялись» (Мк. 6: 56). «Он говорил, как власть имеющий, а не как книжники» (не обладая формально никакой должностью, избегая явно почестей) (2 Кор 5: 15–21; Мк. 1: 16–22)¹. Более того, говорил: «дом Мой домом молитвы наречется» и выгнал из Иерусалимского храма продающих, чему подчинились даже церковнослужители! То есть внутренний дух в богоустановленности и боговдохновенности права Духом святым.

До нас дошло историческое сочинение И. Флавия, вернее, его греческий перевод — «История Иудейской войны». Бывший профессор Юрьевского университета Берендт в 1925 г. обнаружил славянский перевод этой книги, во II части которой находится отрывок: «Тогда появился один Человек, если Его можно назвать Человеком. Его природа и внешний вид были человеческие, но Его появление было сверхчеловеческое. Он делал чудеса посредством невидимой силы. Одни говорили, что это наш первый законодатель, воскресший из мертвых и творящий много исцелений и чудес. Другие думали, что Он был послан Богом. Но судя по Его деяниям, я бы не назвал Его Божиим посланцем. Ибо во многом Он действовал не согласно с законом и не соблюдал субботы по обычаю наших предков. Впрочем, Он не делал ничего постыдного или преступного, действуя только Своим словом. Многие из народа последовали за Ним и приняли Его учение, другие же колебались, (хотя) и верили, что через Него еврейский народ может освободиться от римлян. Он имел обыкновение удаляться из города на Оливковую гору и там производил исцеления. Полтораства рабов собрались вокруг Него, а также много простого народа. Видя Его силу, видя, что Он своим словом делает все, что хочет, они требовали, чтобы

¹ Раскрывая суть Его силы (читай и внутреннего духа права, так как Заповеди, в том числе юридические, на горе Синай были даны Моисею также Господом), святитель Феофан Затворник дает такое толкование на эти слова Священного Писания: «Господь учил в синагоге Капернаумской, и все дивились о учении Его: «ибо Он учил их как власть имеющий, а не как книжники» (Мк. 1:22). Эта власть — не тон повелительный, а сила влияния на души и сердца. Слово Его проходило во внутрь и вязало совести людские, указывая, что все так есть, как Он говорил. Таково и всегда слово, проникнутое силою божественною, слово от Духа, или слово помазанное. Таково оно было и у святых апостолов, и после них у всех влиятельных учителей, говоривших не от научности, а от того, как дух давал им провещать. Это дар Божий, стяжеваемый, однако, трудами не над одним исследованием истины, а более над сердечным и жизненным усвоением ее. Где это совершится, там слово проникается убедительностью, потому что переходит от сердца к сердцу; тут и власть слова над душами. Книжникам, говорящим и пишущим от научности, не дается такая сила, потому что они говорят» // *Святитель Феофан Затворник. Краткие мысли на каждый день года, расположенные по числам месяцев /* Афон. Рус. Пантелеймонов монастырь. 3-е изд. М.: Тип. Ефимова, 1887. Неделя одиннадцатая по Пятидесятнице. Вторник.

Он вошел в город, свергнул Пилата и римских воинов и царствовал над ними. Но Он это отклонил» (II, 9, 3)¹.

«Ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия» (2 Пет. 1: 16).

«Путь к Нему — покаяние. Только оно дает место действовать спасительной благодати Святого Духа. Грех вселил в сердце человека вместо смирения — гордость, вместо кротости — гнев, вместо любви — злобу, вместо бескорыстия — любостяжание, вместо веры — забвение и полчища суеверий. Благодать Духа Святого очищает человека, и начало всему — покаяние, в котором наша душа обращается к Богу, воспламеняется ревностью о Богоугодии и спасении; середина — труды и подвиги в очищении сердца от страстей насаждением в нем добродетелей; конец — священно-тайное богообщение.

Где равнодушие, нерадение, ложь, всякая нечистота — там нет Духа Божия. «Не обманывайтесь: Бог поругаем не бывает. Что посеет человек, то и пожнет: сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную» (Гал. 6: 7–8).

«Никакая, самая энергичная и в других отношениях полезная внешняя деятельность не может быть в буквальном, строгом смысле “благодетельной”, не может сотворить или осуществить ни единого грамма добра в мире; никакая самая суровая и успешная внешняя борьба со злом не может уничтожить ни единого атома зла в мире. Добро вообще не творится людьми, а только взращивается ими, когда они уготовляют в себе почву для него и заботятся об его росте; растет и творится оно силою Божией. Ибо добро и есть Бог. А единственный способ реально уничтожить зло есть вытеснение его сущностным добром; ибо зло, будучи пустотой, уничтожается только заполнением и, будучи тьмой, рассеивается только светом. Подобно пустоте и тьме, зло нельзя никаким непосредственным, на него обращенным способом, раздавить, уничтожить, истребить, ибо при всякой такой попытке оно ускользает от нас; оно может лишь исчезнуть, “как тает воск от лица огня”, как тьма рассеивается светом и пустота исчезает при заполнении. В этом подлинном, сущностном смысле добро и зло живут только в глубине человеческой души, в человеческой воле и помыслах, и только в этой глубине совершается борьба между ними и возможно вытеснение зла добром»².

По учению церкви таким внутренним духом в праве выступает совесть человека (Иер. 31: 31–34; 9: 25–26). Независимо от веры, национальности, возраста. Потому что на сердце у каждого написано:

¹ Цит. по: Тайна Библии / сост. свящ. Вячеслав Синельников. 2-е изд., доп. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2000. С. 129–130.

² Франк С.Л. Смысл жизни. Берлин, 1936. С. 128.

«Сами будут знать Меня, от малого до большого...» — и единый закон его будет в сердце каждого. Вот почему многие священники, подобно о. Олегу Стеняеву, могут поделиться личным опытом и вслед за ним сказать: «Мне приходилось встречаться в Бутырской тюрьме и других местах заключения с людьми, совершившими очень тяжкие преступления. И когда я спрашивал у вора: “Воровство — это грех?” — он отвечал: “Да”. У убийцы я спрашивал: “Убийство — это грех?”, у блудника: “Разврат — это грех?” — и все мне отвечали: “Да”. Каждый человек знает, что такое грех, потому что закон Божий написан в сердце каждого человека. В Послании апостола Павла к римлянам сказано: Когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую (Рим. 2: 14–15). Немецкий философ И. Кант говорил: Больше всего меня поражают и заставляют верить в Бога две вещи — звездное небо над головой и нравственный закон во мне»¹.

Слова апостола о том, что «Закон свят» (Рим. 7: 12) и «Закон духовен», (Рим. 7: 14) являются главными аргументами того, что «закон имеет власть» (Рим. 7: 1). Значит, власть закона — от Духа его и от святости, то есть от его божественных свойств. Следовательно, быть в послушании закону — это значит, быть в послушании Духу и святости, то есть Богу; и наоборот, послушание и покорность Богу означает не что иное, как подчинение закону.

Рассуждая именно о таком внутреннем духе права, наш соотечественник И. Ильин отмечал, что «право по своей глубочайшей сущности есть необходимый *атрибут духа*: его признание, *его* сфера свободы, *его* полномочие, *его* предел, *его* правило, *его* свободное повиновение... Верное понимание права есть понимание его духовной природы и его духовного назначения...»²

К сожалению, пришедшее к нам по реформам Петра I и укоренившееся у нас западное представление о праве как системе правил поведения, *установленных государством*, «в логическом смысле... стало более однородным, строгим, но менее глубоким, авторитетным, несмотря на заведомо безуспешные попытки создать вокруг права ореол святости. Нынешнее рациональное юридическое мировоззрение не способно восстановить религиозный, загадочно мистический облик права, который, по-видимому, теперь навсегда утрачен. Но сегодня важно восстановить, насколько это возможно, картину величественного симбиоза *религии и обычного права*, связанного с ним мощного

¹ Олег Стеняев, священник. Беседы на Книгу Бытия. Клин, 1999. С. 91.

² Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 4. М.: Русская книга, 1994. С. 314.

подъема коллективного сознания и психики, который позволяет нам понять и объяснить, почему в древности при минимальном принудительном аппарате могло существовать обычное право без гарантированного обеспечения его политическими средствами, без тюрем и полиции, судебных процессов и расправ»¹.

Видимо, в восстановлении истинного понимания «права и государства человечеству предстоит пережить глубокое обновление. Должен быть окончательно отвергнут губительный предрассудок о “внешней” природе права и государства; должна быть усмотрена и усвоена их “внутренняя” *душевно-духовная сущность*. Право только “проявляется” во внешнем, пространственно-телесном мире; сферой же его настоящей жизни и действия остается человеческая *душа*, в которой оно выступает с силой *объективной ценности*»².

Один из способов определить внутренний дух права и тем самым объяснить, почему реализация права осуществляется человеком, как правило, добровольно, а не через принуждение, предлагает Г.В. Мальцев: «Право, опираясь в определенных случаях на поддержку государственной власти как силы внешнего обеспечения, тем не менее строится и функционирует на базе внутренней, имманентной ему власти, которую по традиции мы называем *юридической*».

Внутренняя сила права определяется социальной энергией, приводящей в движение общественное отношение. Известно, что любое отношение между людьми строится, во-первых, как их взаимодействие, основанное на взаимных интересах, во-вторых, как обмен действиями, поступками, предметами, идеями, знаниями, эмоциями, влиянием и взаимодействием, вообще говоря, всем тем, чем один человек может быть интересен либо полезен для другого.

...Каждое отношение — силовое поле человеческих энергий, физических и душевных, разнонаправленных и действующих совместно. В этом силовом поле рождается и существует власть, имманентная социальному отношению как таковому. Если нет этой внутренней, «живой» и скрепляющей власти, отношение не может состояться, какую бы внешнюю поддержку ни оказывали ему тираны, диктаторы, палачи с их самой изощренной системой принуждения и наказания»³.

Все сказано верно. Трудно сказать лучше. Но сказанное касается не права, не реализации его норм, а правоотношения, которое в отличие от норм всегда конкретно и имеет, как правило, ограниченный круг субъектов. Норма же не знает ни конкретных субъектов, ни конкретного места, ни времени действия. Она действует везде, распростра-

¹ Мальцев Г.В. Пять лекций о происхождении и ранних формах права и государства. С. 100.

² Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 4. С. 386.

³ Мальцев Г.В. Понимание права. С. 288–290.

няется на всех и всегда (до тех пор, пока ее не отменили, разумеется), кто где и когда подпадает под ее предписание.

Поэтому неясно, почему такие разные «человеческие энергии, физические и душевные, разнонаправленные и действующие совместно» действуют, как правило, добровольно и относительно согласованно на огромных пространствах и в разное время? И что из себя представляет это «силовое поле человеческих энергий»?

Можно в указанной добровольности и согласованности различать уровни и качество реализации норм права. По-иному действует внутренний дух права среди верующих православных христиан. Господь предлагает им превзойти праведность книжников и фарисеев, принципиально поменяв внутренний дух права: вместо исполнения норм закона из-за страха наказания за нарушение (неисполнение) исполнять правовые предписания из любви к своему Создателю и ближнему своему. То есть сделать больше, чем предписывает формальный юридический закон: принципиально поменять качество исполнения. Но одновременно это большее легче для человека, чем исполнение юридического закона, поскольку требует оценки качества закона с точки зрения морали: несет ли такой закон добро, гуманны ли его положения, справедлив ли он?

Господь своей благодатью предлагает верующему вместо формального юридического закона нравственные начала: «Вы слышали, что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. А Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему: “рака”, подлежит синедрioniу; а кто скажет: “безумный”, подлежит геенне огненной. Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой. Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье, а судья не отдал бы тебя слуге, и не ввергли бы тебя в темницу; истинно говорю тебе: ты не выйдешь оттуда, пока не отдашь до последнего кодранта.

Вы слышали, что сказано древним: не прелюбодействуй. А Я говорю вам, что всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем. Сказано также, что если кто разведется с женою своею, пусть даст ей разводную. А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины прелюбодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует.

Вы слышали, что сказано: око за око и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно

поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся.

Вы слышали, что сказано: любите ближнего своего и ненавидь врага своего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо если вы будете любить любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Матф. 5: 21–28; 31–32; 38–48).

Анализируя это место из Евангелия, протоиерей Валентин (Свенцицкий) справедливо отмечает, что «то новое, что говорится здесь, не было отменой старого закона, а было более совершенным выражением все той же заповеди о любви, которая содержит весь закон, как старый, так и новый. Господь пришел не нарушить закон, но исполнить, потому что Он Сам был совершенным исполнителем любви. И тот идеал, который во всей полноте не могло вместить ветхозаветное сознание — сделался идеалом новозаветным, когда через искупление открылся путь Богосовершенства, и сделалось возможным получение через веру в Господа Иисуса Христа и принадлежность к Его святой Церкви благодатной помощи в таинствах.

Что же представляет из себя этот новозаветный христианский идеал? Это путь в полноту любви. Что значит жизнь в полноте любви? Это — жизнь в Боге. Об этом благодатном состоянии, как цели нравственной христианской жизни, говорит и слово Божие, и Отцы Церкви, и святые угодники Божии. Я приведу тебе слова преподобного Серафима, и тогда тебе станет сразу ясно, о чем идет речь: «Пост, бдение, молитва, девство и все другие добродетели, ради Христа делаемые, — говорит преподобный, — сколько ни хороши они сами по себе, однако же не в них одних состоит цель христианской жизни нашей, и не затем мы родились, чтобы лишь только их творить: но цель жизни нашей есть та самая благодать Духа Божия, которую они приносят нам, и вот в стяжании или наживании ее-то одной (через них приобретаемой) и состоит цель жизни христианской.

Истинная цель жизни христианской есть стяжание Святого Духа Божиего. Пост же, бдение, молитва, милостыня и всякое Христа ради делаемое добро суть средства для стяжания Святого Духа Божия»¹.

¹ Валентин Свенцицкий, протоиерей. Диалоги. Саратов: Изд-во Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. С. 116–117.

То есть Иисус Христос предложил функцию «сдерживания», «запрета» сделать не юридической, а нравственной. Поэтому и страх Господень, сдерживающий дурные поступки, хоть и не юридический фактор, неизменно приносит соответствующие позитивные результаты при наличии определенной духовной ориентации как отдельного человека, так и общества в целом.

Нравственная запретность «не тяготит душу, исполненную чувством собственного достоинства. Такая душа или соблюдает свои запреты легко и естественно, осязая за ними объективную и непреложную цель права и не *унижая себя преступлением*. Или же она, исчерпав все лояльные пути, ведущие к обновлению права, решается на политическое противодействие во имя идеи права и его цели, но такое правонарушение не только не уничтожает, но утверждает и углубляет ее духовное достоинство»¹.

Новый взгляд Господа на закон требует изменения человека к собственно праву. Оно должно становиться более нравственным. Общеизвестно, что основным и самым массовым носителем духовных ценностей выступает общество. Именно поэтому в Соборном слове, обращенном участниками XI Всемирного русского народного собора к органам государственной власти Российской Федерации, особо подчеркивается, что «необходим более прямой, ответственный диалог между Правительством, Федеральным Собранием и гражданским обществом России. Без такого диалога не может быть решений, принятых народом и принятых им»².

Нельзя сказать, что в Ветхом Завете не было правовых норм, основанных на нравственных началах. Например, Соломону самим Господом открыто не только то, что Господь милостив, но и то, что милость вытекает из самого факта господства: «То самое, что Ты господствуешь над всеми, располагает Тебя щадить всех» (Прем. 12: 16). Существовала и обратная связь: милость — условие власти, обязательное тем более для земных властителей: «Милость и истина охраняют царя, и милостью он поддерживает престол свой» (Пр. 20: 28).

Слово «милость» в библейском тексте очень часто соседствует со словом «суд» и с понятием, являющимся непосредственным смыслом и призванием суда, — «истина» (особенно наглядно это в Псалмах): «Он любит правду и суд; милости Господней полна земля» (Пс. 32: 5); «Милость и истина сретятся (встретятся)» (Пс. 84: 11); «Милость и истина предходят пред лицом Твоим» (Пс. 88: 15); «Милость и суд буду петь» (Пс. 100:1). Следует согласиться с Р.А. Папаяном в том, что «понятие “милость” поставлено во главу угла, — не отличительная черта Нового

¹ Ильин И.А. Собр. соч. в 10 т. Т. 4. С. 318–319.

² Соборное слово участников XI Всемирного русского народного собора от 7 марта 2007 г. // Новая книга России. 2007. № 4. С. 2.

Завета: именно это утверждалось и в Ветхом Завете. Особо важное значение получает это понятие при решениях, соприкасающихся с правом человека на жизнь. В этом плане чрезвычайно важно отрицание тех состояний человека, которые могут способствовать отстранению милости, подавлению в нем того божественного свойства, которое отражено в обозначении Бога словом «Всемиловитый». Такими душевными состояниями являются чувство мести и гнев. Поэтому еще в Левите сказано: «Не мсти» (Лев. 19: 18). Господь осуждает гнев в людях: «Самое движение гнева есть падение для человека» (Сир. 1: 22)¹.

Кроме того, в Писании Ветхого Завета определялись специальные города-убежища, куда мог скрыться от преследования невольный убийца (Исх. 21: 12–14; 15–17).

Можно приводить множество других примеров. Дело не в них, а в том, что «хранители» закона — фарисеи постепенно вытравивали из него внутренний дух — нравственные начала и упование на Господа, оставив внешнюю оболочку, форму закона. С ней им было меньше хлопот и больше личного комфорта и удобств.

Для того чтобы прекратить возрождение и распространение этого опасного для общества состояния, основанного на формальном регулировании внешнего поведения и иллюзии внешнего благополучия, вернуть праву его истинное назначение и вновь наполнить его внутренним духом, основанным на любви к Богу, единстве религии морали и права, необходимо изменить отношение к праву. Возрождать в нем нравственные начала.

Будучи увлеченными внешними признаками права, «мы рвемся воевать со злом, организовывать нашу жизнь, делать настоящее, “практическое” дело; и мы забываем, что для этого нужны прежде всего силы добра, которые нужно уметь взрастить и накопить в себе. Религиозное, внутреннее делание, молитва, аскетическая борьба с самим собой есть такой неприметный основной труд человеческой жизни, закладывающий самый ее фундамент. Это есть основное, первичное, единственное подлинное производительное человеческое дело. Как мы видели, все человеческие стремления, в конечном счете, в последнем своем существе, суть стремления к жизни, к полноте удовлетворенности, к обретению света и прочности бытия. Но именно поэтому, все внешние человеческие дела, все способы внешнего устройства и упорядочения жизни опираются на внутреннее дело — на осмысление жизни через духовное делание, через возвращение в себе сил добра и правды, через действенное вживание человека в Первоисточник жизни — Бога»².

¹ Папаян Р.А. Указ. соч. С. 48–49.

² Франк С.Л. Смысл жизни. Берлин, 1936. С. 114.

Как отмечает протопресвитер Николай Афанасьев, единение всех церковных общин есть союз общин в любви во Христе. Одна община является для другой как предмет ее любви в Духе Святом. «Все у вас да будет с любовью» (1 Кор. 16:14). В то же время в любви к другой общине сама община является предметом собственной любви. Любя другую общину, она любит себя саму, так как конечным предметом любви является церковь как тело Христово. Отсутствие любви к другой общине, выход из любовного единения всех общин есть отказ от любви к себе самой и к церкви. Любовь является тем связующим началом, которое создает любовное единение всех общин. Только «в истинной любви мы возрастаем во всем в Того, Кто есть Глава Христос» (Еф. 4:15).

Внутри каждой общины церковный характер ее актов и решений определяется свидетельством церковного собрания о том, что воля Божия в ней открылась. Харизма испытания, которая принадлежит церковному собранию общины, распространяется не только на то, что в ней делается. Совершенно так же, как церковное собрание общины свидетельствует и принимает то, что в ней совершается, оно свидетельствует о решениях другой общины и принимает их как свои собственные. Это принятие — рецепция, — как и принятие внутренних актов, не имеет правового характера. Ни одна община не связана волей других общин, и воля какой бы то ни было общины не обязательна для других, а определяет все только воля Божия. Акт принятия одной общиной решений другой означает признание открывшейся воли Божией как истины, и, наоборот, отвержение решений другой общины может означать либо то, что грешит против истины и Духа та церковь, которая эти решения не принимает, либо то, что эти последние не являются истиной. Антиохийская церковь приняла решения Иерусалимской церкви, когда усмотрела, что в них открылась истина, и с любовью подчинилась этой истине. Как бы ни было высоко место, занимаемое общиной в любовной иерархии общин, ее решения требуют в той же мере рецепции, как и решения самой незначительной общины¹.

Как все просто: чтобы не подлежать уголовной ответственности, например за убийство, — не надо иметь дурных мыслей о ближнем, не надо гневаться на него. Надо всего лишь соблюдать заповеди Господни о любви к нему и ближнему твоему (потому, что вы оба его творения), и тогда энергия твоей любви соединится с его энергией и он будет тебе помощником!

Думается, внутренний дух права, вернее его действие, проявляется в синергии божией благодати и воли каждого человека выполнять

¹ Подробнее см.: *Афанасьев Н.* Церковные соборы и их происхождение. М., 2003. Гл. 2.

предписания закона по любви к нему, соединиться с этой благодатью. Божия благодать выражается в том, как об этом многократно сказано в книгах Ветхого Завета и Нового Завета, что Господь дал человеку внутренний закон (религиозный, нравственный и юридический): «Вот завет, который завещаю им после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в сердца их, и в мыслях их напишу их» (Евр. 10:16)¹.

В других ветхозаветных книгах можно встретить подобное: «Положите на сердце ваше все слова, которые я объявил вам сегодня, и заповещайте их детям своим, чтобы они старались исполнять все слова закона сего» (Втор. 32:46); «прими из уст Его закон и положи слова Его в сердце твое» (Иов. 22:22)².

Помимо приведенных положений о внутреннем законе в Ветхом Завете речь идет и о том, что на горе Синай человечество через пророка Моисея получило десять заповедей на каменных плитах.

Затем указанные заповеди были детализированы несколькими сотнями более конкретных и дифференцированных правил. Но закон все равно остается законом, независимо от того, это только десять основных заповедей или несколько сот конкретных правил, учитывающих юридические тонкости; куда он помещен — на камень, в свиток или в сердце; это юридический закон и нравственно-религиозный.

Как утверждает апостол Иаков, закон един: «Кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем. Ибо Тот же, Кто сказал: не прелюбодействуй, сказал и: не убей; посему, если ты не прелюбодействуешь, но убьешь, то ты также преступник закона» (Иак. 2:10–11). В толковании на приведенные стихи блаж. Феофилакт замечает: «Кто согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем, потому что не имеет совершенной любви. Ибо любовь есть глава всего доброго, а когда нет головы, то все остальное тело ничего не значит... Заповеди — не прелюбодействуй, не убей указаны для примера. Примечай, что и эти примеры взяты из закона, относящегося к совершенству любви. Ибо кто любит ближнего, тот не будет ни прелюбодействовать, ни убивать; потому что такие дела свойственны врагу. Если бы не так, то никто из людей не спасся бы, потому что никто не соблюдает всех заповедей, но кто соблюл чистоту, тот побеждается иногда гневом, кто творит милостыню, тот нередко имеет зависть. Посему говорится не о том, чтобы вовсе не было недостатка в добродетелях, но о любви, что ее не должно совершать с недостатком, с лицеприятием, но всецело... Итак под всем законом

¹ См. также: «Вот завет, который завещаю дому Израилеву после тех дней, говорит Господь: вложу законы Мои в мысли их, и напишу их на сердцах их; и буду их Богом, а они будут Моим народом» (Евр. 8: 10).

² См. также: Пс. 36:31; 39:9; 118:34; Ис. 51:7; Прит. 10:8; Иез. 36:26—27; Иер. 31:33.

должно разуметь закон о любви...»¹ Господь и к иудеям ветхозаветного времени, и к христианам новозаветного времени, и к язычникам обращается с одним и тем же пожеланием: **все** должны соблюдать его закон от сердца без принуждения: «И да будут слова сии, которые Я заповедал тебе сегодня, в сердце твоём» (Втор. 6:6).

Потому что, как подчеркивает апостол Павел, «когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают... они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их» (Рим. 2:14–15).

Безусловно, сердце истинного христианина должно отличаться от сердца язычника и даже иудея. Поскольку через служение и безвинную и добровольную жертву Иисуса нам была явлена Божья любовь и дан залог Духа Святого. Это отличие выражается в том, что Иисус сказал своим апостолам: «Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня, дела, которые творю Я, и он сотворит, и больше сих сотворит, потому что Я к Отцу Моему иду... Если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди. И Я умолю Отца, и даст вам другого Утешителя, да пребудет с вами вовек» (Ин. 14:12, 15–16). Следовательно, мы должны возрастать в познании его и изменяться по подобию его: «Кто говорит, что пребывает в Нем, тот должен поступать так, как Он поступал» (1 Ин. 2:6).

Иисус желает, чтобы мы от души стремились следовать ему своею жизнью: «Итак будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5:48)². Тот, кто выходил в путешествие в составе коллектива, прекрасно знает, что скорость передвижения такого «каравана» зависит от множества обстоятельств: возраста путешествующих, состояния здоровья, желания, степени усталости и т.п. Поэтому качество и степень выполнения закона у каждого человека разные.

Говоря о возрастании человека в следовании Христу и его законам, свт. Григорий Богослов отмечает, что ему «известны три степени в спасаемых: рабство, наемничество и сыновство. Если ты раб, то бойся побоев. Если наемник, одно имей в виду — получить. Если стоишь выше раба и наемника, даже сын, стыдись Бога как отца, делай добро, потому что хорошо повиноваться отцу. Хотя бы ничего не надеялся ты получить, угодить отцу само по себе награда» (Слово 40, На Святое Крещение).

Возрастание должно произойти не только посредством прохождения трех степеней (уровней) состояния самого человека, но в самом процессе изменения человека — и через смену человеком того социального регулятора, которым он руководствуется в своих действиях, на более совершенный: заменить исполнение юридического закона

¹ Цит. по: *Лопухин А.П.* Толковая Библия. Толкование на Соборное послание Святого Апостола Иакова // Азбука веры «Православная библиотека». Гл. 2. 10–11.

² См. также: 2 Пет. 1:4; 1 Фес. 2:12; 2 Тим. 3:17; Еф. 5:1; 1 Пет. 1:15.

на закон благодати. Поскольку «закон дан чрез Моисея; благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа» (Ин. 1:17).

О том, что сказанное касается любого человека, а не только христиан, свидетельствует сам Господь: «Я — пастырь добрый. Пастырь добрый душу свою полагает за овец. Наемник, а не пастырь, тот, кому овцы не свои, видит, как волк приходит, и оставляет овец и бежит (и волк их похищает и разгоняет), потому что он наемник, и нет ему дела до овец. Я — пастырь добрый, и знаю Моих, и знают Меня Мои. Как знает Меня Отец, знаю и Я Отца; и душу Мою полагаю за овец. И другие овцы есть у Меня — не из этого двора, и тех Мне надлежит привести, и голос Мой они услышат, и будет одно стадо, один Пастырь. Потому любит Меня Отец, что Я полагаю душу Мою, чтобы снова принять ее... Эту заповедь Я получил от Отца Моего» (Ин. 10: 11–18).

О многообразных свойствах как самой благодати, так и людей, которые приобрели ее своей жизнью, многократно говорится в книгах Нового Завета. Например, в книге Деяний святых апостолов (4:33; 11:23; 15:11), Посланиях апостолов Иакова (4:6), Петра (1 Пет. 1:10; 1 Пет. 5:10). Более всего, о благодати говорится в Посланиях апостола Павла¹. В Новом Завете даны критерии поведения человека, живущего по благодати: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание. На таковых нет закона» (Гал. 5:22, 23)².

Из содержания Священного Писания святые отцы выделяют, как уже отмечалось, три уровня следования закону — рабский (подчи-

¹ См., например: Рим. 3:24; Рим. 5:16, 20; Рим. 6:1; Рим. 11:5, 6; 2 Кор. 8:9; 2 Кор. 9:8; Еф. 1:7; Еф. 2:5–8; Тит. 3:4, 7; Евр. 4:16; Рим. 12:6–11; 1 Кор. 15:10; 2 Кор. 9:8, 14; Гал. 2:9; Еф. 3:7; 1 Тим. 1:14; 2 Тим. 4:22; Евр. 10:29.

² См. также: «Итак облекитесь, как избранные Божии, святые и возлюбленные, в милосердие, благость, смиренномудрие, кротость, долготерпение... И да владычествует в сердцах ваших мир Божий» (Кол. 3:12, 15); «Но мудрость, сходящая свыше, во-первых, чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна» (Иак. 3:17); «Также и вы, мужья, обращайтесь благообразно с женами, как с немошнейшим сосудом, оказывая им честь, как сонаследницам благодатной жизни, дабы не было вам препятствия в молитвах. Наконец будьте все единомысленны, сострадательны, братолюбивы, милосерды, дружелюбны, смиренномудры; не воздавайте злом за зло или ругательством за ругательство; напротив, благословляйте, зная, что вы к тому призваны, чтобы наследовать благословение. Ибо, кто любит жизнь и хочет видеть добрые дни, тот удерживай язык свой от зла и уста свои от лукавых речей; уклоняйся от зла и делай добро; ищи мира и стремись к нему» (1 Пет. 3:7–11); «Ты же, человек Божий, убегай сего, а преуспевай в правде, благочестии, вере, любви, терпении, кротости» (1 Тим. 6:11); «Напоминай им повиноваться и покоряться начальству и властям, быть готовыми на всякое доброе дело, никого не злословить, быть не сварливыми, но тихими, и оказывать всякую кротость ко всем человекам» (Тит. 3:1–2). См. также: 1 Пет. 2:21–23, 9; 2 Пет. 1: 5–7.

нение из-за страха наказания), наемничий (подчинение за плату) и сыновний (руководимый любовью к Отцу). Формально указанные состояния были сформулированы в Ветхом Завете. Но с боговоплощением Иисуса Христа человечество получило реальный пример добровольного исполнения закона в наивысшем, самом качественном — сыновнем исполнении самим Господом — даже до смерти. Состояние сына есть наиболее совершенное¹. По словам св. апостола Иоанна Богослова: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви» (1 Ин. 4:18).

Указанным трем уровням законопослушного поведения человека, добровольно выполняющего предписания закона, соответствует три вида социальных норм: юридические, нравственные и религиозные. Они также различаются уровнем и степенью воздействия на человека, побуждая его с разной степенью добровольности, качества и масштабов исполнить предписания закона.

Думается, синергичное действие внутреннего духа права многократно проявляется через указанные три состояния в трех видах социальных норм. То есть реализация норм права по-разному осуществляется в зависимости от состояния человека и модификации воздействия на него разных социальных норм. Именно в этом проявляются и три степени состояния человека и его постепенного перехода от юридического закона к качественно более высокому закону благодати — любви. В настоящее время ветхозаветный юридический закон продолжает действовать на «раба» (как правило, неверующего человека или отверженного воздействию греха). Смеем предположить, что на этом уровне (с определенной дифференциацией) находятся неверующие, язычники, а также подпавшие под действие греха христиане.

Поскольку, как отмечает апостол Павел, «мы знаем, что закон добр, если кто законно употребляет его, зная, что закон положен не для праведника, но для беззаконных и непокоривых, нечестивых и грешников, развратных и оскверненных, для оскорбителей отца и матери, для человекоубийц, для блудников, мужеложников, человекоубийц, клеветников, скотоложников, лжецов, клятвопреступников, и для всего, что противно здравому учению, по славному благовестию блаженного Бога» (1 Тим 1:8–11).

¹ Говоря о любви Божией к падшему человеку, святитель Филарет (Дроздов) отмечает, что на Голгофе мы не найдем ничего, кроме святой и блаженной любви Отца и Сына и Святого Духа к грешному и окаянному роду человеческому. Любовь Отца — распинающая. Любовь Сына — распинаемая. Любовь Духа — торжествующая силою крестною. Тако возлюби Бог мир! См. подробнее: *Святитель Филарет (Дроздов)*. Избранные труды, письма, воспоминания. М.: Православный Свято-Тихоновский Богословский институт, 2003. С. 124–132.

Говоря о «рабском» состоянии человека, исполняющего веления закона под «давлением» страха наказания за его неисполнение, следует иметь в виду, как это косвенно вытекает из приведенных в предыдущем абзаце положений Послания апостола Павла, не только разное состояние рабства, но и разный страх. Четче говорит об этом апостол Иоанн Богослов: «Всякий, делающий грех, есть раб греха» (Ин. 8:34); «Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8:36); «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:31–32). И сам апостол Павел в Посланиях к коринфянам: «Раб, призванный в Господе, есть свободный Господа...» (1 Кор. 7:22); «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3:17).

Другими словами, раб греха добровольно исполняет юридический закон, ибо боится нарушить юридическое предписание, написанное Господом в его сердце, и не совершить противозаконное действие, чтобы не быть наказанным. Раб Божий, поскольку сам Иисус Христос — «любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие, вера, кротость, воздержание» (Гал. 5:22), соблюдает закон добровольно из любви к Богу, трепеща от мысли отпасть от любви его.

Последний пример свидетельствует не только о более высоком уровне самого человека в его стремлении добровольно исполнить предписания закона, но и о более широком воздействии на него социальных норм. Можно сказать, что на таком более высоком уровне человек исполняет предписания норм права не из юридической обязанности это осуществить, а из внутренней нравственной потребности сделать это, а также движимый любовью к Богу, который из любви к человеку добровольно принес себя в жертву за каждого из нас. На этом уровне на первый план выступила благодать — любовь, доброта и прощение Господа, явленные людям через заместительную жертву Иисуса.

Раскрывая это понятие, В.В. Зеньковский отмечает, что «с особой прозрачностью это (благодать. — А.О.) выступает в том, как Бог действует в человеческой душе. Когда апостол Павел говорит: «Не я живу, но живет во мне Христос», то это не означает, что апостол Павел как личность ступшевывается и исчезает: он остается тем же, кем был, его личность не раздавлена, не выпадает через то, что в нем «живет Христос». Так и присутствие Бога в мире не давит на него, но, наоборот, всякий *concoure divin*, все благодатные дары только выпрямляют человеческое «естество». Средневековое богословие выражало это в формуле «*gratia non tollit naturam, sed perficit*»¹.

¹ Зеньковский В.В. Христианская философия / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М., 2010. С. 294.

Следует особо отметить, что переход к более качественному закону — высшей ступени социального регулирования — вовсе не означает отказ от соблюдения юридического закона. Как подчеркивает св. апостол Павел, «что же? станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатью? Никак» (Рим. 6:15).

Другими словами, высший уровень состояния человека приводит его к преимущественному ориентированию на более высокие нормы нравственности и религии, что в конечном итоге завершается добровольным исполнением им норм юридического закона еще на подступах к нему, не приближаясь к содержанию юридических предписаний. Прекрасно и наглядно описание подобного исполнения юридического закона, как мы уже отмечали выше, продемонстрировал сам Господь в Нагорной проповеди: «Вы слышали, что было сказано древним: “не убий”, — а если кто убьет, даст ответ перед судом. Но Я говорю вам, что всякий, кто гневается на брата своего, даст ответ перед судом; а если кто скажет брату своему: “рака!” — даст ответ перед Синедрионом; а если кто скажет брату своему: “безумный!” — даст ответ в огне Геенны» и т.д. (Мф. 5:21–47).

Таким образом, наиболее высокий уровень добровольного исполнения юридического закона проявляется в действии по закону любви через сыновство Богу. Поскольку Христос не называет нас рабами: «Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями...» (Ин. 15:14–15). Мы говорим о себе так, имея в виду добровольное согласование своей воли с его благой волей, ведь мы знаем, что Господь чужд всякого зла и неправды и его благая воля ведет нас к блаженной вечности. То есть страх Божий для христиан — это не животный страх раба, не алчный страх наемника потерять прибыль, а священный трепет перед Творцом.

Апостол Иоанн Богослов приводит и другие слова Иисуса: «Если заповеди Мои соблюдете, пребудете в любви Моей, как и Я соблюл заповеди Отца Моего и пребываю в Его любви. Сие сказал Я вам, да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна. Сия есть заповедь Моя, да любите друг друга, как Я возлюбил вас. Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:15–27).

Сам же апостол любви в Первом соборном послании убеждает: «Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он. В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение; боящийся не совершен в любви» (1 Ин. 4: 17–18). Толкуя эти слова, К. Сильченков пишет: «Но в мире нет власти, препобеждающей любовь, нет силы торжествующей над нею, нет величия и славы, светлейших ее... И всесильно, потому, дерзновение любящих

во имя Бога любви, любовью создавшего мир, как добро, любовью победившего его, как зло»¹.

«Срединный» уровень добровольного исполнения юридического закона занимает человек, который по степени добровольности назван в Священном Писании наемником. То есть новообращенный человек, который уже «оттолкнулся» от неверия, но еще не твердо «пристал» к вере. В зависимости от его колебаний от рабского уровня к наемническому и выше (и наоборот) на его поведение по-разному, в разном сочетании и с разной степенью эффективности воздействуют нормы права, нормы нравственности и нормы религии. Как видно из приведенного примера, движение человека по пути реализации предписаний закона не всегда одностороннее и прямолинейное. Возможен не только переход с рабского уровня в наемнический и выше, но и ниспадение.

Причем как в движении в том направлении, так и в движении в другом направлении обязательно присутствует свободный выбор самого человека. Апостол Павел очень наглядно показывает это: «Вы шли хорошо: кто остановил вас, чтобы вы не покорялись истине?» (Гал. 5:7). Чтобы человек, коль скоро от его свободного выбора зависит как подъем, так и падение избегал последнего, апостол настоятельно советует: «Итак, стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства». Потому, что ниспавший и идущий путем раба не получает никакой пользы от Христа (Гал. 5:1–2). И наоборот, если у кого есть благодать и умножается, тот не останется без успеха и плода в познании Иисуса Христа (2 Пет. 1:8).

¹ Сильченков К. Прощальная беседа Спасителя с учениками. Евангелие Иоанна XIII, 31 — XIV, 33 (опыт истолкования). СПб., 1997. (Репринтное издан. 1895 г.). С. 358.

Глава 11

ИСТОЧНИКИ ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

11.1. Понятие и виды источников церковного права

В церковном праве, как и в любом праве, принято различать *материальные* источники, т.е. причины, производящие право, или законообразовательные силы и органы¹, его определяющие (основания права), — и *формальные* источники, т.е. те документы, памятники законодательства, в которых изложены соответствующие нормы этого права².

Источниками церковного права, понимаемыми в *первом смысле*, признаются:

- а) божественная воля основателя и главы церкви, выраженная им самим непосредственно или через его ближайших учеников — апостолов. Она действует в церкви с момента ее создания — ей церковь будет подчиняться «во все дни до скончания века» (Мф. 28, 20);
- б) воля церкви, выражающаяся или посредством установленных в ней органов власти, или в церковной жизни и практике;
- в) верховная государственная власть, устанавливающая юридические правила (например, относительно внешнего положения церкви в государстве).

Источниками *второго рода*, т.е. выражающими в себе законодательную волю, служат:

- а) Священное Писание и Священное предание;
- б) памятники церковного законодательства и церковный обычай;
- в) государственные законы, относящиеся к церкви.

¹ Применительно к церковному (каноническому) праву выражение «материальные источники» имеет условное значение и может относиться только к органам церковного управления и частично к Вселенским и поместным соборам. О «материальности» Божией воли, выраженной в Священном Писании и откровении Священного предания, говорить не приходится, поскольку сам Бог является нематериальным и невещественным Духом.

² См.: *Василий Певцов, протоиер.* Лекции по Церковному Праву. СПб., 1914. С. 4–5; *Цыпин В.А.* Указ. соч. С. 28.

Как видно из приведенного выше перечня, источники церковного права характеризуются глубокой древностью своего происхождения. Что свидетельствует об их устойчивости перед временем и возникающими колебаниями, вызванными различными случайностями, эмоциями, заблуждениями и т.п. Помимо наличия в указанных источниках непосредственной божественной воли и богодухновенности постановлений Вселенских и поместных соборов на их стабильность повлияла и воля членов церкви. Как справедливо заметил Тертуллиан, «Христос не безмысленных и еще диких людей приводил к человечности, а просветил познанием истины людей уже цивилизованных и пленившихся гражданственностью»¹. Первые три века христианской эры, как известно, были веками высшего развития культуры права у римлян.

Даже если говорить о государственном законодательстве как составной части источников церковного права, то «в отличие от законодательств новейшего времени, древние законодатели вообще не ограничивали целей законодательных одной формальной юстицией. Цивилизация античная не отделяла политики от морали. Она предоставляла государству всего человека, требуя от него как защиты естественных прав человека, так и особенно его нравственного и политического воспитания»².

11.2. Общие источники церковного права

Священное Писание. Главным и основным источником церковного (канонического) права, который устанавливает основные начала церковного устройства и управления, является Священное Писание Нового Завета. В нем главным образом содержатся истины веры (догматы) и нравственности. Сами по себе они не составляют церковного (канонического) права или юридических постановлений, поскольку не представляют собой основополагающих правовых начал. Но именно этим они служат базой (фундаментом) церковного законодательства, облачаются через него в юридическую форму и в этом смысле относятся к источникам церковного (канонического) права.

Кроме истин веры и нравственности, в новозаветном Священном Писании мы находим еще постановления Иисуса Христа, касающиеся правовых основ церкви как внешнего общества. Например, в нем Спасителем учреждено апостольское служение: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам; и се, Я с вами во все дни до скончания века. Аминь» (Мф. 28:19–20). Полномочия, данные им

¹ Apolog. XXI. Цит. По: *Лашкарев П.А.* Указ. соч. С. 8.

² *Лашкарев П.А.* Указ. соч. С. 9.

апостолам: «Истинно говорю вам: что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» (Мф. 18:18) — или: «Кому простите грехи, тому простятся; на ком оставите, на том останутся» (Ин. 20:23). Установление Господом священнической иерархии: «И Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Ефес. 4:11–12), а также правила об отношениях апостолов между собой: «Они молчали; потому что дорогою рассуждали между собою, кто больше. И, сев, призвал двенадцать и сказал им: кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Марк. 9:35). Установил основы таинств крещения: «Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет» (Мк. 16:16) и причащения: «И, взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, говоря: сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас проливается» (Лк. 22:19); «Ибо я от Самого Господа принял то, что и вам передал, что Господь Иисус в ту ночь, в которую предан был, взял хлеб и, возблагодарив, преломил и сказал: примите, ядите, сие есть Тело Мое, за вас ломимое; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, и сказал: сия чаша есть новый завет в Моей Крови; сие творите, когда только будете пить, в Мое воспоминание» (1 Кор. 11:23–25). Основы учения о разводе: «А Я говорю вам: кто разводится с женою своею, кроме вины прелюбодеяния, тот подает ей повод прелюбодействовать; и кто женится на разведенной, тот прелюбодействует». «И приступили к Нему фарисеи и, искушая Его, говорили Ему: по всякой ли причине позволительно человеку разводиться с женою своею? Он сказал им в ответ: не читали ли вы, что Сотворивший вначале мужчину и женщину сотворил их? И сказал: посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает. Они говорят Ему: как же Моисей заповедал давать разводное письмо и разводиться с нею? Он говорит им: Моисей по жестокосердию вашему позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так; но Я говорю вам: кто разведется с женою своею не за прелюбодеяние и женится на другой, тот прелюбодействует; и женившийся на разведенной прелюбодействует. Говорят Ему ученики Его: если такова обязанность человека к жене, то лучше не жениться» (Матф. 5:32; 19:3–10). Основы наставления касающегося обращения с согрешившим братом и о церковном суде над ним: «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним; если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного

или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово; если же не послушает их, скажи церкви; а если и церкви не послушает, то да будет он тебе, как язычник и мытарь» (Матф. 18:15–17) — и об отношении к верховной власти: «Тогда говорит им: итак отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Матф. 22:21) и др.

В Священном Писании есть также основополагающие правила и распоряжения апостолов, касающиеся церковного устройства, служащие раскрытию божественных правил Спасителя и применению их к нуждам современного апостолам общества. Например, учреждение в церкви степеней епископа, пресвитера и диакона: «Для того я оставил тебя в Крите, чтобы ты довершил недоконченное и поставил по всем городам пресвитеров, как я тебе приказывал» (Тит. 1:5). Более подробные указания по этому вопросу даны апостолом в 3 главе первого Послания к Тимофею. Апостолы установили фундаментальные правила введения верных в священнический сан: «По сей причине напоминаю тебе возгревать дар Божий, который в тебе через мое рукоположение»; «их поставили перед Апостолами, и сии, помолившись, возложили на них руки» (2 Тим. 1:6; Деян. 6:6).

Например, апостол Павел установил основополагающие правила об обеспечении содержания служащих церкви: «Какой воин служит когда-либо на своем содержании? Кто, насадив виноград, не ест плодов его? Кто, пася стадо, не ест молока от стада? По человеческому ли только рассуждению я это говорю? Не то же ли говорит и закон? Ибо в Моисеевом законе написано: не заграждай рта у вола молотящего. О волах ли печется Бог? Или, конечно, для нас говорится? Так, для нас это написано; ибо, кто пашет, должен пахать с надеждою, и кто молотит, должен молотить с надеждою получить ожидаемое. Если мы посеяли в вас духовное, велико ли то, если пожнем у вас телесное? Если другие имеют у вас власть, не паче ли мы? Однако мы не пользовались сею властью, но все переносим, дабы не поставить какой преграды благовествованию Христову. Разве не знаете, что священнодействующие питаются от святилища? что служащие жертвеннику берут долю от жертвенника? Так и Господь повелел проповедующим Евангелие жить от благовествования» (1 Кор. 9:7–14).

О суде епископа над пресвитерами: «Обвинение на пресвитера не иначе принимай, как при двух или трех свидетелях» (1 Тим. 5:19); об отлучении от церкви недостойных членов ее: «А я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом, уже решил, как бы находясь у вас: сделавшего такое дело, в собрании вашем во имя Господа нашего Иисуса Христа, обще с моим духом, силою Господа нашего Иисуса Христа, предать сатане во измождение плоти, чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:3–5).

О порядке в церковных собраниях: «Итак что же, братия? Когда вы сходитесь, и у каждого из вас есть псалом, есть поучение, есть

язык, есть откровение, есть истолкование, — все сие да будет к назиданию. Если кто говорит на незнакомом языке, говорите двое, или много трое, и то порознь, а один изъясняй. Если же не будет истолкователя, то молчи в церкви, а говори себе и Богу. И пророки пусть говорят двое или трое, а прочие пусть рассуждают. Если же другому из сидящих будет откровение, то первый молчи. Ибо все один за другим можете пророчествовать, чтобы всем поучаться и всем получать утешение. И духи пророческие послушны пророкам, потому что Бог не есть Бог неустройства, но мира. Так бывает во всех церквях у святых. Жены ваши в церквях да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви. Разве от вас вышло слово Божие? Или до вас одних достигло? Если кто почитает себя пророком или духовным, тот да разумеет, что я пишу вам, ибо это заповеди Господни. А кто не разумеет, пусть не разумеет. Итак, братия, ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками; только все должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14:26–40).

О разводах: «А вступившим в брак не я повелеваю, а Господь: жене не разводиться с мужем, — если же разведется, то должна оставаться безбрачною, или примириться с мужем своим, — и мужу не оставлять жены своей. Прочим же я говорю, а не Господь: если какой брат имеет жену неверующую, и она согласна жить с ним, то он не должен оставлять ее; и жена, которая имеет мужа неверующего, и он согласен жить с нею, не должна оставлять его. Ибо неверующий муж освящается женою верующею, и жена неверующая освящается мужем верующим. Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь святы. Если же неверующий хочет развестись, пусть разводится; брат или сестра в таких случаях не связаны; к миру призвал нас Господь. Почему ты знаешь, жена, не спасешь ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены? Только каждый поступай так, как Бог ему определил, и каждый, как Господь призвал. Так я повелеваю по всем церквам» (1 Кор. 7:10–17).

О вторичном браке: «Итак я желаю, чтобы молодые вдовы вступали в брак, рождали детей, управляли домом и не подавали противнику никакого повода к злоречию» (1 Тим. 5:14).

О разрешении взаимных споров и тяжб между христианами: «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых, а не у святых? Разве не знаете, что святые будут судить мир? Если же вами будет судим мир, то неужели вы недостойны судить маловажные дела? Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более дела житейские? А вы, когда имеете житейские тяжбы,ставляете своими судьями ничего не значащих в церкви. К стыду вашему говорю: неужели нет между вами ни одного разумного, который мог

бы рассудить между братьями своими? Но брат с братом судится, и притом перед неверными. И то уже весьма унизительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? Для чего бы вам лучше не терпеть лишения?» (1 Кор. 6:1–7).

Наконец, в св. Писании указан руководящий пример для церковной власти в действиях апостолов, как первых ее иерархов, в отношениях их к пастве и т.п. Так, показан пример, каким способом должны разрешаться важнейшие церковные вопросы (Деян. гл. 15), пример пастырской заботы о пастве (Деян. 20:18–21, 31–35), обращение пастырей с пасомыми (1 Сол. 2:3–12; 2 Кор. 6:3–6) и др.

Некоторые из известных канонистов, характеризуя содержание книг Священного Писания как источников церковного права, задаются вопросом, что из указанного в них должно быть неизменным и оставаться неприкосновенным для церковного законодательства? Что неразрывно связано с существом церкви и ее учением, что относится к ее существенным целям и средствам, что представляет собой общие, основные правила ее устройства и жизни, то всегда остается в ней неизменным, как неизменны в ней истины веры и нравственные правила.

Но видимое положение церкви в его частностях подвержено изменениям соответственно различным обстоятельствам места и времени. Поэтому не могут оставаться вечно неизменными такие церковные установления, указанные в Священном Писании, которые состоят только в применении основных начал церковного благоустройства к внешнему положению церкви и имеют значение только частное.

Так, современное богословие считает, что предписание апостола о суде перед язычниками (1 Кор. 6:1–6), или о покрывалах женщин (1 Кор. 11:5–10), или о сборах пожертвований для церквей (16:1–2), очевидно, имело отношение к обстоятельствам, среди которых находилась первенствующая церковь, или к обычаям народа; следовательно, они не могут быть принимаемы как правила, обязательные для христиан всех мест и времен.

С изменением внешних условий церковной жизни изменены или заменены правила апостолов, например о публичном общении согрешающих (1 Тим. 5:20), о порядках в церковных собраниях (1 Кор. 14:26–31), о том, чтобы епископ был мужем единой жены (1 Тим. 3:2), о служении в церкви вдовиц или диаконис (1 Тим. 5:9–14), о вечерах любви (1 Кор. 2:20–22). Что именно в церковных установлениях, указанных в Священном Писании, должно быть безусловно обязательно и неизменно, это может быть определено только самой церковью, как верной хранительницей божественных истин¹.

¹ См., например: Лекции по Церковному Праву заслуженного профессора, протоиерея, В.Г. Певцова. Пг., 1914. С. 6.

Представляется, что подобные суждения относительно изменения или замены правил апостолов являются смелыми. Поскольку трудно представить себе ситуацию, когда нашелся бы кто-то, кто, не будучи апостолом, решился бы что-то изменить или заменить в написанном апостолами. Скорее, здесь речь необходимо вести не об изменении или замене, а о неприменении положений правил апостолов в новых сложившихся условиях.

Вместе с тем нельзя однозначно утверждать, что какие-то из апостольских правил, например, в будущем не будут востребованы и не возобновят свое действие в новых условиях (хотя многим они кажутся «отжившими», поскольку длительный период времени не применялись). Например, участвовавшие стихийные бедствия, межэтнические конфликты привели в настоящее время к сбору пожертвований среди верующих одной поместной церкви для собратьев другой поместной церкви.

Священное и церковное предания. Не все правила церковного устройства и порядка, данные Иисусом Христом и апостолами, заключены в апостольских писаниях; многие из них, даже большая их часть, переданы апостолами устно, введены в церковь личными их распоряжениями (1 Кор. 11:34). Иное, чего они не успели устроить непосредственно, поручили докончить своим ближайшим преемникам — ученикам (Тит. 1:5).

Каждая из основанных апостолами церквей тщательно хранила и передавала последующим поколениям своих членов не одни только писания апостолов, но и все то, что она слышала от них, что в ней было учреждено ими лично (апостольские предания). Путем взаимных постоянных сношений между церквами, даже отдаленными друг от друга, эти апостольские предания распространялись, становились общеизвестными. Ближайшие к апостолам их преемники, продолжая отстраивать церковь, развивали апостольские постановления в соответствии с потребностями вверенных им христианских сообществ. Это развитие и применение апостольского предания также укреплялось в церковной жизни (предание церковное, отеческое).

Таким образом, считается, что апостольское и церковное предание служили в первые века христианства главным, после Священного Писания, основанием и источником церковного права. «Если какое-либо правило (писал Тертуллиан во II в.) не определено Писанием, однако повсюду соблюдается, значит, оно утверждено обычаем, основанным на предании. Если же кто скажет, что и в предании нужно какое-либо письменное свидетельство, то мы со своей стороны укажем на многие установления, которые сохраняются без всякого писания, авторитетом одного только предания и силой обычая». Св. Василий Великий приписывает преданию такую важность, что если бы мы отважились отвергнуть его, то незаметно повредили бы Евангелию в главных по-

ложениях, и даже более того, — от апостольской проповеди оставили бы одно пустое имя¹. Поэтому если относительно вопросов веры и церковного устройства было недостаточно прямого указания в Священном Писании, то обращались к преданию.

Признавая за преданиями особенную важность, церковь в последующие времена, когда стала развиваться ее собственная законодательная деятельность, ограждала своими законами целостность и чистоту преданий и ставила их в основу своих законоположений.

Так, например, Вселенские и поместные соборы многие свои правила основывают на древних преданиях, «последуя древним правилам апостольского благоустройства и порядка, апостольским и отеческим преданиям» (Трул. 13, 29), и подтверждают: «да не преступаются правила отец (3-й Всел. 8), да бывают в церкви (т.е. соблюдаемы) вся принятая от божественных Писаний и апостольских преданий» (Гангр. 21); преступающих же предания подвергают отлучению от церкви (7-й Всел. 7).

Посредством церковного законодательства апостольские и церковные предания приняли форму писаного закона и таким образом для действующего церковного права имеют значение историческое.

Законодательство Церкви. Церковь с первых веков устроила свою жизнь еще и собственным законодательством на основаниях, положенных Иисусом Христом и его апостолами, по дарованным ей от Иисуса Христа полномочиям. Органом ее законодательной власти является собор ее представителей — Вселенский и поместный.

Вселенские соборы представляли собой власть церкви Вселенской; поэтому их постановления имеют общеобязательное значение положительных законов для всех членов церкви. Такие правила даны следующими шестью Вселенскими соборами:

1) Никейским I, созванным по случаю ереси Ария в 325 г. при Константине Великом. Кроме вероопределения, или Символа веры, он дал 20 правил церковного благоустройства;

2) Константинопольским I, созванном по случаю лжеучения Македония в 381 г. при Феодосии Великом. Кроме дополнения никейского Символа веры, он составил семь церковных правил;

3) Ефесским, созванным для осуждения ереси Нестория в 431 г. при Феодосии втором. Названные именем этого собора 8 церковных правил составляют извлечения из окружного послания собора ко всем церквам о Нестории и его единомышленниках. К ним присоединено одно послание отцов собора к одному поместному собору. Правила Ефесского собора не известны в римской Церкви;

4) Халкидонским, созванным в 451 г. при Маркиане для осуждения монофизитской ереси. Он дал 30 церковных правил;

¹ См.: Пространный Катехизис. В главе о Св. предании.

5) Трулльским, бывшим в 691 г. при Юстиниане II. Этот собор был созван вскоре после VI Вселенского (Константинопольского III) собора, бывшего в 680 г. по случаю монофелитского лжеучения. Главным предметом занятий Трулльского собора было устройство церковного благочиния. Он составил 102 правила. Название свое он получил от царских палат со сводом (Θροῦλλος), в которых он собирался.

Так как он был собственно продолжением VI Вселенского собора, то его правила носят имя последнего. Называют его еще *пято-шестым* собором, потому что он служил как бы дополнением не только Шестого, но и Пятого Вселенского (Константинопольского II) собора, созванного в 553 г. для подтверждения осуждения несторианства; оба эти собора занимались исключительно догматами веры и не оставили после себя церковных правил. Римский папа (Сергий), современный Трулльскому собору, не подписал его определений, так как некоторые из них шли вразрез с обычаями и взглядами, утверждавшимися в римской церкви (например, запрещение поста в субботу, запрещение священнослужителям разлучаться с их женами, подтверждение равноправности константинопольского патриарха с римским). С тех пор римская церковь не признает Трулльского собора за вселенский и его правила обязательными для себя, утверждая, что на нем не было ее представителей;

6) Никейским II, созванным в 787 г. при Константине Порфирородном и матери его Ирине против иконоборства. Он установил 22 церковных правила.

Вселенскими соборами утверждены и даны в руководство всей церкви постановления некоторых из поместных соборов, бывших в период Вселенских соборов (за исключением, впрочем, весьма немногих правил, отмененных Вселенскими соборами). Следовательно, эти постановления имеют в церковном праве значение, равное с постановлениями Вселенских соборов¹.

Таковы правила следующих восьми поместных соборов 1) Анкирского (314–315) — 25 правил; 2) Неокесарийского (между 315 и 319 гг.) — 15 правил; 3) Гангрского (340) — 21 правило; 4) Антиохийского (341) — 25 правил; 5) Лаодикийского (вторая пол. IV в.) — 60 правил; 6) Сардикийского (343) — 20 правил; 7) Карфагенского — 147 правил и присоединенное к ним послание.

Правила Карфагенского собора составляют свод постановлений многих прежних африканских поместных соборов, пересмотренный и подтвержденный на Карфагенском соборе в начале V в. (419); 8) Константинопольского (394). — 1 правило. Правила всех поименованных поместных соборов «запечатлены согласием» Трулльского собора.

¹ Подробнее см.: Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. 1992.

Вместе с этими правилами были приняты вселенской церковью (на Трулльском соборе) и получили общеобязательную силу: а) правила св. апостолов числом 85; б) правила некоторых знаменитейших отцов церкви, извлеченные из их различных посланий, бесед, постановлений, распоряжений и т.п.

Трулльский собор перечисляет следующие правила св. отцов III в.: Дионисия Александрийского — 4 правила; Петра Александрийского — 15 правил; Григория Неокесарийского — 12 правил; отцов IV в.: Афанасия Александрийского — 3 послания; Василия Великого — 92 правила; Григория Нисского — 8 правил; Григория Богослова — 1 правило; Амфилохия Иконийского — 1 правило; Тимофея Александрийского — 18 вопросов и ответов; Феофила Александрийского — 14 правил; отцов V в.: Кирилла Александрийского — 5 правил; Геннадия Константинопольского — 1 послание¹. Эти правила восточных отцов церкви римская церковь не признает для себя обязательными.

К указанным правилам поместных соборов и святых отцов церкви присовокупила после VII Вселенского собора: а) послание константинопольского патриарха Тарасия (председателя VII Вселенского собора) и б) правила двух поместных Константинопольских соборов, бывших при патриархе Фотии. Первый из них (861). называется двукратным, потому что собирался два раза, после перерыва, для обсуждения одного и того же предмета (по делу Фотия); он постановил 47 правил. Второй (879) назван у нас бывшим в храме Премудрости Слова Божия (т.е. в Софийском): он происходил также по делу Фотия и постановил 3 правила. Римская церковь не признает этих соборов².

Профессор В.Г. Певцов, характеризуя содержание канонов, отмечал, что «в содержании канонов необходимо отличать основные правила церковного устройства и дух управления от тех правил, которые, очевидно, относятся к его внешним историческим формам, к временным и местным условиям церковной жизни, — отличать общие правила от частных, от применения первых к временным потребностям Церкви, вызываемым известными ее обстоятельствами. Оставляя в них неприкосновенными основные церковно-правовые нормы и принимая их за руководящее начало, Церковь видоизменяла или совершенно отменяла в канонах то, что имело частный, временный характер и не соответствовало в данное время ее нуждам, было неприменимо к ее обстоятельствам. Потому значительная часть канонов или совсем утратила свою силу в действующем церковном праве, или изменилась.

Таковы, например, каноны о созыве ежегодных областных Соборов, об областной системе церковного управления, о порядке на-

¹ Подробнее см.: Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. 1992.

² Там же.

значения епископов (Ант. 19), о суде над епископами, пресвитерами и диаконами (Карфаг. 12, 29), о возрасте назначаемых в пресвитеры и диаконы (Неокес. II; Карф. 22) и др.»¹.

Думается, подобное высказывание представляет собой, как минимум, неудачную редакцию. Поскольку он же приводит в своем труде поддержку из 8 правила Третьего Вселенского собора: «Да не преступаются правила отец» (3-й Всел. 8)². Кроме того, как было показано в параграфе 11.3 настоящего издания, каноны, будучи основополагающими богодухновенными нормами, не могут изменяться. Некоторым корректировкам (уточнениям) могут подвергаться их словесные формулы. Кроме того, как представляется, автор смешивает понятия «применение канона» с «действием канона». То, что какой-то канон какой-то период времени не применяется, вовсе не означает, что он прекратил свое действие.

Церковные обычаи. В первые времена христианской церкви многие церковные обычаи имели самую тесную связь с апостольским церковным преданием, выражали его в себе и укрепляли собою в церковной жизни. Само собой разумеется, что происходящие из такого источника обычаи имели в церковном праве одинаковое с преданием значение.

Но в церкви, как в первые века, так и в последующие времена в особенности, были и бывают еще и такие обычаи, в основании которых лежит одно лишь убеждение большей или меньшей части христиан в том, что все, соблюдаемое этими обычаями, есть право. Убеждение это выражается в долговременном соблюдении чего-либо не определенного положительным законодательством или не указанного преданием.

Уважение к обычаю мы встречаем и в Священном Писании. Например, апостол Павел отмечает: «А если бы кто захотел спорить, то мы не имеем такого обычая, ни церкви Божии» (1 Кор. 11:16). Законодательство древней церкви также с уважением относилось к обычаям, если разделяло убеждение в их справедливости и целесообразности или, по крайней мере, не видело в них противоречия ее духу и основным ее правилам. Древность обычая, как досточтимая седина, внушала к нему особенное благоговение (Васил. Вел. прав. 92)³. Такое уважение выразилось в том, что соборы подтверждали многие обычаи своими правилами или основывали на обычаях свои постановления.

Например, на основании древнего обычая I Вселенский собор подтверждает преимуществу епископов Рима, Александрии, Иерусалима, (Прав. 6 и 7)⁴, осуждая некоторый беспорядок, допущенный в иных церквях; тот же собор замечает, что он не основан ни на правиле, ни на

¹ Лекции по Церковному Праву заслуженного профессора, протоиерея В.Г. Певцова. С. 11.

² Там же. С. 7.

³ Книга правил. С. 357–358.

⁴ Там же. С. 33–34.

обычае (Прав. 18)¹; II Вселенский собор, говоря о порядке управления в некоторых церквях, предписывает им следовать соблюдавшемуся донеине обыкновению отцов (Прав. 2)².

Трулльский собор вообще замечает, что «богоносные Отцы наши разсудили, да будут соблюдаемы обычаи каждой Церкви» (Прав. 39)³. Впрочем, различая обычаи, согласные с христианскими правилами, сообразные с духом церкви, и обычаи, противоречащие им, православная церковь строго возбраняла последние, невзирая на их древность (Трул. 33, 62, 65 и др.)⁴.

И в действующем церковном (каноническом) праве церковные обычаи должны иметь значение, когда они являются толкователями законов или восполняют их, определяя такие частные случаи, которые не определены положительным законом (*consuetudo secundum leges, praeter leges*). Бывают в церкви, однако, и такие обычаи, которые входят в некоторое противоречие с положительным законом, ослабляют его силу, даже вытесняют его из употребления (*contra leges*).

Они возникают вследствие осознания их необходимости и полезности для церкви, коль скоро закон признается неприменимым к изменившимся условиям жизни и нецелесообразным. Такого рода обычаи не могут не приниматься во внимание, когда церковная власть, не возводя их в закон, придаст им силу своим согласием либо допущением. Во всяком случае никакой обычай не может иметь места в церковном праве, если он противоречит истинам религии, основным принципам церковного управления, не основан на справедливости; иначе он будет только старым заблуждением.

По обширности своего действия или распространенности обычаи бывают общие, относящиеся ко всей поместной церкви, и частные, действующие в какой-либо одной ее части. Большая или меньшая распространенность, а также давность известного обычая придают ему больший или меньший авторитет.

11.3. Государственное законодательство по церковным делам как источник церковного права

Значение государственных законов в церковном (каноническом) праве имеет тесную связь с положением, которое занимает церковь в государстве, с их взаимными отношениями. Вообще же, православная церковь признает обязательными для себя государственные

¹ Книга правил. С. 38.

² Там же. С. 40–41.

³ Там же. С. 92–93.

⁴ Там же. С. 89–90, 102, 103–104.

законы страны, когда они относятся к той внешней, человеческой стороне церковного устройства и управления, которою церковь соприкасается с государственным устройством, и когда эти законы не противоречат существенным целям церкви, ее внутренним богодарованным правилам, ее свободному распоряжению своими духовными средствами.

Для истории права православной восточной церкви важное значение имеет законодательство христианских греко-римских и византийских императоров. С IV в., когда христианская церковь вошла в мирный союз с государством, греко-римские христианские императоры принимали близкое участие в церковных делах. С одной стороны, они, устраивая государственный быт по духу и правилам христианской веры, придавали церковным постановлениям силу государственных законов; с другой стороны, издавали от себя в согласии с церковной властью различные законы относительно внешнего благосостояния и внутреннего благоустройства церкви. Церковь не только не отказывала государственной власти в таком участии, но и обращалась к ее защите, покровительству, содействию (например, Кар. 104)¹; впрочем, она также устанавливала и своими законами ограждала границы вмешательства светской власти в церковные дела.

Принятые церковью законоположения государственной власти (греч. νόμοι) становились наряду с церковными канонами источником церковного (канонического) права. Соединение тех и других получило название *Номоканона*.

Важнейшими памятниками христианского, греко-римского и византийского законодательства о церкви служат:

- а) кодекс императора Феодосия II (438), в котором собрана большая часть постановлений предшествующих императоров по церковным делам;
- б) законы императора Юстиниана Великого, принимавшего в церковных делах особенно живое участие. В его кодексе (529), в первых 13 титулах I книги, помещены законоположения императоров (после Феодосия II), относящиеся к церкви. Многие его новеллы (до 28) также касаются исключительно церковных дел;
- в) обширный кодекс, известный под названием «Василики»; в нем первые 4 книги содержат законы о церкви;
- г) руководство к законам (Πρόχειρος νόμος) императора Василия Македонянина (изд. 870); в нем до 13 титулов (из 40) касаются церковных дел;
- д) эклоги императоров Льва и Константина.

¹ Книга правил. С. 124—126.

11.4. Периодизация и регионализация источников церковного права

Источники церковного (канонического) права Русской церкви синодальной и новейшей эпохи. После кончины в 1700 г. патриарха Адриана во главе церкви стоял местоблюститель патриаршего престола митрополит Стефан (Яворский). В 1721 г. вместо патриарха и соборов был учрежден Святейший синод, который и стал высшим органом церковной власти.

Началась новая эпоха в истории отечественной церкви — синодальная. Характер взаимоотношений между церковью и государством принципиально изменился. Симфония церковной и государственной власти подверглась деформации, был учрежден протестантский принцип так называемого территориализма — главенства светского государя над всеми религиозными общинами подвластной ему территории.

Привилегированное положение православной церкви в государственно-правовых отношениях основывается уже не столько на том, что учение ее истинно, сколько на том, что православие, согласно основным законам государства, является вероисповеданием монарха и большинства его подданных.

Начался жесткий контроль государственной властью церковной жизни. Поместные соборы не созываются, а Святейший синод действует не только как орган высшей церковной власти, но и как правительственное учреждение, которое, подобно другим органам государственной власти, имеет на то полномочия от высочайшей светской власти. Все распоряжения Синода выходят под штемпелем «По указу Его Императорского Величества». Кроме того, они подлежат визированию со стороны синодального обер-прокурора — светского государственного чиновника.

В системе источников церковного (канонического) права синодальной эпохи профессор Н.С. Суворов различал императорское церковное законодательство, указы и определения Св. синода и государственное о церкви законодательство: «Под императорским церковным законодательством разумеются Высочайшие повеления и именные указы по духовному ведомству, затем высочайше утвержденные доклады синодального обер-прокурора... Кроме того, Св. Синодом самим издаются разные определения и инструкции (такова, например, инструкция благочинным приходских церквей и монастырей)... Под именем государственного о Церкви законодательства должно разуместь общие нормы, устанавливающиеся как в порядке собственно законодательном, так и в порядке верховного управления, то есть кроме Высочайших манифестов и повелений, Высочайше утвержденные мнения Государственного Совета и Высочайше утвержденные положения Кабинета министров»¹.

¹ Суворов Н. Учебник церковного права. 5-е изд. М., С. 186.

Формально выделяя «императорское церковное законодательство» и «государственное о Церкви законодательство», Н.С. Суворов в императоре видел «верховного правителя в государстве и Церкви»¹, который как глава церкви действует через Синод, а как глава государства — через Сенат, Государственный совет или Кабинет министров. То есть за норму он принимает цезарепапистские искажения византийской симфонии (император — глава церкви) и переносит их на взаимоотношения между церковной и государственной властью в России, которые на деле складывались также под сильным влиянием протестантской теории «территориализма».

Мы солидарны с В.А. Цыпиным в том, что «с церковной точки зрения было бы правильно различать лишь два основных материальных источника русского церковного права синодальной эпохи: государство (Высочайшую власть и зависимые от нее органы правления: Сенат, Государственный Совет, Кабинет министров) и Церковь в лице Святейшего Синода, распоряжения которого приобретали законную силу в государстве вследствие их утверждения Государем, но церковный авторитет этих распоряжений покоился на том, что Синод — малый архиерейский собор — представлял весь российский епископат. Такое различие важно, поскольку в зависимости от того, принадлежит ли тот или иной акт синодальной эпохи к области собственно церковного законодательства или государственного законодательства о Церкви, определяется его авторитетность в наше время. Очевидно, что государственное законодательство Российской Империи, в том числе Императорские указы по духовному ведомству, изданные помимо Синода, утратили силу, а указы и постановления Синода, независимо от своего утверждения Высочайшей властью, могут сохранять силу, если, конечно, они не были отменены или заменены впоследствии»².

«**Духовный регламент**». Составлен епископом Феофаном (Прокоповичем) в 1719 г., подписан Освященным собором и утвержден Петром I в декабре 1720 г., напечатан год спустя (после учреждения Синода). «Регламент» состоит из трех частей: «Что есть духовное коллегий и каковыя суть важные вины такового правления?», «Дела управления, сему подлежащие», «Самих управителей должность и сила».

По мнению А.С. Павлова, «по своей форме и отчасти по содержанию «Духовный регламент» не есть только чисто законодательный акт, но вместе и литературный памятник. Он наполнен, подобно знаменитому «Наказу» Екатерины II, общими теоретическими рассуждениями... содержит в себе разные проекты, например, об учреждении в России Академий, а нередко впадает в тон сатиры. Таковы, например,

¹ Суворов Н. Учебник церковного права. 5-е изд. М. С. 504.

² Цыпин В.А. Указ. соч. С. 112.

места о власти и чести епископской, об архиерейских визитациях, то есть объезде архиереями своих епархий, о церковных проповедниках, о народных суевериях, разделяемых и духовенством»¹.

С падением синодальной системы отпала надобность его анализа как источника церковного (канонического) права. Вместе с тем совершенно очевидны все негативные черты той эпохи, а значит, и «Регламента», который составлял фундамент правового устройства церкви.

В 1776 г. была впервые напечатана «Книга о должностях пресвитеров приходских» — практическое руководство для пастырей с выписками из «Кормчей», «Духовного регламента», важнейших синодских указов, а также из сочинений отцов и такие указания, каких нельзя найти в других авторитетных источниках русского церковного права. Например, дозволение допускать инославных к восприимчеству при крещении православных детей с тем только условием, чтобы они читали при этом никео-цареградский Символ без *filioque*. Ее изучение входило в программы духовных школ до середины XIX в., по ней готовили себя к пастырскому приходскому служению многие поколения русских священников.

Многократно переиздавалась Святейшим синодом «Кормчая книга». Ее признавали самым авторитетным церковно-правовым сборником, поскольку и в «Духовном регламенте» за канонами признавалась обязательная сила, но в ней правила приводились в сокращенном виде; перевод их на славянский язык во многих местах неточен. Недостаток «Кормчей» как практического руководства по церковному праву заключался также в том, что часть помещенных в ней документов (например, законодательные акты византийских императоров) устарела и вышла из употребления.

В связи с этим в 1839 г. взамен «Кормчей книги» была издана «Книга правил». В ней наряду с греческим текстом параллельно давался перевод канонов на церковно-славянский язык, приближенный к русскому языку. В дальнейшем при переиздании «Книги правил» в нее вошел только текст перевода. Главное достоинство «Книги правил»: в ней каноны воспроизводились полностью, в «Книгу» вошел лишь основной канонический корпус — правила здесь отделены от такого правового материала, который либо имел меньшую авторитетность, либо утратил силу, которым была перегружена «Кормчая».

Хотя и в «Книге правил» не все положения имели удовлетворительный перевод. Например, не всегда правильно переводятся слова *па̀рохиѧ* и *епа̀рхиѧ*. В Правилах первое слово, *па̀рохиѧ*, почти во всех случаях обозначает епископию, — по-нашему, епархию, а второе слово, *епа̀рхиѧ*, — митрополичий округ. В «Книге правил» первое слово

¹ Павлов А. С. Указ. соч. С. 185.

часто переводится как «приход», а второе — как «епархия». Только в конце XIX в. Правила были изданы в нескольких выпусках с толкованиями Аристина, Зонары и Вальсамона и с кратким изложением правил по «Кормчей книге».

В 1841 г. впервые издан утвержденный Синодом «Устав духовных консисторий», основательно пересмотренный в 1883 г. Это своего рода «Духовный регламент» епархиального управления. Он состоит из 364 статей, объединенных в четыре раздела: о значении консисторий и о правовых основаниях епархиального управления и суда; об обязанностях консисторий по охранению и распространению православной веры, по богослужению, по сооружению и благоустройству храмов, по церковному хозяйству; епархиальный суд; штаты самих консисторий и регламент их делопроизводства. В основу «Устава» легли «Духовный регламент» и отдельные, изданные ранее указы по епархиальному управлению, которые были сведены в этом сборнике воедино.

С 1879 г. в Петербурге началось издание «Полного собрания постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской Империи». Десять томов «Собрания» охватывают церковное законодательство от Петра I до Елизаветы. С 1868 по 1917 г. было издано одиннадцать томов другого фундаментального собрания — «Описание документов и дел, хранящихся в архиве Святейшего Синода». Как видно из названия, в этом издании сами документы не опубликованы, а содержится только их описание. Указы по ведомству православного исповедания помещены также в I томе «Полного собрания законов Российской Империи» в хронологическом порядке.

Источники церковного (канонического) права новейшей эпохи. Поместным собором Российской православной церкви 1917–1918 гг. и восстановлением патриаршества открылся новейший период в ее истории. В жизнь церкви вновь вошли поместные соборы как ее высший канонический орган. Собор продолжал свою работу более года. На нем обсуждались все важные вопросы церковной жизни.

Собор издал ряд определений, которые публиковались в церковной печати, и вышли в 1918 г. отдельным изданием в четырех выпусках под названием «Определения»¹. Важнейшие из них: «О правах и обязанностях Святейшего Патриарха Московского и всея России», «О Священном Синоде и Высшем Церковном Совете», «О круге дел, подлежащих ведению органов высшего церковного управления», «О порядке избрания Святейшего Патриарха», «О Местоблюстителе Патриаршего Престола», «О епархиальном управлении», «О викарных епископах», «О православном приходе» (Приходской устав), «О монастырях и монашествующих», «О поводах к расторжению брака», «О правовом по-

¹ См: Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви. Вып. 1–4. М., 1918.

ложении Церкви в государстве», «О привлечении женщин к деятельному участию на разных поприщах церковного служения».

Эти определения составили настоящий кодекс Русской православной церкви, заменивший «Духовный регламент», «Устав духовных консисторий» и целый ряд более частных законодательных актов синодальной эпохи.

В 1945 г. состоялся новый поместный собор, на котором патриархом был избран митрополит Ленинградский Алексий (Симанский). Собор издал краткое «Положение о Русской Православной Церкви», которое заменило «Определения» Собора 1917–1918 гг. Между законодательными актами двух поместных соборов существует несомненная преемственная связь, внесенные изменения, вызванные обстоятельствами времени, основаны на пережитом церковью бесценном опыте, заключались в целом в подчеркивании иерархичности церковного строя. «Положение» собора 1945 г. расширяло компетенцию патриарха, епархиального архиерея, приходского настоятеля.

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

Поместный собор 1971 г., на котором патриархом Московским и всея Руси был избран митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков), утвердил изменения, внесенные в «Положение о Русской Православной Церкви» Архиерейским собором 1961 г. Поместный собор вынес также постановление об отмене клятв Большого Московского собора 1667 г. на старые обряды.

Поместный собор 1988 г. — в год тысячелетия Крещения Руси — издал «Устав Русской Православной Церкви» — основной действующий закон нашей поместной церкви, в котором несравненно подробнее, чем в «Положении о Русской Православной Церкви», регламентируются устройство высшего, епархиального и приходского управления, деятельность духовных школ и монастырей. «Устав» вобрал в себя принципы церковного строя, которые легли в основу «Определений» поместного собора 1917–1918 гг. и «Положения», изданного собором 1945 г.

В «Журнале Московской Патриархии» регулярно помещаются определения Священного синода и указы Святейшего патриарха, в том числе и те, которые носят нормативный характер.

Внешнее право РПЦ обусловлено государственными законами и постановлениями, которые публикуются в официальных периодических изданиях и отдельных сборниках.

Иерархия правовых источников. Первое место по авторитетности, бесспорно, принадлежит каноническому кодексу Вселенской православной церкви — Правилам святых апостолов, соборов и отцов, которые включены в «Пидалион», «Афинскую синтагму» и, в переводе на славяно-русский язык, в нашу «Книгу правил». Эти правила не подлежат отмене властью поместной церкви.

Следующим по важности является «Устав Русской Православной Церкви», принятый на Соборе 1988 г. (с последующими изменениями).

Определения собора 1917–1918 гг. сохранили законную силу в той их части, которая не отменена формально, не заменена новыми нормами «Устава» и не противоречит существующим условиям церковной жизни.

Источником действующего церковного (канонического) права являются также определения Священного синода и указы святейших патриархов, патриарших местоблюстителей и заместителя патриаршего местоблюстителя — те из них, которые опять-таки не отменены и не устарели.

Церковное законодательство собственно церковного происхождения синодальной и досинодальной эпох сохранило свою силу настолько, насколько оно не отменено, не изменено и не устарело. В новых государственно-правовых условиях внешнее положение церкви определяется современным государственным законодательством; а право прежней государственной власти законодательствовать по внутрицерковным делам с самого начала не имело достаточных канонических оснований.

Источники права католической церкви. После отделения Римской церкви от Вселенского православия (1054) канонический кодекс западной церкви, в основу которого лег Лже-Исидоров сборник, где подлинные каноны и папские декреты соединены с фальсификатами, расширился главным образом за счет папского законодательства и соборных постановлений.

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

Общее название папских законов, или декретов, то же, что и императорских указов — «Constitutiones» (постановления). Известно две формы папских «конституций»: буллы и бреве. Слово «булла» означает печать, которую с конца VI в. оттискивали на золоте, серебре или свинце и привешивали к документу¹. Такие документы назывались

¹ Обычно для запечатывания папских конституций употреблялась свинцовая печать с изображением апостолов Петра и Павла на одной стороне и именем папы — на другой.

scripta quae sigillis bullata (запечатанные писания). Отсюда и возникло название «булла» для обозначения самих документов.

Буллы, адресованные всему епископату или всей католической церкви, называются *bullae encyclicae* (окожные буллы), или просто «энциклики». Акты о назначении на высокие церковные должности тоже облачаются в форму булл.

Бреве (краткие документы) издаются по менее торжественным или менее важным случаям, чем буллы. К бреве привешивается печать, оттиснутая на красном воске, с изображением апостола Петра в рыбацкой лодке и ключом в руке — *anulus piscatoris* (рыбачье кольцо).

Кроме булл и бреве, существует еще такой вид папских законов, как *regulae cancellariae apostolicae* (правила апостольской канцелярии). Это инструкции, которые новый папа издает для центральных церковных учреждений — для папской курии. До XV в. они издавались заново с началом каждого нового понтификата, но с тех пор вошло в обычай при восшествии на престол нового папы публиковать от его имени и прежние правила.

От булл, бреве и правил апостольской канцелярии отличаются *litterae apostolicae simplices* (простые апостолические документы), издаваемые от имени папы папскими учреждениями.

Постановления западных, так называемых вселенских, соборов, как и семи подлинных Вселенских соборов, римокатоликами также рассматриваются как одна из особо торжественных форм законодательства. В западных сборниках законодательные акты соборов помещаются под именами тех пап, при которых эти соборы состоялись.

Помимо так называемого VIII вселенского собора, созванного в Константинополе в 869 г., римская церковь насчитывает еще несколько вселенских соборов: четыре Латеранских (1123, 1139, 1179, 1215); два Лионских (1245 и 1274) — на втором Лионском соборе состоялась неудачная уния с Восточной церковью (была отвергнута православными); реформационные соборы XV в.: Пизанский (1409), Констанцский (1414–1418), Базельский (1431), который большинство западных канонистов не признает «вселенским», Ферраро-Флорентийский (1439) — для некоторых канонистов Запада — продолжение Базельского (вошел в историю как новая неудачная уния); V Латеранский (1516–1517), не всеми католиками причисляемый к «Вселенским»; Тридентский (1545–1563); I Ватиканский (1869–1870) и II Ватиканский собор (1959–1965).

На реформационных соборах XV в., созданных после раскола западной церкви, проявилось стремление епископата подчинить пап авторитету соборов. Согласно сформулированной в ту эпоху епископальной доктрине, папа является главой исполнительной власти церкви, главой управления (*caput ministeriale*). Но высшая власть (законодательная власть) в ней принадлежит соборам вселенского епи-

скопата. Особенно решительно против папского всевластия выступил Базельский собор. Однако папе Евгению IV, низложенному этим собором, удалось объявить Базельский собор закрытым и созвать новый — в Ферраре. Постановления Базельского собора были отменены, сам собор перестал на Западе считаться «вселенским».

Неудача реформационных соборов XV в. с их попытками ограничить папскую власть, предотвратить признание папской непогрешимости, обернулась в XVI в. настоящей Реформацией и отделением от Рима протестантских церквей.

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

Второй Ватиканский собор уточнил отдельные положения католической доктрины и упорядочил церковную жизнь в соответствии с условиями, сложившимися в XX в. На соборе проявилась тенденция к некоторой децентрализации, к возвышению значения епископата, к внедрению в богослужение живых национальных языков, к сближению с православной, восточными нехалкидонскими и протестантскими церквями, хотя на фундаментальном уровне католическая доктрина осталась неизменной; ничего не изменилось и в католическом учении о непогрешимости и абсолютной власти римского епископата. Постановления (конституции) II Ватиканского собора являются ныне чрезвычайно авторитетными документами католической церкви.

Помимо так называемых вселенских соборов, на Западе созывались и поместные провинциальные соборы, хотя в Средневековье и в Новое время происходило это весьма редко. Постановления таких соборов признавались обязательными в пределах соответствующих регионов после их проверки и одобрения Римской курии.

Согласно римско-католическому (каноническому) праву законодательная власть в пределах епархий (диоцезов) принадлежит епископам, а в статутных корпорациях — капитулах, монашеских орденах и конгрегациях — также стоящим во главе их прелатам, не имеющим епископской степени.

Одним из своих источников римско-католическое церковное (каноническое) право признает и обычай. В декретах папы Григория IX сформулирован принцип, согласно которому претендовать на обязательную юридическую силу может лишь обычай, существующий не менее 40 лет.

Светские государственные законы, вследствие теократических притязаний Рима, как правило, не имеют обязательной силы, даже те, которыми определяется внешнее положение церкви в государстве.

Исключение делается лишь для законов, признанных, усвоенных и канонизированных самой церковью — *leges canonisatae* (канонизированные законы). Все остальные законы в Риме по меньшей мере до недавнего времени относили к так называемым *leges reprobatae* (отвергнутые законы)¹.

Для улаживания или предотвращения конфликтов с государствами в западноевропейской юридической практике был выработан особый вид законодательных актов — конкордаты — соглашения между Римско-католической церковью в лице папы и государственной властью по вопросам, касающимся положения католической церкви в той или иной стране. Конкордаты заключаются как с католическими, так и с некатолическими правительствами. Большая часть конкордатов касается отдельных спорных вопросов, но некоторые из них регулируют принципиальные отношения между суверенной государственной властью и католической церковью в том или ином государстве.

Правовые источники протестантских церквей. В протестантском мире с самого начала всячески подчеркивалось, что главным и в некотором смысле единственным источником церковного права является Священное Писание. Средневековый «Корпус канонического права» родоначальниками Реформации отвергался полностью, впоследствии потребности церковной жизни вынудили протестантских канонистов признать относительный авторитет за теми положениями «Корпуса», которые не противоречили протестантским доктринам.

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

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

¹ Относительно «отвергнутых законов» католическая церковь поступает так: она либо игнорирует их, либо открыто отказывается признавать эти законы, объявляя их недействительными, либо подчиняется им *tempore ratione habita* (по причине невозможности неподчинения в данное время) и с надеждой на лучшие времена, когда можно будет объявить их необязательными.

Глава 12

ЦЕРКОВНЫЕ ПРАВООТНОШЕНИЯ

12.1. Понятие, общая характеристика и виды церковных правоотношений

Будучи членом церкви, человек вступает в различные общественные отношения, которые отличаются не только особым субъектным составом, поскольку их участниками могут быть не только православные, но и другие люди (как верующие, так и неверующие, представители других религиозных конфессий), клирики, церковь в целом. Они отличаются также уникальным способом правового регулирования: разрешение, поощрение, запрещение, обязывание и т.д. Важным отличительным свойством церковных правоотношений являются также виды социальных регуляторов: нормы религии, нормы морали, нормы церковных обрядов, нормы права.

Следует особо отметить, что одним из основных факторов, если не основным, который оказывает существенное влияние на содержание и качество правоотношений, является состояние законодательства. В частности, А.Л. Посашкова отмечает: «Как свидетельствует история, неуважение религиозных чувств неизбежно ведет к формированию негативного общественного отношения, стойкого недоверия как к законам, так и государственной власти. Следовательно, правотворческие органы, основывающие свою деятельность на складывающихся общественных отношениях, должны учитывать социальные изменения, происходящие в государстве, а также динамику правовых реалий и условий, в которых действуют правовые нормы»¹.

Но прежде чем писать о церковных правоотношениях, необходимо определить понятие «правоотношения» и место в системе правоотношений собственно церковного правоотношения. Исходя из изложенного в предыдущем абзаце, можно сказать, что общественные отношения, в регулировании которых принимает участие право, являются одним из видов социальных отношений и именуются правоотношениями. Можно сказать и по-другому: это реальная связь между

¹ *Посашкова А.Л.* Взаимодействие религиозных и правовых норм в правообразовании: автореф. дис. ... канд. юрид. наук. Владимир, 2009. С. 3.

лицами, в рамках которой они выступают как носители взаимных прав и обязанностей¹.

Хотя в юридической науке до сих пор нет единства взглядов на определение этого понятия. Поскольку на решение этого вопроса влияет множество научных школ и подходов к правопониманию и другие факторы. В целом можно сказать, что это та форма, в которой абстрактная норма права приобретает свое реальное бытие, воплощаясь в реальном, конкретном общественном отношении. Правоотношение выражает, таким образом, особый вид связи права с регулируемыми им общественными отношениями, в которой диалектически сочетается абстрактность нормы с конкретностью того жизненного факта, в отношении которого возникают указанные отношения.

Правоотношение — это объективно возникающая в обществе в соответствии с правом особая форма социального взаимодействия, участники которого обладают взаимными, корреспондирующими правами и обязанностями и реализуют их в целях удовлетворения своих потребностей и интересов в особом порядке, не запрещенном церковью и государством или гарантированным и охраняемым ими в лице уполномоченных органов.

Правоотношение определяет конкретное поведение (деятельность) сторон и вносит элемент урегулированности и порядка в общественную практику, имеет социально-экономическую основу и собственно юридические свойства. Юридическая специфика правового отношения заключается в том, что, во-первых, его участниками могут быть только субъекты права, т.е. лица, обладающие правосубъектностью (совокупностью прав и обязанностей); во-вторых, правоотношение не возникает без наличия нормы права, которая его упорядочивает (регулирует); в-третьих, для правоотношений характерна специфическая связь сторон в форме взаимных прав и юридических обязанностей; в-четвертых, в основе возникновения правоотношений лежит юридический факт (фактический состав); в-пятых, правоотношения, возникающие на основе юридических норм, в конечном итоге в той или иной форме гарантируются и охраняются государством.

В этой связи можно согласиться с Г.В. Мальцевым, который считает, что категория церковного правоотношения также осмысливается в терминах прав и обязанностей, для понимания которых важно учитывать разнородность норм канонического права, под воздействием которых возникают, изменяются и прекращаются правоотношения. Права и обязанности лиц вытекают из тех норм церковного (канонического) права, которые созданы для людей, имеют социальное

¹ Мальцев Г.В. Нравственные основания права. М.: СГУ, 2008. С. 521.

содержание, примыкают к аналогичным законодательным нормам (например, нормы пенсионного обеспечения священнослужителей, управления церковным хозяйством и т.п.). Такого рода церковные правовые нормы и правоотношения по своей общественной направленности мало чем отличаются от задач и целей официального законодательства. Они должны служить гуманным идеалам, обеспечивать свободу и права человека¹.

На наш взгляд, церковное правоотношение имеет целый ряд особенностей, отличающих его от секуляризированных правоотношений в современных условиях светского государства. Поскольку оно возникает не только во внутрицерковных отношениях, т.е. между отдельными членами церкви, между отдельными членами церкви и внутрицерковными коллективами, между разными внутрицерковными коллективами, между внутрицерковными отношениями или отдельными членами церкви и церковью в целом, а также во внешнецерковных отношениях. Например, во взаимоотношениях церкви и отдельных ее членов с государством.

Кроме того, они регулируются нормами не только права, но и религии и морали, а поэтому возникают в сфере трансцендентальных связей церкви ее членов — в вероучительной, догматической области. То есть не в урегулировании отношений между людьми на земле, а в урегулировании их отношений с Богом в виде установления нормативного православного мышления относительно сакральных вопросов.

Основы указанных религиозных и вероучительных вопросов были заложены Божественным откровением: Священным Писанием, Священным преданием, апостольскими Посланиями, Вселенскими соборами. Решения соборов, прежде всего, направлялись не столько на регулирование исключительно правовых отношений, сколько на исправление догматических представлений клира и паствы. При этом урегулирование проблем человеческого общежития, правоотношений возникало как побочный или дополнительный продукт решения догматических вопросов религии и нравственности.

Поэтому мы полагаем, что *церковное правоотношение* — это юридическое отношение, возникающее в соответствии с каноническими нормами на основе предусмотренных ими юридических фактов, существо которых составляют права и обязанности субъектов церковного права в их взаимоотношениях с объектом религиозного почитания, а также во взаимоотношениях внутрицерковной организации с внецерковными субъектами, не являющимися субъектами канонического права.

¹ Мальцев Г.В. Нравственные основания права. М.: СГУ, 2008. С. 521.

В целом в церковном праве можно выделить три взаимосвязанных блока регулируемых правоотношений:

- 1) правоотношения, касающиеся исключительно церковной жизни (догматы и таинства);
- 2) правоотношения, связанные с гражданским правом и тесно пересекающиеся в то же время со строго церковными проблемами (например, церковное хозяйство);
- 3) сугубо гражданско-правовые правоотношения, пересекающиеся с таинствами (брак, наследование как производные от церковного брака).

Кроме того, в церковном праве содержится система процессуальных норм, касающихся вопросов судопроизводства по всем трем указанным областям канонического права.

Внутри церкви все эти отношения имеют общезначимый характер. Они регулируются в соответствии с установлениями и предписаниями церковной власти, упорядочивающими и другую группу церковных правовых отношений, которые М.Ю. Варьяс предлагает разделить на две части. Первая часть посвящена регулированию внутрицерковных отношений, а вторая — внешнецерковных¹.

В рамках указанной классификации протоиерей В. Цыпин предлагает более подробную систематизацию, включая во внутрицерковные следующие блоки отношений: 1) состав и устройство церкви; 2) церковное управление и его органы (в том числе церковные суд и процесс, церковные наказания); 3) виды церковной власти (власть учения, священнодействия, управления, суда); 4) брачное право церкви; 5) имущественное право Церкви. Вторая — внешние (по отношению к церкви) — отношения церкви с государством, иными религиозными и нерелигиозными организациями².

Как представляется, более точной и полной будет классификация церковных правоотношений, предусматривающая не две, а три группы: внутрицерковные, внешнецерковные и процессуальные правоотношения. Поскольку первые две группы церковных правоотношений базируются на системе норм материального права, т.е. норм, устанавливающих соответствующие права и обязанности субъектов правоотношений, а третья — на системе норм процессуального права, т.е. норм, устанавливающих процедуру, порядок применения компетентным органом норм материального права для установления наличия соответствующего субъективного права или обязанности, для разрешения правовой коллизии и т.п.

¹ Подробнее см.: *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. М., 2001. С. 47–49.

² Подробнее см.: *Цыпин В., прот.* Курс церковного права: учеб. пособие. Клин, 2002. С. 37.

Церковное право как особая правовая система, регулирующая общественные отношения, основана на религиозном вероучении и имеет ряд практических аспектов — догматических, сотериологических (греч. Σωτηρία)¹, еkkлeсиoлoгичeских², эkoнoμичeских и др. Будучи производными от христианской догматики, нормы церковного права имеют трансцендентальное начало. Они — в воле основателя церкви.

Именно поэтому их неисполнение является не преступлением, а грехом (любое нарушение норм церковного права можно свести к нарушению той или иной заповеди), который влечет за собой, прежде всего, необходимость покаяния, а потом уже (если есть такая необходимость) материального наказания.

Следовательно, церковное правонарушение является разновидностью правоотношения. Под ним понимают выраженное в объективной форме виновное (умышленное или неосторожное) действие или бездействие субъекта церковного права, нарушающее нормы церковного права, в том числе государственного законодательства, признанного церковью, посягающее на богоучрежденный либо сложившийся в процессе церковной жизни порядок устройства, управления и основы вероучения и нравственности.

В связи с этим нет необходимости соглашаться с некоторыми авторами в том, что церковное правоотношение — это возникающее в соответствии с нормами церковного права и на основе предусмотренных ими юридических фактов юридическое отношение, содержание которого составляют взаимные права и обязанности субъектов церковного права³.

Хотя вряд ли следует, как это делают указанные авторы и некоторые их последователи, в качестве главной особенности церковного правоотношения выделять его корпоративный и внутрицерковный характер и утверждать, что церковное правоотношение является частным случаем, видом корпоративного правоотношения⁴.

Во-первых, потому что церковное право принципиально отличается от корпоративного предметом правового регулирования и регулятивными функциями, особенностями системы и правоприменения, о чем подробно отмечалось ранее, а главное — природой самой церкви

¹ Сотериология (греч. «спасение») — в христианском богословии — ряд идей и образов, связанных с искуплением, достигнутым через смерть и воскресение Иисуса Христа.

² Экклeзиoлoгiя; также экклeсиoлoгiя (греч. ἐκκλησία — церковь и λόγος — знание) — отрасль христианского богословия, изучающая природу и свойства церкви.

³ Варьяс М.Ю. Краткий курс церковного права. М., 2001. С. 99–100. Мирошникова Е. «Церковь» и «секта» в немецком религиоведении // Религия и право. 1999. № 4–5.

⁴ Варьяс М.Ю. Там же. С. 100; Мирошникова Е. «Церковь» и «секта» в немецком религиоведении // Религия и право. 1999. № 4–5.

(ее главой и основателем является сам Господь, а не «корпорация» людей)¹.

Во-вторых, потому что в церковном праве имеется особый источник правотворчества и уникальные способы нормообразования, о чем мы уже писали ранее. Церковное право во всей его совокупности — не продукт правотворчества некоей церковной «элиты», а богочеловеческого организма. Например, в послании Апостольского собора 51 г. указано: «Угодно Духу Святому и нам» (Деян. 15: 28). Даже если рассматривать уставные документы и нормативные акты поместных церквей — томосы, оросы, послания, и т.п., которые являются «местными» каноническими нормами и не распространяются на Вселенскую церковь, то они также являются результатом соборного осмысления и общей рецепции всеми членами церкви тех истин Писания (а не корпоративных норм), которые признаются всеобщими для «церковных людей». Они регулируют не только правоотношения внутри общины, но и ее связи с внешним миром.

В-третьих, экстерриториальность самой церкви и основных источников церковного права — апостольских правил, постановлений Вселенских соборов и др. Это означает не только то, что церковь, как правило, распространяет свою юрисдикцию за пределы одного государства, но и то, что она по природе внесударственная («Царство Мое не от мира сего» — Ин. 18, 36). Она стоит как бы особняком, присутствуя в государстве физически и юридически, но канонически обособляясь от него, принципиально разграничивая «кесарево» и «Божие» (Мф. 22, 21; Мр. 12, 17; Лк. 20, 25). Указанные выше источники церковного права регулируют не столько правовые, сколько вероучительные и нравственные вопросы. Следовательно, церковное право остается автономным от государства и вытекает не из природы последнего, а из природы самой церкви и никак не может являться разновидностью корпоративного права.

12.2. Субъекты церковных правоотношений

Субъекты церковных правоотношений — это такие их участники, которые имеют в соответствии с нормами церковного права субъективные права и способны нести юридические обязанности.

¹ Апостол Петр упредел прочих решительным исповеданием Сына Божия: «Ты Христос, Сын Бога живого» (Мф. 16:15, 16). Как же необходимо понимать эти слова? Св. Августин (Проповедь. 13) изъясняет эти слова так: «Ты Петр, — говорит Христос, — и на сем камне, который ты познал, исповедуя: ты Христос, Сын Бога живого, — Создам церковь Мою (то есть Мое тело, Мою церковь). Из этого рассуждения блаженного Августина ты видишь: первое, что камень, на котором жидется Церковь, не есть Петр апостол, но Петрово твердое исповедание Христа и Сам Христос». См.: *Святитель Филарет, митрополит Московский. Духовный меч* / отв. ред. О.А. Платонов. М., 2010. С. 437–438.

Обычно способность быть субъектом права складывается из трех элементов: правоспособности, дееспособности и деликтоспособности — и образует правосубъектность. Но в церковном праве она имеет некоторые отличительные особенности.

В зависимости от объема правосубъектности участников церковных правоотношений можно разделить на *общие* и *специальные*. В Послании к Ефесеянам апостол Павел сказал: «Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых, на дело служения, для созидания тела Христова, доколе все придем в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова» (Ефес. 4:11–12).

Общими субъектами являются обычные члены церкви, которые называются мирянами. Они являются полноправными участниками церковной жизни: участвуют в богослужениях, церковном управлении (в избрании священнослужителей, решении вопросов внутренней жизни прихода, в распоряжении церковным имуществом), занимаются благотворительностью, с благословения епархиального архиерея организуют приход и т.д. По благословению священнослужителей миряне участвуют в учительстве церковном, но как правило, вне храма.

Поскольку многие вопросы церковной жизни связаны с таинствами и наличием благодати, то правоспособность мирян имеет определенные пределы. Например, мирянам запрещается причащаться без участия священника, совершать некоторые богослужения, входить в алтарь. Миряне, как и клирики, должны подчиняться в догматических, нравственных и канонических вопросах своему правящему епископу и священноначалию поместной церкви.

К **специальным субъектам** относят лиц, обладающих особым статусом. К ним относят представителей церковной иерархии, священнослужителей и церковнослужителей — называемых общим термином *клир*, а также монашество, которое по объему правосубъектности не может быть отнесено ни к мирянам, ни к клиру¹. Прот. В. Цыпин справедливо отмечает, что монахи могут быть как клириками, так и лицами, не имеющими посвящения, и в этом смысле мирянами. Монашеские выделяются не служением, а особым образом жизни, который вытекает из даваемых ими обетов: целомудрия, бедности и послушания².

От первых лет своего существования церковь знает три степени иерархического священнослужения: епископскую, пресвитерскую и диаконскую³.

¹ Подробнее см.: Варьяс М.Ю. Краткий курс церковного права. С. 102–103.

² См.: Цыпин В.А. Церковное право. М., 1996. С. 135.

³ См.: Лебедев А.П. Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб., 1997.

Епископы — преемники апостолов, имеющие чрез посредство рукоположения благодатную связь с ними. Это архипастыри, первосвященники и высшие учителя своих церквей. По учению св. Иоанна Дамаскина, им вручена церковь. Рукоположения в епископскую степень совершается собором архиереев: епископа да поставляют два или три епископа (1 Ап. прав.)¹.

Пресвитер по своему полномочию, полученному от епископа, совершает все священнодействия, кроме хиротонии, хиротесии, освящения антиминса и освящения мира. Он учит народ догматам веры и благочестия, пастырски окормляет вверенных его попечению христиан.

Диакон помогает епископу и пресвитеру в исполнении их служения, участвуя в совершении священнодействий в алтаре: «Пресвитеры и диаконы без воли епископа ничего да не совершают, ибо ему вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их» (39 Ап. прав.).

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

Власть совершать рукоположение принадлежит епископам, и только им, как преемникам святых апостолов. Епархиальный архиерей вправе преподавать хиротонию лишь лицам, находящимся в его юрисдикции, клирикам своей епархии (Сард. 15; Карф. 9:10). Епископ может совершать рукоположения только в пределах своей епархии и для служения в ней: «Епископ да не дерзает вне пределов своей епархии творить рукоположения в городах и в селах, ему не подчиненных. Если же обличен будет, как сотворивший это без согласия имеющих в подчинении эти города или села: да будет извержен и он, и поставленные от него» (35 Ап. прав.). О том же идет речь во 2-м правиле II Вселенского собора, 13-м и 14-м правилах Антиохийского собора.

Кроме того, рукоположение должно осуществляться последовательно с низшей степени на высшую: диакон не может стать епископом минуя пресвитерскую степень.

Хиротония действительна, если она связана с назначением на определенное место, в определенной церкви — это третье условие. В православной церкви не допускается так называемое абсолютное рукоположение, дающее сан без определенного места служения (6-е прав. Халкид. Собора).

Сам акт хиротонии не подлежит повторению. Рукоположение, единожды правильно совершенное, не повторяется ни при каких условиях. Повторение его означало бы отрицание действительности ранее совершенной хиротонии и нарушение 68-го апостольского правила.

¹ Вопреки этому канону в католической церкви папа присвоил себе право единолично рукополагать епископов.

Степени церковнослужителей устанавливаются самой церковью, которая может вводить новые степени и должности церковнослужителей, равно как и упразднять уже существующие. К ним относятся алтарники, чтецы, певчие и др., нередко являющиеся мирянами.

Правоспособность, в зависимости от статуса ее носителя, также бывает общей и специальной.

Общая церковная правоспособность отличается тем, что она приобретает с момента вступления в церковь (таинство крещения, совершаемое лишь единожды в жизни, — Карф., 59; Апост., 47, за исключением крещения от еретиков, когда требуется перекрещивание — Апост. 47, 68; Лаод. 8; Вас. Вел. 1; II Всел., 7; VI Всел., 95) и прекращается с момента смерти члена церкви. Если проводить какие-то параллели с гражданской правоспособностью, то следует отметить, что как гражданская правоспособность определяется фактом появления человека на свет (рождением) и прекращается с момента смерти, так и церковная — появляется с крещением, т.е. фактом, который сообщает крестившемуся возможность иметь права и нести обязанности до момента смерти члена церкви.

Специальная церковная правоспособность (право и особые полномочия на общественное служение в церкви) также отличается тем, что она приобретает с вхождением в состав клира посредством определенных религиозных обрядов (хиротесия¹, схима) и церковных таинств (хиротония — таинство священства).

Церковная дееспособность представляет собой способность члена церкви в соответствии с нормами церковного права своими действиями приобретать новые права и обязанности, изменять имеющиеся права и обязанности или прекращать существующие у него субъективные права и обязанности.

В зависимости от способа реализации прав и несения обязанностей субъектов церковных правоотношений можно поделить на *индивидуальных и коллективных субъектов*. К первым относятся физические лица, а ко вторым — органы церковной власти и управления. Например, Архиерейский собор, который в соответствии с положениями главы III Устава РПЦ является высшим органом

¹ Хиротесия (греч. — возложение рук) в христианстве — возложение рук с молитвой для посвящения в чин низшего клира в церковнослужители. Право хиротесии принадлежит епископам, но в монастырях, согласно 14-му правилу Седьмого Вселенского собора, это также позволяет совершать их настоятелям (архимандритам и игуменам). Через хиротесию также осуществляется посвящение клириков в правительственные степени (то есть степени иерархии священноначалия). Главным отличием хиротесии от хиротонии является то, что в ней посвящаемому не сообщается благодать священства (во время ее совершения епископом не произносятся слова призывания благодати на посвящаемого). Также хиротесия, в отличие от хиротонии, совершается не в алтаре, а в самом храме.

иерархического управления Русской православной церкви и состоит из епархиальных архиереев, а также викарных архиереев, возглавляющих синодальные учреждения и духовные академии или имеющих каноническую юрисдикцию над подведомственными им приходами; Священный синод, возглавляемый патриархом Московским и всея Руси (местоблюстителем), является органом управления Русской православной церкви в период между Архиерейскими соборами (глава III Устава РПЦ) и др.

12.3. Юридические факты в церковном праве.

Применение церковных законов

Юридический факт как в светском, так и в церковном праве представляет собой такое жизненное обстоятельство, с которым абстрактная норма права связывает возникновение, изменение или прекращение правоотношений. Юридический факт позволяет «заземлить» типовое правило поведения (абстрактную норму права), т.е. соединить его с конкретным местом, временем действия и с конкретными субъектами.

Вместе с тем они имеют и некоторые отличия, поскольку в церковном праве юридические факты могут как носить автономный от государства характер и иметь юридическое значение (порождать юридические последствия) лишь внутри церкви, так и, наоборот, иметь значение для правоотношений, возникающих на основе государственных нормативных правовых предписаний.

Например, в последние десятилетия (с советских времен) сложился порядок, согласно которому таинство венчания не производится без представления свидетельства о государственной регистрации брака в органах ЗАГСа или справки из органов ЗАГСа о приеме ими необходимых документов на регистрацию.

Кроме того, юридические факты в светском праве сами по себе являются достаточными основаниями для возникновения, изменения или прекращения субъективных прав и обязанностей и соответствующих правоотношений. Например, рождение ребенка является основанием для возникновения субъективных прав и обязанностей у родителей, изменения жилищных правоотношений и т.д.

В церковном праве наличия одних только юридических фактов, изолированных от моральных и религиозных основ, недостаточно. Например, для возникновения церковных правоотношений помимо факта рождения ребенка необходимо совершить над родившимся ребенком таинства крещения и миропомазания. Поскольку догматическую основу таинств, императивов религии установил ее основатель, то юридические факты в церковном праве можно разделить на две большие группы:

- события или действия, которые имеют конститутивный характер, т.е. установлены самим основателем церкви и неотделимы от ее сущности. Без них невозможно ее существование (например, таинства церкви: крещение, миропомазание, венчание, рукоположение и др.);
- все прочие события или действия, которые в соответствии с нормами церковного права являются основаниями для возникновения, изменения или прекращения церковных правоотношений.

Без второй группы юридических фактов церковь в принципе может обходиться, но для удобства регулирования или из охранительных соображений они все же предусмотрены церковным правом (например, церковные правонарушения, издание органами церковной власти нормативно-правовых или правоприменительных актов, совершение обрядов, не имеющих характера таинств, смерть или рождение и др.).

Наоборот, конститутивные юридические факты имеют первостепенное значение. Например, таинства для церковной жизни имеют такое значение. Поскольку, как писал митрополит Филарет (Дроздов) в своем знаменитом Катехизисе, «таинство есть священное действие, через которое тайным образом действует на человека благодать или, что тоже, спасительная сила Божия»¹.

Несмотря на догматичность указанного определения и религиозное происхождение самих таинств, они порождают соответствующие правовые последствия в церковных правоотношениях, поскольку церковное право, в отличие от секулярного современного светского права, осуществляет упорядочение общественных отношений в опоре на нормы религии и нравственности. В связи с этим духовно-мистическое значение таинств не исключает их правообразующего, правоизменяющего, а в ряде случаев, правопрекращающего характера.

В церковном праве юридические факты имеют две стороны: формальную и содержательную. Первая из них именуется действительностью совершения таинства, а вторая — действенностью таинства.

Действительность совершения таинства имеет прямое отношение к церковному праву и состоит в том, что в соответствии с нормами церковного права его должен совершить субъект, имеющий право на его осуществление (управомоченный) и в строгом соответствии с установленной церковным правом процедурой.

Относительно действенности таинства — собственно его содержания, следует сказать, что это таинственное действие божественной благодати. Если действительность таинства находится в сфере права и нравственности, то действенность таинства — религии и действия божественных энергий.

¹ Пространный Христианский катехизис. М., 1911. С. 52.

Крещение является главным и основным таинством в сложном юридическом составе, который сообщает человеку церковную правоспособность. По образному выражению проф. А.С. Павлова, оно в церковном праве имеет значение, аналогичное рождению для гражданского права. Крещение не только неотменимо и не может быть повторено, но без совершения над лицом таинства крещения невозможно говорить о каких-либо церковных правах и обязанностях, а также об ответственности соответствующего лица. Так, 47-е апостольское правило гласит: «Епископ или пресвитер, если по истине имеющего крещение вновь окрестит, или если от нечестивых оскверненного не окрестит: да будет извержен, как посмеивающийся кресту и смерти Господней, и не различающий священников от лжесвященников».

Зонара так толкует это жесткое апостольское предписание: «Итак, того, кто имеет крещение по заповеди Господа и по преданию божественных Апостолов и Отцов (ибо это значит выражение: по истине) вновь перекрещивать, то есть сначала и сполна, как крестят еще некрещенных, — нечестиво. Равно и не перекрещивать крещенных, которых правило назвало оскверненными, потому что еретическое крещение нечисто, и навлекает большую ответственность. Почему правило и повелело подвергать таковых извержению — одного за то, что, вопреки церковному преданию, совершил два крещения, другого за то, что не омыл божественною банею человека, оскверненного незаконным крещением, и поглумился над смертью Господа, которую Он потерпел на кресте. Ибо, по слову великого Апостола, во Христа крещаемые в смерть Его крещаются (Римл. 6: 3). Равно и самый крест, по Златоусту, называется крещением, ибо крещением, им же Аз крещаюся, имате креститься, говорит Господь (Мф. 20: 23); и еще; крещением имам, креститься, которого вы не знаете (Лук. 12: 50). Они считаются достойными извержения и потому еще, что не представляют различия между благочестивыми священниками и лжесвященниками, как заряженными ересями. Итак, совершенно крестить уже крещенных запрещено вовсе; а миром помазать их, если они подверглись осквернению, дозволяется, хотя и это есть часть божественного крещения».

В связи с этим указанное таинство обладает безусловным характером. Этим его значением определяется и более широкий, по сравнению с другими таинствами, круг субъектов, имеющих право совершать крещение.

По общему правилу таинства в церкви совершаются лицами, имеющими иерархические степени епископа и пресвитера (действительность таинства). Однако в исключительных случаях (например, смертельной опасности для крещаемого) это таинство может быть совершено и мирянином, и даже женщиной.

Таким образом, главными условиями действительности этого таинства являются:

а) совершение таинства надлежащими субъектами, т.е. лицами, имеющими иерархические степени епископа и пресвитера (в исключительных обстоятельствах — членами церкви);

б) совершение таинства путем троекратного погружения с произнесением формулы «Во Имя Отца, и Сына, и Святого Духа»¹. Относительно троекратного погружения 50-е апостольское правило гласит: «Если кто, епископ или пресвитер, совершит не три погружения единого таинства, но одно погружение, даемое в смерть Господню: да будет извержен. Ибо не рек Господь: в смерть Мою крестите, но: шедше научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына и Святого Духа». Относительно сопровождающей совершение таинства словесной формулы, 49-е апостольское правило устанавливает, что «если кто, епископ, или пресвитер, крестит не по Господню учреждению, во Отца и Сына и Святого Духа, но в трех безначальных, или в трех сынов, или в трех утешителей: да будет извержен».

«Господь, посылая учеников на проповедь, — толкует Зонара, — сказал: шедше научите вся языки, крестяще их во имя Отца и Сына и Святого Духа (Мф. 28:19). Итак, каждого православного должно крестить согласно с сею заповедью, а не в трех безначальных, или в трех сынов, или в трех утешителей; так как это противно церковному преданию и обычаю. Ибо Церковь научилась чтить единого безначального Отца по безвинности, и единого Сына — неизреченному рождению, и единого утешителя, Духа Святого — по нисхождению».

О других таинствах подробнее см.: параграф 11.3.

Применение церковных законов. Одной из разновидностей юридических фактов, которые лежат в основе правоотношения, является результат применения соответствующих положений церковных законов. Для правоприменения необходимо, чтобы закон соответствовал определенным условиям: был издан законной властью, установленные им предписания (правила) соответствовали основным законам церкви — ее канонам, имел обязательную юридическую силу (был обнародован, опубликован, не отменен).

Например, в древности обнародование законов заключалось в вывешивании текста нового закона на стенах кафедрального храма и рассылке его епископам или приходским пресвитерам. В новое время обнародование законов происходит путем их публикации в официальных церковных изданиях. Между провозглашением закона (которое в юридической литературе называется промюльгацией) и его обнародованием, публикацией, проходит известный срок.

¹ В католической и протестантских исповеданиях допускается троекратное обливание или окропление с произнесением формулы «Во Имя Отца, и Сына, и Святого Духа». В протестантских деноминациях крещение является единственным таинством.

Не всегда закон вступает в силу с момента его публикации. Иногда в нем устанавливается срок, по окончании которого закон обретает силу. Этот срок предусматривается для всеобщего ознакомления с законом и проведения соответствующей разъяснительной работы, которая направлена на подготовку населения к правильному его восприятию и добровольному исполнению его предписаний.

Указанная подготовительная работа и предварительное обнародование закона лежат в основе широко известной формулы: «Незнание закона не может служить оправданием для его нарушения».

Как пишет проф. В.А. Цыпин, «в деле исполнения предписаний церковных законов церковь допускает исключение лишь в отдельных случаях, когда нет физических или нравственных возможностей для его реализации. Подобные исключения сами должны носить характер отдельных определенных правил. Изъятие из общей обязательности правовой нормы называется привилегией (прономией) (если некоторое лицо наделяется теми или иными преимуществами) или диспенсацией (если оно освобождается от какой-либо общественной обязанности). Примером привилегии является практиковавшееся в синодальную эпоху разрешение почтенным престарелым лицам из мирян иметь домовые церкви. Примером диспенсации могут служить дозволения брака в степенях родства, являющихся, согласно церковным законам, препятствием для брака. Отступая от акривии — строгой точности в исполнении закона — и прибегая к привилегиям и диспенсациям, Христова Церковь поступает в соответствии с принципом икономии — ради духовной пользы своих чад»¹.

Одной из сфер применения норм церковного права, в результате которого создаются юридические факты, является хиротония священнослужителей. Например, 1-е апостольское правило устанавливает, что епископа да поставляют два или три епископа. В соответствии со 2-м правилом пресвитера и диакона и прочих причетников да поставляет один епископ. Разъясняя содержание последнего апостольского правила, Зонара отмечает, что «и избрание, и хиротонию пресвитеров и диаконов сие правило предоставляет епископу, которому имеют быть подчинены рукополагаемые».

Вместе с тем не любая хиротония может порождать юридические факты. Например, 29-е апостольское правило устанавливает, что «если кто, епископ, или пресвитер, или диакон, деньгами сие достоинство получит: да будет извержен и он, и поставивший, и от общения совсем да отсечется, как Симон волхв Петром».

Объясняя строгость указанного правила, Зонара отмечает, что в двадцать пятом правиле сказано, что не должно дважды наказывать

¹ Цыпин В.А. Церковное право. С. 260.

за одно и то же; а здесь, в обоих сих правилах, налагается двойное наказание, по причине чрезмерности зла и тяжести грехов. Поэтому что нет ничего хуже того, кто божественную благодать, как вещь продажную, добывает за деньги или через мирских властей, равно как и того, кто продает ее. Ибо при сем продается дар Святого Духа, как нечто служебное¹.

По свидетельству соборного послания, писанного Тарасием, святейшим патриархом Константинопольским, к папе древнего Рима Адриану, гораздо извинительнее Македоний и прочие духоборцы. «Ибо сии пустословят, акибы Святой Дух есть творение и раб Бога и Отца, а те, как мнится, делают Его своим рабом»². Продающий же что-нибудь продает как господин продаемого, а покупающий, желая быть господином покупаемого, ценою серебра приобретает оное. Столь нетерпимы сии грехи!

И посему-то получившие священство через деньги или через власть мирских начальников, а равно и преподавшие оное, таким образом, вместе с извержением из клира, совсем изгоняются из церкви. А окружное послание Геннадия, святейшего патриарха нового Рима, передает таковых анафеме, когда говорит следующее: «и так да будет и есть, отвержен, и всякого священного достоинства и служения чужд, и подвержен проклятию анафемы» и приемлющий продаемую благодать духа, и преподающий — клирик ли то будет, или мирянин»³.

Еще одним действием, не порождающим юридического факта, является хиротония, предусмотренная 76-м апостольским правилом: «Не подобает епископу, из угождения брату, или сыну, или иному сроднику, поставлять в достоинство епископа, кого хочет. Ибо не есть праведно творить наследников епископства, и собственность Божию давать в дар человеческому пристрастию. Не должно Церковь Божию под власть наследников поставлять. Если же кто сие сотворит: поставлен да будет недействительно, сам же отлучением наказан да будет».

В толковании указанного правила Вальсамон отмечал, что оно «определяет, что епископ не имеет права поставлять вместо себя на епископство своего родственника и предлагать благодать Духа как какое-нибудь человеческое наследство. Хиротонию, таким образом учиненную оно объявляет недействительною, а епископа отлучает. А скажи, что хотя бы епископ передал епископство и не родствен-

¹ Цит. по: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 97.

² Послание Тарасия Константинопольского папе Адриану (против симонии) // Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 399.

³ Окружное послание Геннадия Константинопольского // Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 395.

нику своему, а чужому, должно быть то же самое; ибо установлено, чтобы епископы были поставляемы соборами. Посему-то и покойный славный митрополит филиппопольский, когда отказывался от своей митрополии под тем условием, если святой собор митрополитом Филиппополя вместо него поставит его эконома, не был удовлетворен, но получил такой ответ: если имущество, приобретенное епископом после хиротонии из церковных доходов, он не может дарить, или передать, кому хочет; тем паче епископство. Читай карфагенского собора правило 32-е (31-е) и Антиохийского — 23-е, в котором говорится: «Епископу не позволяется, вместо себя поставлять другого, в преемника себе, хотя бы он был и при конце жизни: если же что такое соделано будет: то поставление да будет недействительно. Но да соблюдается постановление церковное, определяющее, что епископа должно поставлять не иначе, как с собором и по суду епископов, имеющих власть произвести достойного, по кончине преставившегося»¹.

Одним из наиболее распространенных примеров правоприменения, порождающих юридические факты в церковном праве, являются решения церковных судов (подробнее о них см. параграф 15.3).

¹ Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 78–79.

Глава 13

САНКЦИИ И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ПО ЦЕРКОВНОМУ ПРАВУ

13.1. Общая характеристика ответственности по церковному праву

Ответственность в праве, особенно в церковном, рассматривают в двух аспектах — позитивном и негативном (ретроспективном).

Ответственность в позитивном смысле — это способность субъекта (человека, группы людей или организации) адекватно ответить за то, что ему поручено, либо за то, что он взял на себя сам. Именно такое понимание ответственности наиболее отвечает церковному праву и православному учению, поскольку оно означает моральную потребность, а не юридическую обязанность субъекта совершить соответствующий поступок из любви к Спасителю и своему ближнему. Думается, позитивную ответственность субъекта, проникнутую любовью, можно назвать еще внутренним духом права (подробнее см. параграф 11.5).

Позитивное понимание ответственности было известно церковному праву с древнейших времен. Например, проф. В.Г. Певцов отмечал, что определение лиц на церковное служение принадлежит по учению Священного Писания и по каноническим правилам непосредственно власти епархиального архиерея и объединено с его нравственной ответственностью (I Тим. 5:26); впрочем, в древней церкви это делалось с участием клира и народа, а на ответственности настоятеля церкви лежит исправное ведение всех церковных актов и документов, и всего письменного делопроизводства, относящегося к церкви¹.

Апостол Павел пишет, что при хиротонии *«надлежит епископу иметь доброе свидетельство от внешних (то есть посторонних для церкви лиц), чтобы не впасть в нареkanie»* (I Тим. 3:7). Кроме того, сам избираемый на священничество обязан по совести и чистосердечно открыть о себе то, что может отстранить его от служения церкви

¹ См.: Лекции по Церковному Праву заслуженного профессора, Протоиерея В.Г. Певцова. С. 53, 55.

(9-е правило I Всел. соб.; Неок. 9), чтобы не брать ответственность пред Богом и своей совестью за недостойное служение.

Подобное отношение к позитивной ответственности воспринял, например, Устав РПЦ, который в ст. 19 главы XI установил, что настоятель призван нести ответственность за исправное, согласное с церковным уставом совершение богослужений, за церковную проповедь, религиозно-нравственное состояние и соответствующее воспитание членов прихода. Он должен добросовестно выполнять все богослужебные, пастырские и административные обязанности, определяемые его должностью, согласно установлениям канонов и настоящего Устава.

В светской юридической науке ответственность в том или ином варианте связывают с государством и государственным принуждением. Характеризуя ретроспективный характер юридической ответственности, Н.И. Матузов и А.В. Малько отмечают, что в «научной литературе юридическая ответственность определяется по-разному, так как само это понятие сложное и многоаспектное. Одни ученые видят сущность юридической ответственности в применении санкций к правонарушителю, другие — в претерпевании последним известных социальных “неудобств”, неблагоприятных последствий; третьи считают, что это особое правоохранительное отношение между государством и лицом, совершившим противоправное деяние, в рамках которого они ведут себя соответственно; четвертые сводят юридическую ответственность к наказанию виновного субъекта, лишению его некоторых благ; пятые — к специфической обязанности отвечать за содеянное, загладить вред, причиненный обществу. Различают позитивную и негативную ответственность и т.д. В каждом из этих определений есть доля истины, поскольку отражает какую-то важную сторону, грань, черту определяемого явления»¹.

Например, авторы учебника под редакцией М.Н. Марченко исходят из того, что «юридической ответственностью называется применение к лицам, совершившим правонарушения, предусмотренных законом мер принуждения в установленном для этого процессуальном порядке»². А.Б. Венгеров указывает, что «юридическая ответственность — это установленные законом меры воздействия на правонарушителя, содержащие для него неблагоприятные последствия, применяемые государственными органами в порядке, также установленном государством»³.

¹ Матузов Н.И., Малько А.В. Теория государства и права: учебник. М.: Юристъ, 2004. С. 215.

² Теория государства и права: учебник / под ред. М.Н. Марченко. М.: Издательство «Зерцало», 2004. С. 369.

³ Венгеров А.Б. Теория государства и права: учебник для юридических вузов. 3-е изд. М.: Юриспруденция, 2000. С. 286.

Светский подход к определению понятия юридической ответственности не может удовлетворять требованиям церковного права, вытекающим из его особенностей. Во-первых, потому что выражения «применение к лицам мер государственного принуждения», «меры государственного воздействия на правонарушителя» и т.п. больше подходят к определению понятия санкций, чем ответственности.

Во-вторых, если в отношении понятия светского права, как мы уже отмечали, в юридической науке начал применяться более взвешенный подход к преувеличению возможностей государства в сфере правотворчества и государственного принуждения в сфере правоприменения, то в современном церковном праве основные отношения как в сфере правотворчества, так и в сфере правоприменения возникают и осуществляются не по воле государства и его органов.

Основными субъектами в указанных сферах выступают структуры самой церкви. Имея принципиально иную природу, чем государство, церковь преследует и иные цели. Поэтому ей и ее структурам насилие не свойственно. Она не имеет и атрибутов, характерных для государства и связанных с применяемым им насилием: СИЗО, тюрем, колоний и т.п.

В-третьих, даже в сфере светского права, где основным субъектом правотворчества и правоприменения выступает государство и его органы, государственное принуждение не всегда применяется для привлечения к юридической ответственности. Как справедливо отмечают некоторые авторы, «не совсем корректным является определение юридической ответственности только как государственного принуждения, ибо такое принуждение может быть применено и к лицам, не совершившим никакого правонарушения (принудительное лечение, задержание по подозрению, обыск, досмотр, требование соблюдать под угрозой штрафа существующие санитарные, противопожарные, экологические, гигиенические нормы и правила, предупреждение, профилактика, обязательные прививки, медосмотры и т.д.). Подобные меры обычно называют мерами социальной защиты, безопасности. Принуждение в указанных и других аналогичных случаях есть, а ответственности нет»¹.

Более приемлемым для церковного права будет определение, сформулированное Универсальной энциклопедией Кирилла и Мефодия: «Юридическая ответственность — предусмотренная нормами права обязанность субъекта правонарушения претерпевать неблагоприятные последствия; предусмотренное законом и применяемое уполномоченными органами принудительное ограничение или лишение правонарушителя определенных благ»².

¹ Матузов Н.И., Малько А.В. Теория государства и права: учебник. С. 215.

² Универсальная энциклопедия Кирилла и Мефодия. URL: <http://megabook.ru/>.

Обобщая вышеизложенное, можно сказать, что юридическая ответственность в церковном праве — предусмотренная его нормами обязанность субъекта правонарушения претерпевать неблагоприятные последствия, установленные источниками церковного права и применяемые официальными структурами церкви принудительные ограничения или лишение правонарушителя определенных благ.

Прежде чем давать какую-либо характеристику ответственности по церковному праву, необходимо подчеркнуть главное. Она принципиально отличается от юридической ответственности по светскому праву так же, как и церковное право отличается по своей юридической природе от светского, о чем мы писали выше.

Как сам основатель церкви Иисус Христос приходил на землю для того, чтобы спасти души человеческие, а не погубить их (Лк. 9: 56), так и церковь своим законодательством и практикой его применения и исполнения постановленных наказаний имеет в виду созидание, а не разрушение. Например, апостол Павел пишет: «Ибо если бы я и более стал хвалиться нашею властью, которую Господь дал нам к созиданию, а не к расстройству вашему, то не остался бы в стыде... Для того я и пишу сие в отсутствии, чтобы в присутствии не употребить строгости по власти, данной мне Господом к созиданию, а не к разорению» (2 Кор. 10:8; 13:10).

Другими словами, ответственность по церковному праву должна, прежде всего, приносить нравственную пользу, исправление виновного, спасение его души: «чтобы дух был спасен в день Господа нашего Иисуса Христа» (1 Кор. 5:5). Кроме того, церковные наказания должны служить предотвращению соблазна в церковном обществе, к удалению от него греховной заразы «да и прочие страх имут» (1 Тим. 5:20). Поэтому церковь никогда не придавала своим наказаниям значения возмездия за преступление, удовлетворения правосудию, — что было бы противно ее учению.

Как отмечал проф. В.Г. Певцов, «Церковь имеет в своем распоряжении одни лишь духовные меры взыскания, состоящие в лишении виновного некоторых духовных благ и церковных прав»¹.

Например, в п. 5 Устава Русской православной церкви, принятого Юбилейным Архиерейским собором РПЦ 13–16 августа 2000 г. (с последующими изменениями), значатся в качестве санкций такие канонические прещения, как запрещение в священнослужении, извержение из сана, отлучение от церкви².

¹ Лекции по Церковному Праву заслуженного профессора, протоиерея В.Г. Певцова. С. 148.

² Устав Русской Православной Церкви: принятый Юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 13–16 августа 2000 г. // Официальный вебпортал Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419782.html>.

В результате подобного отношения к юридической ответственности и применению санкций в церковном праве не умалялось бы достоинство церкви в глазах не принадлежащих к ней, когда явные преступления против ее правил оставались бы в ней безнаказанными, когда она терпела бы в себе упорных и нераскаянных нарушителей ее законов (см. подробнее: 2 Тим.; Трул. 77; Вас. Вел. 6)¹.

13.2. Понятие церковного правонарушения.

Виды церковных правонарушений

В православной науке церковного права, как в дореволюционный период, так и в настоящее время понятие «церковное правонарушение» не получило широкого распространения. Например, известный современный канонист проф. В.А. Цыпин в многократно переиздаваемой книге «Церковное право» 76 раз использует термин «церковное преступление» и только 1 раз — правонарушение.

Известный дореволюционный канонист А.С. Павлов, рассматривая препятствия для хиротонии, отмечал, что «другой разряд канонических препятствий имеет своим источником преступления или такие деяния члена церкви, которые если не с точки зрения уголовного, то с точки зрения канонического права должны быть признаны преступлениями. Сюда относятся:

- 1) отпадение от веры, не вынужденное муками (Апост. 62, I Всел. 10, Анкир. 3);
- 2) ересь... (I Всел. 19, Каноническое послание Афанасия к Руфину);
- 3) оскотление себя и других;
- 4) все так называемые плотские грехи, состоящие в нарушении седьмой заповеди Закона Божия (Апост. 61; Неокес. 9, 10).

Виновные и уличенные во всех этих преступлениях, по древним церковным правилам, подвергались публичному покаянию. Отсюда общее каноническое положение; кто раз подвергся публичному церковному покаянию, тот навсегда устраняется от рукоположения в церковноиерархические степени»².

На практике различие между недостатками, например нравственного порядка, и так называемыми недостатками веры, с одной стороны, и преступлениями — с другой, провести трудно, так как вторые невозможны без первых. Более того, указанное различие провести трудно еще и потому, что в отличие от секулярного церковное право неразрывно связано с нравственностью.

¹ См.: Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 108, 312.

² Павлов А.С. Указ. соч. С. 199–200.

Можно назвать и другие причины, которые лежат в основе отсутствия развитой дифференциации видов правонарушений. Одной из них является то, что в дореволюционный период параллельно действовали системы государственного и церковного правосудия. Например, в синодальный период, по существу, церковный суд мог касаться всех открытых нарушений правил веры, уставов благочинства, нравственных христианских законов и внутреннего распорядка церковного устройства, — особенно тех нарушений, которые сопровождаются сообразном или упрством виновного.

Поскольку большая часть преступлений не только против нравственных законов, но и против веры или церкви преследовалась также светским судом государства, то деятельность церковного суда по отношению к таким преступлениям ограничивалась тем, что церковная власть налагала на виновных после приговора светского суда соответствующие церковные наказания, в дополнение к уголовным, налагаемым светским судом.

Кроме того, передавала светскому суду преследуемые государством преступления, которые открывались при производстве дел в духовном, а иногда и в светском ведомстве. Например, сведения о происшествиях, заключающих в себе признаки отступления от веры и постановлений церкви, светская власть сообщала духовной, от которой и зависело требование уголовного преследования виновного светским судом. Исключительно церковному суду подлежали виновные в таких преступлениях, за которые уголовными законами указано налагать только церковные, а не мирские наказания, — были ли эти преступления изобличены в светском суде, или открыты перед духовным начальством (покушение на самоубийство, непосещение исповеди в течение 2–3 лет, любодеяние, невольное убийство и т.п.).

Указывая виды преступлений, подвергавших виновного церковному суду: нерадивость в исполнении христианского долга (например, исповеди), кощунство, непочтение к родителям, пренебрежение родителей религиозно-нравственным воспитанием детей, незаконные браки, святотатство и любодеяние всех видов, покушение на самоубийство, неоказание помощи погибающему, неумышленное причинение смерти кому-либо, принуждение родителями детей к вступлению в брак или в монашество — дореволюционное уголовное законодательство не относилось к ним многих преступлений, за которые церковные законы налагали епитимию, иногда тяжелую (например, воровство, убийство). Для подобных преступлений считалось достаточным уголовное наказание. Очищать совесть осужденных предписывалось частными пастырскими мерами (исповедью, епитимиями).

Другой важной причиной отсутствия четкой дифференциации правонарушений по степени тяжести можно назвать особенности некоторых видов церковной жизни, которые стирали четкую грань

между правонарушением и преступлением. Например, монашеские обеты даются пожизненно. Поэтому самовольное сложение с себя иноческих обетов и возвращение в мир рассматривается как тяжелое каноническое преступление. Согласно 7-му правилу Халкидонского собора, такие преступники подвергаются анафеме.

Не только наука, но и церковное право не выработали четкого определения понятия «правонарушение». Видимо, это связано с тем, что глава церкви Иисус Христос, его апостолы, а в более позднее время — Вселенские соборы заботились в первую очередь о сохранении религиозной нравственности и спасении душ человеческих, чем о поиске юридических формулировок. Поэтому в апостольских правилах, апостольских Посланиях, решениях соборов указывались конкретные правонарушения, с которыми в то или иное время сталкивалась церковь. Этого было достаточно для борьбы с негативными явлениями и искоренения греха. Другими словами, церковное законодательство складывалось постепенно в течение многих столетий. В конечном итоге это привело к тому, что церковное законодательство стало несистематизированным и некодифицированным.

В настоящее время церковное право принципиально не поменяло отношения к закреплению понятий «преступление» и «проступок». В официальных документах РПЦ начиная с 2000 г. появились указанные понятия. Впервые в главе III «Архиерейский Собор» и в главе X «Епархии» Устава Русской православной церкви, принятого Юбилейным Архиерейским собором РПЦ в 2000 г., трижды упоминаются эти термины: установлено, что Архиерейский собор является церковным судом высшей инстанции. Как таковой он правомочен рассматривать и принимать решения в последней инстанции по каноническим проступкам и вероучительным отступлениям архиереев; епархиальный архиерей тяжкие проступки передает на рассмотрение церковного суда; в обязанности благочинного входит предварительное расследование церковных правонарушений по указанию епархиального епископа¹.

В специальных источниках церковного права — Временном положении о церковном судопроизводстве для епархиальных судов и епархиальных советов, выполняющих функции епархиальных судов 2004 г.², и Положении о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) 2008 г.³ — терминология более

¹ Устав Русской Православной Церкви: принятый Юбилейным Архиерейским Собором РПЦ 13–16 августа 2000 г. // Официальный вебпортал Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/419782.html>.

² Официальный вебпортал Московской Патриархии. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418932.html>.

³ Официальный веб-портал Московской Патриархии. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428440.html>.

выдержана. Оба источника используют термин «церковное правонарушение», но не раскрывают его содержание.

В конечном итоге можно сказать, что принятые за последние 20 лет официальные документы в Русской православной церкви привели к частичной кодификации церковного законодательства. Поскольку Устав РПЦ, упомянутые выше Положения и другие документы носят комплексный характер. Понятно, что подобные изменения в церковном законодательстве дают возможность для изменения подхода к выработке понятия правонарушения и выявления его видов. Хотя бы для более эффективного изучения правоотношений в форме правонарушения и для однозначного правового регулирования в указанной сфере должна быть выработана единообразная терминология.

Думается, что в настоящее время, после провозглашения Российской Федерации светским государством эта проблема значительно упрощается. Поскольку из подсудности церковных судов не только изыали все без исключения преступления, но и практически все гражданско-правовые и другие правонарушения и споры.

Одно из определений понятия церковного правонарушения предложено М.Ю. Варьясом. Под ним он понимает выраженное в любой объективной форме виновное (умышленное или неосторожное) действие или бездействие субъекта церковного права, которое нарушает нормы церковного права (в том числе государственного законодательства, признаваемого церковью), которое посягает на Богом установленный или сложившийся в процессе церковной жизни, порядок устройства, управления и основы вероучения и моральности¹.

Анализируя указанное определение, И.О. Пристинский указывает, что М.Ю. Варьяс «не обратил внимание на такой важный признак правонарушения, как наказуемость. Такой подход, по его мнению, противоречит одному из фундаментальных принципов римского права и действующего уголовного права — *nullum crimen sine poena*»... Не совсем удачным в вышеприведенном определении церковного правонарушения является термин «субъект церковного права». Не все субъекты церковного права могут быть субъектами церковного правонарушения, а также, с учетом того, что понятие «субъект церковного права» является значительно более широким? чем понятие «субъект церковного правонарушения», которое, в свою очередь, требует дальнейшего теоретического осмысления»².

Не возражая в принципе против замечания относительно субъекта права, мы не согласимся с замечанием относительно такого признака

¹ Варьяс М. Ю. Краткий курс церковного права / М. Ю. Варьяс. М.: МЗ Пресс, 2001. С. 114.

² Пристинський І. О. Поняття та ознаки церковного правопорушення (злочину) в канонічному праві Православної Церкви // Юридичний вісник 1(22)2012. С. 137.

правонарушения, как наказуемость. Во-первых, потому что сам автор замечания на следующих страницах отмечает: «...Следует также учитывать, что правонарушитель, будучи членом церковного сообщества, причиняет духовный ущерб не только последнему, но и себе, поскольку любое церковное правонарушение неразрывно связано с грехом. Кроме того, имеют место случаи, когда церковное правонарушение одновременно является уголовно наказуемым преступлением (убийство, изнасилование, хищение и т.п.), когда с полным основанием можно говорить и о его социальной опасности... Но необходимо учитывать, что санкции в каноническом праве, прежде всего, имеют целью исцеление самого нарушителя от греха, и только потом наказание за совершенное преступление, как в уголовном праве»¹.

Видимо, увлекшись уголовной тематикой, автор замечания не заметил, что упоминанием о том, что в каноническом праве, прежде всего, имеют целью исцеление самого нарушителя от греха, начал сам себе противоречить. Во-вторых, видимо, по этой же причине он не обратил внимания, что такой признак, как наказуемость, характерен только для такого вида правонарушений, как преступление.

Таким же является и предложенное им определение понятия правонарушения. «Вышеизложенное — отмечает он, — дает возможность сформулировать определение церковного правонарушения (преступления) — как опасного для Церкви и/или общества, противоправного, виновного и уголовно наказуемого деяния (действия или бездействия), содеянного субъектом церковного правонарушения (преступления)»².

Указанное определение (в котором к тому же речь идет и о преступлении, и о правонарушении) не позволяет проводить различие между ними. В нем явно доминирует уголовноправовой подход. Кроме того, подобное определение в определенной мере могло бы подойти к каноническому праву дореволюционного периода, когда уголовные дела рассматривали как церковные, так и светские суды. В настоящее время, когда уголовные дела абсолютно неподсудны церковным судам, а их гражданско-правовая юрисдикция сильно ограничена, это определение понятия правонарушения не является удачным.

Думается, удачное определение понятия церковного правонарушения было предложено протоиереем М. Горчаковым во время работы Предсоборного присутствия, предшествовавшей проведению Поместного собора Русской православной церкви 1917–1918 гг., который подготовил проект Церковно-судебного статута. В проекте было

¹ *Пристінський І. О.* Поняття та ознаки церковного правопорушення (злочину) в канонічному праві Православної Церкви // Юридичний вісник 1(22)2012. С. 138, 139.

² Там же. С. 139.

дано определение преступления, которое подлежало рассмотрению церковным судом.

Если понятие «церковное преступление» в определении протоиерея М. Горчакова заменить термином «церковное правонарушение», то последнее является таким деянием против церковных правил, православного учения, морального закона и порядка, которое, будучи выявленным и в судебном порядке доказанным, подлежит установленному законодательной властью церкви наказанию¹.

Виды церковных правонарушений. В синодальный период некоторые канонисты различали понятия «престепление» и «проступок». Например, профессор В.Г. Певцов правонарушения, отнесенные действующими законами к области церковного суда, для более удобного их рассмотрения разделял по двум основаниям: по степени тяжести совершенного правонарушения и в зависимости от субъекта правонарушения. По степени тяжести он выделял два вида:

- проступки;
- преступления.

По видам субъектов — тоже вида:

- правонарушения, характерные вообще для всех членов церкви;
- правонарушения, которые могут быть совершены духовными лицами. Помимо указанных двух видов правонарушений он выделял также

прочие спорные дела, касающиеся а) всех лиц и б) духовных лиц².

Чаще всего в дореволюционной науке церковного права использовалось понятие «церковное преступление». Например, выдающийся канонист епископ Никодим (Милаш) под ним понимал нарушение любым внешним деянием существующего церковного закона, именно когда кто-нибудь сотворит что-то такое, чего не должен делать, или не совершает чего-то такого, что обязан сотворить³.

Современный канонист профессор В.А. Цыпин выделяет два вида правонарушений: проступки клириков и мирян. Относительно «уголовных преступлений клириков, — подсудные судам светским, могут, конечно, быть поводом и для привлечения виновных к ответственности перед церковной властью»⁴.

Исходя из анализа церковного законодательства можно выделить еще несколько видов правонарушений. Например, подавляющее большинство церковных правонарушений, указанных в церковном законо-

¹ См.: *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни / Е. В. Белякова. М.: Культурный центр «Духовная Библиотека», 2004. С. 129–130.

² *Певцов В.Г.* Указ. соч. С. 147.

³ *Никодим (Милаш), еп.* Православное церковное право / Никодим (Милаш), еп. СПб., 1897. С. 508–509.

⁴ *Цыпин В.А.* Церковное право. С. 272.

дательстве, предусматривает активную форму поведения субъекта церковного права. К ним относится учинение раскола (10-е и 11-е правила Карфагенского собора), святотатство — похищение священных предметов (72-е правило святых апостолов), симония — возведение в священнический сан или поставление на церковные должности за деньги (29-е правило святых апостолов), двоеженство (4-е правило Василия Великого) и т.д. В то же время существуют и такие церковные правонарушения, которые совершаются в форме бездействия, а именно отказ без уважительной причины от должности, на которую назначен архиерей или другой клирик (36-е правило святых апостолов), неисполнение епископом или пресвитером пастырских обязанностей относительно наущения причта и мирян благочестию (58-е правило святых апостолов), непринятие или отвержение епископом или пресвитером тех, которые раскаиваются в грехах (52-е правило святых апостолов) и др.

Из указанных в предыдущем абзаце примеров можно сделать вывод, что церковное право разделяет правонарушения на два вида в зависимости от формы вины: правонарушения, совершаемые умышленно и по неосторожности. Хотя формально церковное право использует другие термины: вольные и невольные правонарушения или преступления. Например, о вольных и невольных убийствах речь идет в 5-м правиле святителя Григория Нисского.

На основании содержания церковного законодательства можно вести речь о видах правонарушений в зависимости от источника церковного права, устанавливающего ответственность за то или иное правонарушение. Классификация видов правонарушений по этому основанию позволяет судить о возможности изменения или отмены того или иного правонарушения и о пространственном действии норм, предусматривающих ответственность за него. Например, правила святых апостолов, решения Вселенских соборов не только действуют на всей территории Вселенской православной церкви, но и не подлежат никаким изменениям. В то же время источники права поместной церкви могут изменяться.

Сказанное в отношении закрепления понятия правонарушения и видов последнего Правилами святых апостолов, решениями Вселенских соборов имеет прямое отношение и к церковному праву *Русской православной церкви*. В настоящее время в *Русской православной церкви действует* перечень церковных правонарушений, подлежащих рассмотрению церковными судами, *утвержденный Священным синодом Русской православной церкви от 27 июля 2011 г. (журнал № 86)*.

В соответствии с указанным документом рассмотрению общецерковного суда и епархиальных церковных судов подлежат церковные правонарушения:

- 1) против веры и церкви;
- 2) против христианской нравственности;

- 3) монашествующих против правил о монашестве;
- 4) против церковно-иерархического порядка;
- 5) епископов и клириков против своих пастырских обязанностей;
- 6) иные, направленные на рассмотрение церковного суда патриархом или Священным синодом (в отношении общецерковного суда), епархиальным архиереем (в отношении епархиального суда)¹.

Как видно из приведенного перечня, он не дает определения понятиям конкретных церковных правонарушений, как и не устанавливает их видов, ограничившись только указанием на те сферы церковных правоотношений, в которых те или иные правонарушения могут совершаться. Возможные причины такого подхода мы указывали в начале данного параграфа, когда характеризовали особенности развития православного церковного законодательства.

13.3. Церковные наказания. Виды церковных наказаний

Правонарушение влечет за собою наказание. Особенность наказаний, применяемых духовными судами, будь то епископский суд или тайный суд духовника, заключается в том, что главная цель их не в возмездии и даже не в ограждении клириков и мирян от неправомерных деяний, а во врачевании болезненных состояний души самих грешников. Покаяние так и именуется в канонах — «врачевание» (3-е, 8-е правила Григ. Нисск.; Трулл. 102).

Наказания для мирян и духовных лиц в церкви носят разный характер. Как пишет проф. А.С. Павлов, сущность церковных наказаний состоит в том, что преступник церковных канонов лишается всех или только некоторых прав и благ, находящихся в исключительном распоряжении церкви. Отсюда и общее название этих церковных наказаний: отлучение (αφορισμός, *excommunicatio*). Оно может быть или полным, состоящим в совершенном исключении преступника из числа членов церкви (αναθήμα, *excommunicatio major*), или неполным, когда виновный лишается только некоторых прав и благ, находящихся в церковном распоряжении².

В.Г. Певцов также отмечал, что церковь имеет в своем распоряжении одни лишь духовные меры взыскания, состоящие в лишении виновного некоторых духовных благ и церковных прав. Среди указанных мер он выделял следующие два вида: публичное покаяние, соединенное с временным отлучением от святого причащения или — даже от общества верующих (*запрещение*); высшая и крайняя мера церковного наказания — исключение виновного из церковно-

¹ URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/1586931.html>.

² Павлов А.С. Указ. соч. С. 419.

го общества, полное лишение его всех церковных прав, так что он становится для церкви, по словам Спасителя, *яко язычник и мытарь (анафема)*¹.

Первый вид наказания налагается за серьезные преступления, не сопровождающиеся явной нераскаянностью и сопротивлением винного церковной власти. В древней Вселенской церкви это наказание назначалось на более или менее продолжительное время (от 1 года до 20 лет, а за особо тяжкие грехи — даже до конца жизни).

Содержание разных степеней покаяния установлены 12-м правилом св. Григория Неокесарийского: «Плач бывает вне врат молитвенного храма, где стоя согрешивший должен просить входящих верующих, дабы они помолились за него. Слушание бывает внутри врат в притворе, где грешник должен стоять до моления об оглашенных, и тогда исходит. Ибо правило глаголет: слушав Писания и учение, да изженется, и да не сподобится молитвы. Чин припадающих есть, когда кающийся, стояв внутри врат храма, исходит вместе с оглашенными. А чин купно стоящих есть, когда кающийся стоит купно с верными, и не исходит с оглашенными. Конечное же есть причастие Святых Тайн».

Следовательно, исходя из степени тяжести правонарушения, степени тяжести наказаний подразделялись на несколько видов. Первая степень наказания применялась к особо тяжко согрешившим (они назывались *плачущие* или *обуреваемые*). Эти кающиеся стояли при богослужении на паперти, исповедуя перед входящими в храм свой грех и прося у них молитвы; кающиеся второй степени (*слушающие*) стояли во внутреннем притворе, слушая священное Писание, по прочтении которого выходили из храма ранее оглашенных; третья степень (*припадающие*) — стояли уже в самом храме у самого входа и выходили из храма вместе с оглашенными, выслушав, с преклонением колен, молитвы за них; четвертая степень — все остальные кающиеся, допускались стоять с верными при всем богослужении, только не могли приступить к святому причащению.

Указанные степени проходились согрешившими в продолжение определенного времени. Например, умышленный убийца подвергался запрещению на 20 лет, с прохождением 1-й степени наказания в течение 4 лет, 2-й — 5 лет, 3-й — 7 лет и 4-й — 4 года (Вас. Вел. 56). Произвольно отрекшийся от веры всю свою жизнь должен проходить первую степень покаяния (Вас. Вел. 73). Блудник подвергался запрещению на 4–7 лет. Общее предписание церковных канонов требует при назначении церковного наказания соизмерять его с тяжестью греха и нравственным состоянием подсудимого.

¹ См.: Лекции по Церковному Праву заслуженного профессора, протоиерея В.Г. Певцова. Пг., 1914. С. 148–150.

Предшествовавшее преступлению доброе поведение, вовлечение в грех насилием, добровольное признание в грехе и другие подобные обстоятельства должны облегчать наказание. За одно преступление запрещено налагать два наказания (25-е Прав. Св. Апост.). Назначенный срок и степень покаяния могут по правилам церкви сокращаться и ослабляться в зависимости от силы раскаяния и его плодов (Гр. Нисс. 8; Вас. Вел. 74; 1 всел. 12; Трул. 102, и др.) или наоборот увеличиваться при недостаточном раскаянии (Анк. 5). Запрещение снимается со всякого кающегося в случае смертельной опасности (Анк. 6; 1 всел. 13)¹. В некоторых случаях виновные отсылаются для прохождения церковного покаяния в монастырь, где и должны проходить назначенное настоятелем послушание.

Второй вид церковного наказания — совершенное исключение виновного из церковного общества, полное лишение его всех церковных прав (Галат. 1, 8–9; 1 Кор. 16, 22; 5, 5; Тим. 1, 20). Ему подвергаются безбожники и отступники от веры, нарушители церковных правил, непокорные церковной власти, мятежники против государства и его власти, вообще все закоснелые грешники, явно насмехающиеся над Законом Божиим и остающиеся нераскаянными. С исключенным из церкви не должно быть никакого духовного общения (2 Иоан. 10–11; 1 Кор. 5, 11; 2 Сол. 3, 14). Вместе с тем такое прекращение общения не должно переходить во враждебные отношения (2 Сол. 3, 15). Исключенный из одной частной церкви не принимается никакой другой частной церковью.

Раскаявшиеся после исключения из церкви принимаются в нее после публичного покаяния.

Как уже отмечалось, церковной власти не свойственно употреблять такие мирские наказания, как лишение свободы, гражданских прав и других житейских благ. Прибегать духовным властям к телесным наказаниям совершенно возбраняется церковными правилами. «Повелеваем, — говорят каноны, — епископа, или пресвитера, или диакона, бьющего верных согрешающих, или неверных обидевших, и через сие устрашати хотящего, извергати из священного чина» (27 Прав. Св. Апост.). «Подобает вразумляти неблагонравного наставлениями, увещаниями, иногда же и церковными эпитимиями, а не устремлятися на тела человеческие с бичами и ударами» (Двукр. 9).

Когда выказывается непокорность церковной власти, вредная для церковного порядка, то церковь может обращаться к светской власти с просьбой об ограждении этого порядка и обуздании непокорных (Ант. 5; Карф. 59 и 78; Двукр. 9).

¹ В случае его выздоровления оно продолжается до окончания назначенного срока (1 Всел. 13; Григ. Нисс. 5).

Практически все специалисты в области церковного права делят наказания, исходя из правового статуса субъекта правонарушения на два вида: наказания для клириков (духовных лиц) и наказания для мирян. С той лишь разницей, что в дореволюционный (синодальный период) и тот и другой вид субъектов подлежал уголовной и гражданско-правовой ответственности, налагаемой как светскими, так и церковными судами. В настоящее время за церковные правонарушения все субъекты церковного права уголовной ответственности не несут. Осталась только разница в ответственности перед церковным судом за церковные правонарушения духовных лиц и мирян.

За одним исключением: высшее церковное наказание — полное отлучение от церкви (анафема) по самому смыслу соответствующих правонарушений, за которые оно налагается, может распространяться и на мирян, и на служителей церкви. Вместе с тем, как справедливо отмечает В.А. Цыпин, даже «анафема все-таки не утрачивает характера врачевания, ибо она не является неотменяемой карой. Если анафематствованный грешник раскается в содеянных им преступлениях, то он не может быть жестокосердно отвергнут Церковью. Согласно 52-му Апостольскому правилу, “аще кто, епископ, или пресвитер, обращающагося от греха не приемлет, но отвергает: да будет извержен из священного чина. Опечаливает бо Христа рекшаго: *радость бывает на небеси о едином грешнице кающемся*”»¹.

Комментируя это правило, Вальсамон пишет: «Нет греха, побеждающего человеколюбие Божие. Почему Господь и приемлет всех кающихся и обращающихся от зла к добру. Ибо для спасения грешников Он низшел с неба и сказал: *«Не приидох призвати праведники, но грешники на покаяние»* (Мф. 9:13). И так епископ, или пресвитер, не приемлющий обращающихся таким образом, но подобно Новату, гнушающийся ими, должен быть извержен, ибо противится воле Бога».

Церковные каноны, предусматривающие указанную меру наказания, требуют от раскаявшегося, чтобы покаяние его было очевидным, не лицемерным, и всецелым, т.е. сопровождалось соответствующими действиями раскаявшегося. Малое отлучение связано было в древней церкви с публичным покаянием. В III в. в церкви, особенно рано в Понтийском диоцезе, выработался постоянный порядок обратного принятия в церковное общение грешника, подобный тому, как постепенно, проходя через степень оглашенных, принимались в церковь вновь уверовавшие.

В конце IV в. древняя практика покаяний подверглась существенным изменениям. Как писал профессор Н.С. Суворов, «публичное покаяние на Востоке вышло из употребления, и правила о долгосрочном

¹ Цыпин В.А. Церковное право. С. 272.

публичном покаянии заменились в практике епитимийными правилами покаянных сборников, получивших позднее в Восточной Церкви широкое употребление с именем Иоанна Постника»¹.

Продолжительность покаяния сокращалась, но взамен того от кающегося требовалось совершать предписываемые ему подвиги: усиленный пост (сухоядение), земные поклоны, благотворительность. Иногда кающихся отправляли в монастыри, где они должны были, помимо молитв, поста и поклонов, совершать и монастырские работы. Все это стало называться епитимией, хотя по первоначальному значению слова епитимия (ἐπιτισιον — запрещение) — это отлучение от причастия.

Наказания духовных лиц. По отношению к духовным лицам применяются особого рода наказания. Они налагаются на провинившихся священнослужителей или за нарушение ими своих служебных обязанностей, или за грехи и преступления, общие у клириков с мирянами. Два главных канонических наказания для духовных лиц — извержение из сана и запрещение священнослужения — параллельны двум основным прещениям по отношению к мирянам — анафеме и малому отлучению. Но за свои преступления клирики не подлежат наравне с мирянами ни великому, ни малому отлучению, ибо в таком случае одно и то же преступление каралось бы двойной карой.

В соответствии с канонами за особо тяжкие церковные правонарушения (ересь, вероотступничество, святотатство) виновные служители церкви навсегда лишаются своей церковной степени и исключаются из клира; за менее тяжкие — они временно отлучаются от церковного служения (ему запрещается совершать священнодействия вплоть до его исправления).

За проступки, возбращающие священнослужение, но совершенные по неведению или открывшиеся после того, как виновный исправил грех добродетельной жизнью, каноны хотя и налагают запрещение священнослужения навсегда, но не лишают запрещенного той чести и тех преимуществ, которые присвоены его степени (Вас. Вел. 27; Трул. 26; Неок. 9; Ант. 1 и 2). Кроме того, за некоторые проступки запрещалось возводить виновного на высшие церковные степени (Трул. 3; Вас. Вел. 69) и предписывалось лишать старшинства среди членов клира той же степени (7 всел. 5; Трул. 7). Исключенный из клира не подвергался временному отлучению от церковного общения или публичному покаянию, по общему правилу: «не отомстиши дважды за едино» (Ап. 25; Вас. Вел. 32 и 51).

Дисциплина церковных покаяний перешла к нам на Русь из Византии. До эпохи Петра Великого полная власть в назначении церковных

¹ Суворов Н. Указ. соч. С. 284.

наказаний принадлежала архиереям, которые могли по своему разумению и сообразуясь с церковными канонами налагать епитимии и даже подвергать церковных преступников анафеме.

Как отмечал В.Г. Певцов, в синодальный период действовавшее церковное законодательство в соответствии с канонами налагало на духовных лиц четыре вида мер взыскания и исправления:

1) крайняя мера наказания — лишение священнослужителей их сана, монахов — монашества, а причетников — их церковнослужения, с исключением тех и других из духовного ведомства¹. Это наказание налагалось или по приговору светского суда за преступления, или же по определению духовного суда за деяния нетерпимые по своему свойству в духовном звании (например, за нецеломудрие, за упорную неисправимость в порочной жизни, в особенности вызывающую публичный соблазн). В первом случае по определению светского уголовного суда снятие сана производилось духовным начальством. Во втором случае он отсылался в распоряжение губернского правления, с подробным объяснением вины, за которую лишен сана.

Последствия для лица, исключенного из духовного ведомства по приговору духовного суда, такие же, как и при добровольном оставлении священства или монашества. С тем ограничением, что осужденному запрещался въезд в столицы в течение 7 лет и поступление на государственную и выборную общественную службу в течение 20 лет, если он был священником, и в течение 12 лет, если он был диаконом; церковным причетникам — навсегда. Эти запрещения по прошествии срока снимались с подвергшихся им, если они заслужили своим образом жизни одобрение своих обществ или сословий;

2) меньшая по сравнению с предыдущей мера наказания за тяжкие преступления против обязанностей и благоповедения — исключение из священной степени, но с оставлением в духовном ведомстве,

¹ Лишение сана определяется раз навсегда. Согласно 3-му правилу Василия Великого, священный сан, раз снятый, не может быть возвращен. Извержение из высшей степени подразумевает лишение всех низших степеней, лишение священства вообще. Если бы извергнутый из сана, пренебрегая приговором церковного суда, дерзнул на совершение священнослужения, то он на основании 28-го апостольского правила за такое преступление подлежал бы анафеме: «Аще кто, епископ, или пресвитеры, или диакон, праведно за явныя вины изверженный, дерзнет коснуться служения, некогда ему порученнаго, таковой совсем да отсечется от Церкви». В синодальную эпоху в России священнослужители, которых извергли из сана за канонические, а не за уголовные преступления, могли оставаться в духовном ведомстве на низших должностях: дьячками, пономарями, церковными сторожами. Если же их имена вычеркивались из списка духовного ведомства, то те, кто был родом из дворян или из почетных граждан, возвращались в свое прежнее состояние, остальные приписывались к мещанам или крестьянам и переходили в податное состояние. Исключенные из духовного ведомства в связи с извержением из сана теряли ордена, а также чины и звания, полученные до вступления в клир и во время служения церкви.

причем священнослужители из белого духовенства определялись на причетнические должности (без права носить стихарь) или, если они вдовы, могли поступать в монастырь, с надеждой на пострижение (но без возвращения степени священства); а священномонахи оставались в обыкновенном монашестве на покаянии. К причетникам эта мера наказания не применялась;

3) временное запрещение священнослужения с отстранением от места и определением на причетническую должность или без отстранения от места, но с наложением епитимии в монастыре либо на месте. Это взыскание налагается или на неопределенное время, вплоть до раскаяния и исправления виновного, или на определенный срок. Запрещение священнослужения иногда бывало предупредительной мерой и налагалось в случаях обвинения священнослужителей в преступлении, когда есть достаточные основания считать обвинения справедливыми, согласно следственным актам. Распоряжение об этом предоставлялось на усмотрение архиерея, обязанного заботиться о том, чтобы обвиняемые в существенных преступлениях против благоповедения не приступали по заповедям Божиим к служению алтарю Господню. Временно низведенные в причетники не имели права носить рясы и другие священнослужительские отличия. По отношению к причетникам эти взыскания заменялись ссылкой в монастырь для послушания на неопределенное судом время или полным исключением из духовного ведомства, в зависимости от степени вины;

4) прочими исправительными мерами являлись: а) ссылка в монастырь или в архиерейский дом для испытания, без запрещения священнослужения; б) отстранение от занимаемого места и в) исключение из штата. Легчайшими мерами в порядке их следования являлись: усиление надзора, денежные штрафы (в пользу попечительства о бедных духовного звания), поклоны в церкви (разновидность епитимии), строгий или простой выговор, замечания.

Взыскания, а также нахождение под судом или следствием вносились в послужные списки духовных должностных лиц по определению духовного начальства на основании общих законов. Приговоренные к лишению сана теряли право на пенсию от государственной казны¹.

В настоящее время все те законоположения синодальной эпохи, которые вытекали из сращения церковной и государственной власти, утратили силу. «Что же касается применения суровых санкций, предписываемых в древних правилах, практически они служат чаще всего скорее обличению кающихся, чем как буквально исполняемые правовые нормы. Едва ли было бы проявлением пастырской мудрости подвергать человека мало церковного, но пришедшего, может быть,

¹ Певцов В.Г. Указ. соч. С. 152.

впервые, на покаяние отлучению на длительный срок по правилам Св. Отцов и Соборов. С другой стороны, однако, в некоторых случаях точное применение дисциплинарных канонов может послужить врачеванию души согрешившего»¹.

Особый вид церковного наказания — это лишение церковного погребения за самоубийство, совершенное намеренно в здравом уме, а не в безумном состоянии или в беспамятстве. В синодальную эпоху церковного погребения лишались, кроме того, все подвергнутые по суду смертной казни. А в допетровскую старину не отпевались и те, кто «купаючись и хвалясь и играя утонут или с качели убьются или на разбое или и на воровстве каком убиты будут»².

В соответствии со ст. 6 Положения о церковном суде Русской православной церкви Московского патриархата 2008 г. каноническое прещение (наказание³) должно побуждать члена РПЦ, совершившего церковное правонарушение, к покаянию и исправлению.

Лицо, обвиняемое в совершении церковного правонарушения, не может быть подвергнуто каноническому прещению (наказанию) без достаточных доказательств, устанавливающих виновность данного лица (28-е правило Карфагенского собора).

При наложении канонического прещения следует учитывать причины совершения церковного правонарушения, образ жизни виновного лица, мотивы совершения им церковного правонарушения, действуя в духе церковной икономии, предполагающей снисхождение к виновному лицу в целях его исправления, либо в подходящих случаях — в духе церковной акривии, допускающей применение строгих канонических прещений в отношении виновного лица в целях его покаяния.

В случае подачи клириком явно клеветнического заявления о совершении епархиальным архиереем церковного правонарушения заявитель подвергается тому же каноническому прещению, которое было бы применено в отношении обвиняемого лица, если бы факт совершения им церковного правонарушения был доказан (6-е правило II Вселенского собора).

Если в ходе судебного разбирательства церковный суд придет к выводу об отсутствии факта церковного правонарушения и (или) невиновности обвиняемого лица, в обязанность церковного суда входит

¹ Цыпин В.А. Церковное право. С. 277.

² Цит. по: Суворов Н. Учебник церковного права. С. 290.

³ Слово «наказание» переводится со славянского языка на русский как «научение». То есть церковное наказание призвано учить, вразумлять. Оно преследует воспитательную цель, вразумляющую, исцеляющую и спасительную. Об этой цели свидетельствует и утвержденный Положением текст присяги как судей церковного суда, так и всех свидетелей, которая произносится перед Святым Крестом и Евангелием.

проведение примирительной процедуры в целях урегулирования возникших между сторонами разногласий, что должно быть зафиксировано в протоколе судебного заседания.

По церковным канонам, клирики, лишенные права священнодействия, сохраняли за собой право за литургией приступать к Святым Тайнам вместе с духовенством раньше мирян. Согласно 1-му и 2-му правилам Анкирского собора, 10-му правилу св. Петра Александрийского, клирики, которые после отречения от Христа из-за мучений, потом все-таки перед мучителями бесстрашно исповедовали Христову веру, лишались права священнодействовать, но сохраняли седалище и честь священнослужителей.

В дисциплинарной практике Русской православной церкви запрещение в священнослужении получило широкое распространение. По русским церковным законам запрещение в священнослужении могло быть связано с отречением от места и низведением священников и диаконов на должность причетников (на должность только, но без лишения сана); либо оно производилось без отрешения от места, но с возложением епитимии при монастыре или при своей приходской церкви на определенный срок. Длительность этого срока либо прямо указывалась, либо чаще не оговаривалась, и, значит, епитимия продолжалась до конечного исправления осужденного. Согласно Уставу духовных консисторий, за венчание не достигших брачного совершеннолетия виновные священнослужители и причетники отсылались на покаяние в монастырь: пресвитеры — на половину того срока, которого недоставало до совершеннолетия повенчанных, а диаконы и причетники — на полсрока священника.

Допускалось также запрещение в священнослужении не как наказание, а для устранения соблазна. Согласно 14-му правилу Сардикийского собора, 28-му и 147-му канонам Карфагенского собора, священнослужение возбранялось клирикам, подозреваемым в преступлениях, даже если виновность их не доказана. На этом основании в Уставе духовных консисторий сказано: «Духовному лицу, оговоренному в преступлении, запрещается священнослужение, смотря по обстоятельствам, какие помещаются в оговоре и открываются при следствии. Распоряжение об этом вверяется собственному усмотрению епархиального архиерея, обязанного пещись, чтобы обвиняемые в известных преступлениях против благоповедения не приступали к служению алтарю Господню, как скоро есть уже достаточная причина предусматривать, что они обвиняются справедливо»¹.

Запрещение может налагаться на клириков всех степеней, в том числе на архиереев, высшей властью поместной церкви. За-

¹ Цит. по: Павлов А.С. Курс церковного права. С. 428.

прещение священнодействия налагается за сравнительно легкие преступления: против должностных обязанностей, против благочиния, за нанесение каких-либо обид словом. Кроме извержения из сана и запрещения священнодействия, церковная дисциплина знает и другие наказания, которым подвергаются клирики. В канонах Карфагенского собора упоминается такое наказание, которое применялось исключительно к архиереям: лишение епископов братского общения с другими епископами, виновный епископ (например, в том, что не явился на собор без благословной причины, или в том, что принял в подчиненный ему монастырь монаха из чужого монастыря) отстранялся от всяких официальных сношений с другими епископами, лишался права выдавать представительные и рекомендательные грамоты окормляемым им христианам и даже впредь уже не мог являться на провинциальный собор. Такое наказание в современной дисциплинарной практике церкви не применяется. В Русской церкви применяются следующие наказания, как правило, за маловажные проступки: епитимия без запрещения священнослужения (в синодальную эпоху она проводилась в архиерейских домах и монастырях); отрешение от места; отрешенный от должности священнослужитель в синодальную эпоху мог совершать священнодействия от случая к случаю по приглашению приходского настоятеля. Исключение за штат, т.е. такое же отрешение от должности, но применявшееся лишь к престарелым клирикам, достигшим шестидесятилетнего возраста. Ныне обе эти меры называются одинаково — увольнением за штат, но когда она применяется по отношению к действительно престарелому священнослужителю, то она уже не имеет характера наказания, а вынуждена бывает состоянием здоровья увольняемого.

Наказания мирян. Хотя наказания для мирян и для духовных лиц в церкви, как мы уже отмечали, носят разный характер, тем не менее между ними есть и много общего. Во-первых, и там и там речь идет о нарушении в первую очередь соответствующих церковных канонов, за что и миряне, и клирики лишаются всех или только некоторых прав и благ. Во-вторых, выбор мер наказания и привлечение правонарушителя к ответственности по церковному праву находятся в исключительном распоряжении церкви.

Общее название этих церковных наказаний — отлучение. «Оно может быть или полно, е состоящее в совершенном исключении преступника из числа членов Церкви (αναθῆμα, excommunicatio major), или неполное, когда виновный лишается только некоторых прав и благ, находящихся в церковном распоряжении»¹.

¹ Павлов А.С. Указ. соч. С. 419.

Анафемой как клириков, так и мирян поражают только за самые тяжкие преступления: ересь, вероотступничество, святотатство. Например, основанием для отлучения мирянина является совершение деяния, предусмотренного 67-м правилом св. апостолов: «Если кто деву необрученную насильствовав имеет: да будет отлучен от общения церковного. Не позволять же ему брать иную: но должен удерживать ту, которую избрал, если бы и убогая была»¹. Известный канонист Никодим, епископ Далматинско-Истрийский дает следующее разъяснение указанного правила: «Этим правилом предписывается, во-первых, отлучить такое лицо от церковного общения, а во-вторых — принудить его жениться на опороченной им девице. Таким образом, это преступление наказывается так же, как и любодеяние, тогда как совершивший насилие над девицей, обрученной с кем-либо, и не имеющий права жениться на ней, пока жив ее обручник, наказывается как прелюбодей. Это произошло из самого понятия обручения, заимствованного христианской церковью от римского права и получившего нравственно-обязательное значение, подобное тому, какое имеет сам брак»².

Примером неполного лишения благ, применяемого церковным правосудием в отношении мирян, является содержание 61-го правила св. апостолов: «Если верный обвиняем будет в любодействе, или в прелюбодействе, или во ином каком запрещенном деле, и обличен будет: да не вводится в клир»³. Зонара дает следующее толкование этого правила: «Изобличенный в прелюбодеянии, или в любодействе, или в другом каком бесстыдном поступке не только не допускается до священства, но и совсем не принимается в клир. А к обвинению епископов и клириков не должны быть допускаемы ни еретики, кто бы они ни были, ни раскольники, имеющие свои особые собрания, ни отверженные от церкви за преступления, или находящиеся вне общения, если не очистят прежде возникшие против них обвинения, будут ли это клирики или миряне; не допускаются также находящиеся под судом, доколе не окажутся непричастными к преступлениям по шестому правилу второго Вселенского собора, бывшего в Константинополе»⁴.

Всеохватный подход, который лежит в основе применения церковного наказания, — любовь Божия к своему творению — человеку, вставшему на путь исправления. Ибо для спасения грешников он низ-

¹ Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 23.

² Цит. по: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 144 — 145.

³ Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 22.

⁴ См.: Книга Правил святых апостол, святых соборов вселенских и поместных, и святых отец. С. 22.

шел с неба и сказал: «*Тако глаголю вам, радость бывает пред Ангелы Божиими о едином грешнице кающемся*» (Лк. 15: 10). Он получил закрепление в церковных наконах. Например, в 8-м правиле Св. Григорий Нисский с замечательной глубиной и точностью формулирует это положение: «Во всяком же роде преступления, а прежде всего смутити должно, каково расположение врачуемого, и ко уврачеванию достаточным почитати не время (ибо какое исцеление может быти от времени), но произволение того, который врачует себя покаянием».

Упомянутые нами выше четыре ступени покаяния при характеристике наказания для духовных лиц в полной мере касаются и совершивших соответствующее правонарушение мирян (плачущие, слушающие, припадающие или коленопреклоненные, купно стоящие или вместе стоящие).

Католическая церковь не знает такой меры наказания, как совершенное извержение из священства. Придавая таинству священства значение абсолютной неизгладимости, католическая доктрина и католическое церковное право знает только низложение и лишение своей степени клириком (*depositio u degradatio*). Но низложенный клирик, согласно католическим воззрениям, остается все-таки клириком.

Римско-католическое церковное право разделяет все наказания на цензуры, или наказания врачующие, и vindикативные наказания (*poenae vindicativae*), целью которых считается возмездие преступнику за учиненное им преступление. Такое же разделение делается и по отношению к наказаниям, налагаемым на духовных лиц.

Характер цензуры имеет так называемая суспензия (*suspensio*) — временное запрещение в пользовании теми или иными правами, впредь до исправления. При этом различаются *suspensio generalis*, которая простирается на все права наказанных, и *suspensio specialis*, которая затрагивает лишь некоторые из трех категорий прав клирика; т.е. или право священнодействия, или права, относящиеся к юрисдикции, должностные права, или права имущественные, связанные с получением доходов от церковного места.

К vindикативным наказаниям относятся:

- 1) деградация, снятие сана; деградированный преступник лишается всех прав и привилегий клирика, но при этом он все-таки, согласно католической доктрине об абсолютной неизгладимости священства, остается клириком;
- 2) низложение (*depositio*) — лишение должности вместе с правом впредь занимать какие-либо церковные должности, но с оставлением некоторых привилегий и прав клириков;
- 3) увольнение от должности, не без лишения права занять ту или иную должность в будущем;
- 4) перемещение с одного места на другое (*translatio*), наказание назначается в том случае, когда есть прямой повод для перевода.

13.4. Субъекты, наделенные правом применять церковные наказания

В отличие от светских судов, которые в современных государствах всюду отделены от административной и законодательной власти, каноническому праву этот принцип чужд. Вся полнота судебной власти в епархии по канонам сосредоточивается в лице ее верховного пастыреначальника и правителя — епархиального архиерея. По 32-му апостольскому правилу: «Аще который пресвитер, или диакон от епископа во отлучении будет, не подобает ему в общение прияту быти иным, но точию отлучившим его, разве когда случится умерети епископу, отлучившему его». Но епископ, имея полноту судебной власти над клириками и мирянами, вверенными Богом его попечению, ведет расследование не единолично, а опираясь на помощь и советы своих пресвитеров.

В синодальную эпоху в России все судебные дела разбирались консисториями¹, однако решения консистории подлежали утверждению со стороны архиерея, который мог и не согласиться с суждением консистории и вынести самостоятельное решение по любому делу.

Поскольку церковная структура иерархична, то на постановления епископского суда каноны допускают апелляции к областному собору, т.е. собору митрополичьего округа (14 Прав. Сард. Соб.; 9 Прав. Халкид, Соб.). Собор митрополичьего округа — не только апелляционная инстанция, он еще является и первой инстанцией для суда по жалобам клириков и мирян на своего епископа или по жалобе одного епископа на другого.

Например, начало 74-го апостольского правила гласит: «Епископ, от людей вероятия достойных обвиняемый в чем-либо, необходимо сам должен быть призван епископами; и аще предстанет и признается, или обличен будет, да определится епитимия...» В толковании апостольских правил Зонара указывает, что они нацелены на установление справедливого приговора и гарантируют беспристрастное рассмотрение обвинения: и в 61-м правиле сказано нам, что не всякий может обвинять епископа, а только люди безукоризненные и право-

¹ Консистория — орган епархиального управления в РПЦ в синодальный период, находившийся в ведении правящего архиерея и действовавший под его началом в качестве совещательного и исполнительного учреждения. Духовную консисторию составляли присутствие и канцелярия. Согласно ст. 1 Устава, 1843 г.: «Духовная консистория есть присутственное место, через которое, под непосредственным начальством епархиального архиерея производится управление и духовный суд в поместном пределе православной российской церкви, именуемом епархией». Члены духовных консисторий назначались по представлению правящего архиерея Святейшим Синодом, и состояли в пресвитерском сане, т.е., это были протоиереи, священники, архимандриты, игумены, иеромонахи. Порядок их увольнения аналогичен.

славные. На это указывает и настоящее правило словами: «от людей вероятия достойных». Но хотя бы и таковыми людьми был обвиняем епископ, не должно осуждать его в его отсутствие, а признавать его, и, когда придет, он должен выслушать, что против него говорят. И когда выслушает, должен возводимые на него обвинения или признать справедливыми, или, если не признает, должен быть обличен, и таким образом должен быть постановлен приговор. Но если, быв вызван один раз, не придет, то правило определяет сделать ему и второе приглашение через двух епископов. А если оставит без внимания и это приглашение, правило повелевает призвать его к следствию и в третий раз также через двух епископов; и ежели и таким образом не придет, собору постановить против него приговор и при одной только стороне (то есть обвиняющей), дабы, при дальнейшей отсрочке следствия и приговора, бесстыдное уклонение от суда не оказалось для него выгодным¹.

Также и в 5-м правиле I Никейского собора после ссылки на 32-е апостольское правило, говорящее о том, что отлученные одним епископом не должны приниматься другими, сказано далее: «Впрочем да будет исследуваемо, не по малодушию ли, или распре, или по какому-либо подобному неудовольствию епископа, подпали они отлучению. И так, дабы о сем происходи могло приличное исследование, за благо признано, чтобы в каждой области дважды в год были соборы».

На решения митрополичьего собора апелляции могут подаваться собору всей поместной церкви, на суд поместного собора идут и жалобы на митрополита. Отцы Халкидонского собора в заключении 9-го правила изрекли: «Аще же на митрополита области епископ, или клирик, имеет неудовольствие, да обращается или к екзарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя, и пред ним да судится».

Русская церковь с самого начала своего бытия и поныне имеет только две инстанции административной и судебной власти; епархиального архиерея и высшую церковную власть (митрополита, патриарха с собором, затем Святейший синод, а ныне (после 1917 г.) — поместный и архиерейский соборы, а также Священный синод во главе с патриархом).

В синодальную эпоху почти все дела, рассматриваемые епархиальным судом, даже без подачи апелляций, подлежали ревизии и утверждению Святейшим синодом. Исключение составляли лишь дела по обвинениям духовных лиц в таких проступках, за которые полагалось лишь дисциплинарное наказание, бракоразводные дела по осуждении одного из супругов к наказанию, связанному с лишением всех прав

¹ Цит. по: Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Т. 1. С. 97.

состояния, а также разводы из-за безвестного отсутствия крестьян и мещан, и дела по расторжению браков жен без вести пропавших или взятых в плен военнослужащих низших чинов. Такая сверхцентрализация, сужая власть епархиального архиерея, противоречила канонам. Ныне епархиальные архиереи более самостоятельны, чем в синодальную эпоху, в осуществлении своей судебной власти.

По действующему Уставу об управлении Русской православной церкви церковным судом первой инстанции является епархиальный совет. Устав предоставляет епархиальному архиерею утверждение взываний церковного суда.

Согласно ст. 32 (гл. V Устава), «Священный Синод судит:

- а) в первой инстанции разногласия между двумя или более архиереями, канонические проступки архиереев,
- б) в первой и последней инстанции дела против клириков и мирян — ответственных сотрудников синодальных учреждений — за нарушение ими церковных правил и служебных обязанностей,
- в) в последней инстанции канонические проступки священников и диаконов, которые наказаны судами низшей инстанции пожизненным запрещением, лишением сана или отлучением от церкви,
- г) канонические проступки мирян, пожизненно отлученных за эти проступки от церкви судами низших инстанций,
- д) все дела, переданные епархиальными судами»¹.

Суду архиерейского собора во второй инстанции подлежат разногласия между архиереями и все судебные дела, переданные собору Священным синодом. Архиерейский собор правомочен также в первой инстанции рассматривать догматические и канонические отступления в деятельности патриарха.

Второй судебной инстанцией по обвинениям патриарха является поместный собор, который во второй и последней инстанции судит также все вообще дела, переданные ему архиерейским собором для окончательного решения.

Подробнее судебная иерархия, виды субъектов, наделенных правом выносить судебные решения, а также их полномочия и порядок принятия решений церковными судами разных уровней урегулированы Положением о церковном суде Русской православной церкви Московского патриархата, утверждено архиерейским собором 26 июня 2008 г.

Статья 1 указанного Положения устанавливает, что судебная система Русской православной церкви Московского патриархата включает следующие церковные суды:

¹ Устав об управлении Русской Православной Церкви. С. 14.

- епархиальные суды, в том числе епархий Русской православной церкви за границей, самоуправляемых церквей, экзархатов, входящих в состав Русской православной церкви, — с юрисдикцией в пределах соответствующих епархий;
- высшие церковно-судебные инстанции Русской православной церкви за границей, а также самоуправляемых церквей (при наличии в данных церквях высших церковно-судебных инстанций) — с юрисдикцией в пределах соответствующих церквей;
- общецерковный суд — с юрисдикцией в пределах Русской православной церкви¹;
- архиерейский собор Русской православной церкви — с юрисдикцией в пределах Русской православной церкви.

Указанные вопросы подробно проанализированы в следующей главе.

¹ Архиерейский Собор (29 ноября — 2 декабря 2017 г.) принял Определение Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О внесении изменений и дополнений в Устав Русской Православной Церкви и другие документы Русской Православной Церкви»: «в) высшим общецерковным судом, с юрисдикцией в пределах Русской Православной Церкви за исключением Украинской Православной Церкви».

Глава 14

ЦЕРКОВНЫЙ СУД

14.1. Понятие церковного суда

Создавая свою церковь, Господь проповедовал любовь к ближним, самоотречение и мир. Поэтому он не одобрял споры между учениками. Вместе с тем, сознавая человеческую немощь своих последователей, он указал им надежные средства к прекращению тяжб: «Если же согрешит против тебя брат твой, пойди и обличи его между тобою и им одним: если послушает тебя, то приобрел ты брата твоего; если же не послушает, возьми с собою еще одного или двух, дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово. Если же не послушает их, скажи Церкви, а если и Церкви не послушает, то да будет от тебе как язычник и мытарь» (Мф. 18:15–17).

Как видно из приведенных слов Спасителя, самым первым средством, к которому должны прибегать члены церкви в случае возникновения между ними коллизий, является непосредственное общение и рассмотрение предмета коллизии. Поскольку значительная часть недоразумений, разногласий и правонарушений возникает из-за неверного толкования слов или поведения другого человека, разности терминологии, вкладывания разного смысла в одинаковые термины и т.д. Естественно, что в подобных ситуациях непосредственным участникам при наличии доброй воли удобнее всего найти взаимопонимание и разрешить коллизию.

Вторым средством из предложенных Спасителем является обращением к одному или двум христианам, «дабы устами двух или трех свидетелей подтвердилось всякое слово». И если при обращении к посредникам-свидетелям не удастся разрешить правовую коллизию, считающий себя пострадавшим должен обратиться к «последнему» средству — официальным структурам церкви. Епископский суд имел характер полюбовного разбирательства, или третейского суда среди единоверцев.

Обращение христиан по разрешению возникших между ними коллизий к иноверцам или к государственным структурам считалось постыдным. Например, апостол Павел укорял коринфских христиан: «Как смеет кто у вас, имея дело с другим, судиться у нечестивых,

а не у святых?.. Разве не знаете, что мы будем судить ангелов, не тем ли более дела житейские? А вы, когда имеете житейские тяжбы, поставляете своими судьями ничего не значащих в Церкви. К стыду вашему говорю: неужели нет между вами ни одного разумного, который мог бы рассудить между братьями своими? Но брат с братом судится, и притом пред неверными. И то уже весьма унижительно для вас, что вы имеете тяжбы между собою. Для чего бы вам лучше не оставаться обиженными? Для чего бы вам лучше не терпеть лишения?» (1 Кор. 6; 1–7).

Следуя наставлениям апостола и правилам, установленным церковью, христиане первых веков избегали языческих судов и представляли в связи с этим свои споры на суд епископов. Они делали это потому, что, если бы христиане судились между собой в судах языческих, они бы роняли в глазах язычников нравственную высоту своей веры. Самая главная причина подобного отношения к государственному правосудию заключалась в том, что римское судопроизводство предполагало совершение идолопоклоннической церемонии — воскурение фимиама богине правосудия Фемиде. Еще одной причиной исключения обращения к иноверцам или государственным структурам в поиске правосудия состоит в специфике церковных правоотношений, которая не была известна государственным судам. То есть обращение к ним не гарантировало вынесения объективного правосудного вердикта.

Особенно недопустимым было обращение со своими спорами в гражданский языческий суд клириков. Не только потому, если бы недовольный клирик стал искать своего права в гражданском суде, он тем самым подвергал бы себя в глазах христианской общины нареканиям в поругании святыни и кощунстве. Но главным образом потому, что клирик сам должен служить образцом добродетели и благочестия для мирян.

Поэтому церковь издревле имеет свои законы, которыми самостоятельно устанавливает внутренний порядок своей жизни, имеет право на создание своих структур, посредством которых вершит правосудие, охраняя эти законы и порядок от их нарушения ее членами. Совершать суд над верующими есть одна из существенных функций церковной власти, основанной на божественном праве, как показывает Слово Божие. Это выражается в том, что Иисус Христос сам предоставил церкви в лице апостолов право судить согрешающих и власть связывать и разрешать (Мф. 18:15–18). Реализуя указанную власть, апостолы повелевают предавать церковному суду развращенных (1 Кор. гл. 5), строго наказывать всякое непослушание (2 Кор. 10:6; 13:2–10), определяют некоторые действия суда над пресвитерами (1 Тим. 5:19) и др.

Многие авторы справедливо отмечают, что «церковный суд в средневековой России, разбиравший широкий круг уголовных и гражданских дел как духовных, так и светских лиц, играл огром-

ную роль в функционировании и развитии судебной системы в целом»¹.

Как отмечал проф. В.Г. Певцов, «суд Церкви бывает двояким. а) Есть суд чисто духовный, нравственный, происходящий при таинстве покаяния, когда христианин или получает отпущение своих грехов, или же остается без него, причем и тот и другой приговор может сопровождаться духовными наказаниями (епитимиями). Этот суд имеет дело с совестью человека, совершается тайно, по одному лишь разумению духовника, а не по определенным церковно-юридическим нормам; поэтому, его рассмотрение имеет мало общего с наукой церковного права (в нее могут входить только немногие внешние условия совершения). б) Есть суд церковно-общественный, явный, рассматривающий открытые действия, обличаемые поступки члена Церкви, — суд, облеченный в определенные формы и принимающий, кроме духовных, и внешние меры против правонарушений»². С точки зрения права больший интерес представляет этот последний суд, который мы и рассмотрим здесь.

Одной из особенностей отечественного судопроизводства являлась неразделенность уголовного и гражданского процесса, которая «объясняется отнюдь не примитивностью правосознания, а тем, что целью судопроизводства в Древней Руси считалось восстановление нарушенного права лица, независимо от характера этого нарушения. Этим объясняются и характер закрепленных в законе наказаний, исключавших смертную казнь (поскольку лишение жизни преступника в большинстве случаев делало невозможным возмещение нанесенного им ущерба), и существенная роль эмпиризма в становлении и развитии древнерусской правовой доктрины в целом и уголовной политики, в частности... В процессе развития древнерусского права образовалась устойчивая и тесная связь юридических явлений с верой и нравственностью, что на долгие годы стало определяющей чертой русского правосознания»³.

Как отмечает известный канонист В. Цыпин, в качестве самостоятельных органов церковной власти церковные суды стали возникать в православных церквях лишь в XX в. Например, в 1890 г. в Сербской церкви был образован Великий церковный суд, рассматривавший дела клириков и мирян, но не архиереев, чуть поз-

¹ Стадников А. В. Церковный суд в системе российского правосудия в X — начале XX вв.: документы и материалы: хрестоматия / А. В. Стадников. М., 2003. С. 5; Амлеева Т. Ю. История уголовного судопроизводства России (IX—XIX вв.): автореф. дис. ... д-ра юрид. наук. М., 2009. С. 12.

² Певцов В. Г. Указ. соч. С. 145.

³ Амлеева Т. Ю. История уголовного судопроизводства России (IX—XIX вв.). С. 22, 25—26.

же суд появился и в Эладской церкви. Церковная власть всегда рассматривалась как неделимая, т.е. правящему архиерею в своей епархии принадлежит высшая и судебная, и законодательная, и административная власть. На поместном уровне такой властью обладает архиерейский собор¹.

В Русской православной церкви архиерейский собор 2000 г. принял новый Устав Русской православной церкви, который предусматривает существование церковных судов на уровне как епархий, так и всей церкви. Временное положение о церковном суде 2004 г. предоставляло архиереям возможность выбора: либо образовывать специальный орган церковного суда в своей епархии, либо, в соответствии с более ранним Уставом 1988 г., сохранить судебные полномочия за епархиальным советом.

В случае создания суда в нем рассматривались дела по обвинению клириков и мирян епархии. Правящий архиерей вправе решать, рассматривать ли дело единолично или передать его для рассмотрения церковному суду. Как правило, он рассматривал дело сам, если оно предельно ясно. Если же требовалось выяснение факта совершения церковного преступления, то дело рассматривалось в судебном порядке епархиальным судом или епархиальным советом, которые не выносили приговора по делу. Суд устанавливал факт совершения церковного преступления и лицо, совершившее это преступление, а также давал каноническую справку по делу. На основании принятого епархиальным судом или епархиальным советом постановления решение принимал правящий архиерей.

Иногда окончательное решение по делу, когда речь шла об отлучении мирянина от церкви, пожизненном запрещении клирика в служении или извержении его из сана, принимал Святейший патриарх.

В настоящее время основным специальным источником, регламентирующим деятельность церковного суда в Русской православной церкви, систему церковных судов и правила судопроизводства, является Положение о церковном суде Русской православной церкви Московского патриархата, утверждено Архиерейским собором 26 июня 2008 г. При этом следует отметить, что, например, порядок формирования, структура, судопроизводство, статус членов и другие особенности деятельности церковного суда отличаются от светских судов, созданных в соответствии со ст. 118 Конституции Российской Федерации².

¹ Церковный суд, милость и вера // Встреча. 1 (26). 2008. С. 8.

² Подробнее см.: Чернега К.А. Сравнительная характеристика Положения о церковном суде Русской Православной Церкви (Московского Патриархата) и актов государственного законодательства, регулирующих вопросы судостроительства и судопроизводства // URL: <http://prichod.ru/lawyer-assistance-to-parishes/447/5953/>.

В статье 1 указанного Положения установлено, что церковные суды осуществляют судебную власть, руководствуясь священными канонами, Уставом Русской православной церкви, настоящим Положением и иными установлениями православной церкви.

Особенности церковного судоустройства и судопроизводства в пределах Русской православной церкви за границей, а также в пределах самоуправляемых церковью могут определяться внутренними установлениями (правилами), утвержденными уполномоченными органами церковной власти и управления указанных церковей.

Церковные суды предназначены для восстановления нарушенного порядка и строя церковной жизни и призваны способствовать соблюдению священных канонов и иных установлений православной церкви.

В соответствии со ст. 3 Положения полнота судебной власти в РПЦ принадлежит ее архиерейскому собору. Судебная власть осуществляется также Священным синодом РПЦ и патриархом Московским и всея Руси. Осуществляемая общецерковным судом судебная власть проистекает из канонической власти Священного синода и патриарха Московского и всея Руси, которая делегируется общецерковному суду.

Канонические прещения, такие как пожизненное запрещение в священнослужении, извержение из сана, отлучение от церкви, налагаются патриархом Московским и всея Руси или епархиальным архиереем с последующим утверждением патриархом Московским и всея Руси (в пределах Украинской православной церкви — митрополитом Киевским и всея Украины и Синодом Украинской православной церкви).

Полнота судебной власти в епархиях принадлежит епархиальным архиереям. Они самостоятельно принимают решения по делам о совершении церковных правонарушений в случае, если данные дела не требуют исследования.

Если дело требует исследования, епархиальный архиерей передает его в епархиальный суд. Осуществляемая в данном случае епархиальным судом судебная власть проистекает из канонической власти епархиального архиерея, которую епархиальный архиерей делегирует епархиальному суду.

14.2. Подсудность церковного суда

Основными документами, регламентирующими деятельность церковных судов в Русской православной церкви, являются:

1. Устав Русской православной церкви, принятый поместным собором в 2000 г.

2. Временное положение для епархиальных судов и епархиальных советов, выполняющих функции епархиальных судов, принятое Священным синодом 1 октября 2004 г. (действовало до 26 июня 2008 г.).

3. Положение о церковном суде Русской православной церкви Московского патриархата, утверждено Архиерейским собором 26 июня 2008 г. (с последующими изменениями).

4. Устав Русской православной церкви, принятый поместным собором в 1988 г. (с последующими изменениями).

5. Перечень церковных правонарушений, подлежащих рассмотрению церковными судами, *утвержден Священным синодом Русской православной церкви 27 июля 2011 г.*

6. Иные установления православной церкви.

Как следует из 14 правила I Вселенского собора и Неок. 5, юрисдикция церковного суда распространяется на всех членов церкви: как совершенных, т. е. крещенных, так и оглашенных, которые могут быть подвергнуты за свои грехи мерам церковного взыскания. Из этого следует, что церковному суду не подведомственны дела тех лиц, которые не являются членами церкви. Как утверждает апостол Павел, их судит Бог: «Ибо что мне судить и внешних? Не внутренних ли вы судите? Внешних же судит Бог. Итак, извергните развращенного из среды вас» (1 Кор. 5:12–13). Приведенное апостолом правило берет свое начало от слов Спасителя, сказанных им в соответствующей ситуации. «Некто из народа сказал Ему: Учитель! скажи брату моему, чтобы он разделил со мною наследство. Он же сказал человеку тому: кто поставил Меня судить или делить вас?» (Лук. 12:13–14).

Таким образом, как сам глава церкви при жизни отстранял от своего суда мирские дела, так и церковный суд не присваивает себе право судить дела мирские, чисто гражданские.

Относительно дел, являющихся предметом рассмотрения церковного суда, то ему должны подлежать все церковные отношения ее членов и все открытые нарушения ими ее правил. По словам Спасителя, церковному суду подлежат дела о правонарушениях, для исправления которых по их степени и по нравственному состоянию виновного недостаточны были бы одни частные пастырские меры (Матф. 18:15–17).

В более поздние времена, когда церковь была официально признана государством и стала пользоваться его покровительством, тогда расширился по предоставлению полномочий от государства и круг предметов церковного суда. В силу признания государством епископского суда (*episcopalis audientia*), каноны запрещали служителям церкви покидать церковный суд, сохраняя взаимные тяжбы, и прибегать к мирским судам (9 Прав. IV 4 Всел. Соб.; Карф. 15).

Тем более что решения указанных соборов утверждались императорским законодательством, подтверждая их. А также постановляло, чтобы все жалобы на духовных лиц (кроме уголовных дел) разбирались духовной властью. Вместе с тем государство, приняв на себя защиту церковных интересов, относит к своему суду, независимо от суда церковного, многие преступления своих граждан против веры и церкви.

Например, по уставам св. Владимира, Ярослава и др. великих князей, к этому суду относились, кроме духовных дел, преимущественно дела семейные и касающиеся чистоты нравов. В том числе брачные, домашние ссоры и драки, непочтение к родителям, усыновление, завещания и раздела имущества, словесные оскорбления чести, нарушение целомудрия, святотатство и т.п. Некоторые из этой категории дел рассматривались церковным судом совместно с гражданским (оскорбление чести, насилие и побои чужим женам и девицам, поджоги, семейные кражи и др.).

Церковному суду были подведомственны по всем делам не только духовные лица с их семьями, но и находившиеся под покровительством церкви призреваемые в благотворительных учреждениях (странники, нищие, отпущенные господами на помин их души и т.п.).

В синодальный период начала XVIII в. государство постепенно разграничивает ведомство своего и церковного суда, преимущественно по предметам, а не по лицам, и к последнему суду относит те дела, которые непосредственным образом касаются веры и церкви. Следовательно, духовенство остается подсудным церковному суду, кроме уголовных дел и некоторых видов тяжб.

Церковный суд над духовными лицами. Как уже отмечалось, церковному суду подлежат по всем делам служители церкви, особенно по делам своего церковного служения, независимо от того, подвергает их своему суду по этим делам государственная власть или нет.

Дела, по которым духовные лица должны подлежать исключительно к церковному суду, по степени тяжести можно поделить на проступки и преступления.

Проступки:

– нарушение духовными должностными лицами своих *служебных обязанностей* (например, в отправлении священнодействий, в ведении церковных документов, в хранении и расходовании церковного имущества, в отношениях должностных лиц к прихожанам, в исполнении распоряжений духовного начальства и т.п.).

В случае если правонарушения подобного рода содержат признаки уголовного преступления (например, умышленный подлог, сокрытие следов преступления или намеренное содействие ему и т. .), то такие деяния подведомственны светскому суду;

– нарушение правил *благочинства* и *благоповедения*. По своему особому положению духовные лица подвергаются духовному суду и за такие проступки против благоповедения, которые общим мирским судом не преследуются, но не могут быть терпимы по каноническим правилам от служителей церкви (например, нетрезвая жизнь, карточные игры, пляски и т.п.).

Подсудность по обидам и оскорблениям церковному суду не распространяется на всех духовных лиц, но ограничивается одними священнослужителями и монахами, и притом по отношению только к тем делам, с которыми не связано уголовное преступление и которые касаются частных лиц. Оскорбления, хотя бы и частных лиц, в публичных местах, печатное оскорбление или нанесение вреда чьей-либо чести, обиды с нанесением увечья и т.п. подвергают виновных духовных лиц светскому суду.

Причетники направлялись в светский суд за проступки против благочинства и благоповедения, предусмотренные в общих законах и совершенные вне церкви и служебных обязанностей; но, кроме того, причетники могли подлежать как служители церкви и мерам духовных взысканий.

Все духовные лица подлежали светскому суду по всем тяжким *уголовным преступлениям*.

Церковный суд по другим (спорным) делам. Подсудность лиц *духовного звания* церковному суду в гражданских тяжбах ограничивалась только исками по взаимным спорам духовных лиц, возникающим из-за пользования церковной собственностью (а также доходами от церковных служб). Только в тех местах, где нет мировых судебных учреждений, церковному суду предоставлено разбирать дела по жалобам на духовных лиц в нарушении ими бесспорных обязательств и о принуждении к уплате бесспорных долгов.

Все прочие гражданские иски между духовными лицами или предъявляемые к ним от светских лиц подлежали светскому гражданскому суду, по общим законам.

Относительно *всех вообще* лиц к церковному суду были отнесены:

- а) брачные дела (о незаконных браках, о прекращении и расторжении браков);
- б) дела, касающиеся удостоверения действительности события брака и дела о рождении от законных браков (так как ведение метрических записей, на основании которых даются эти удостоверения, предоставлено государством церковной власти).

Само собой разумеется, что церковному суду должны были также подлежать всякие иски о нарушении, восстановлении и пользовании церковными правами, сопряженные со званием члена православной Церкви вообще и, в частности, с особым положением в ней.

В настоящее время (особенно в советский период) подсудность церковного суда еще более ограничена. Как отмечает проф. В.А. Цыпин, «в наше время, после издания Декрета об отделении Церкви от государства, духовенство, естественно, подлежит общей со всеми гражданами подсудности по уголовным и гражданским делам судам светским. Не входит в компетенцию духовного суда ныне и рассмотрение каких бы то ни было гражданских дел мирян, тем более не обременены они делами уголовными. Лишь преступления клириков против их служебных обязанностей по самому их характеру остаются в юрисдикции церковной судебной власти, хотя, разумеется, такие преступления сами по себе не считаются преступлениями с точки зрения светского законодательства. Но уголовные преступления клириков, подсудные судам светским, могут, конечно, быть поводом и для привлечения виновных к ответственности перед церковной властью.

В компетенцию церковной власти входит также разбирательство духовной стороны тех гражданских дел, которые, хотя в гражданско-правовом отношении и получают разрешение в судах светских, тем не менее для сознательного члена Церкви не могут быть разрешены без санкции церковной власти, например, дела бракоразводные. Хотя, естественно, решения по таким делам церковной власти не имеют гражданско-правовых последствий.

И наконец, вся область церковной покаянной дисциплины, связанная с тайной исповедью и тайно назначаемой епитимией, по самой природе своей всегда была исключительно и преимущественно предметом компетенции духовной власти: епископов и уполномоченных ими на духовничество пресвитеров»¹.

В настоящее время основы подсудности церковного суда РПЦ установлены положениями главы IX «Церковный суд Устава РПЦ»². Они предусматривают, что судебная власть в Русской православной церкви осуществляется церковными судами посредством церковного судопроизводства. Правовую основу судебной системы в Русской православной церкви составляют священные каноны, Устав РПЦ и принятое на его основе Положение о церковном суде.

Судебная система Русской православной церкви строится на основе ее единства, которое обеспечивается:

¹ Цыпин В.А. Церковное право. С. 272–273.

² Устав Русской православной церкви принят на Архиерейском соборе 2000 г. Определениями Архиерейских соборов 2008 и 2011 гг. в текст Устава был внесен ряд поправок. Архиерейский собор 2013 г. принял исправленную и дополненную редакцию Устава. На Архиерейском соборе 2016 г. были приняты изменения и дополнения в Устав // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/>.

- а) соблюдением всеми церковными судами установленных правил церковного судопроизводства;
- б) признанием обязательности исполнения каноническими подразделениями и всеми членами РПЦ судебных постановлений, вступивших в законную силу.

Судебная власть в РПЦ осуществляется церковными судами трех инстанций:

- а) епархиальными судами, имеющими юрисдикцию в пределах своих епархий;
- б) общецерковным судом с юрисдикцией в пределах Русской православной церкви;
- в) высшим судом — судом Архиерейского собора.

В соответствии со ст. 5 указанной главы Устава РПЦ канонические прещения, такие как пожизненное запрещение в священнослужении, извержение из сана, отлучение от церкви, налагаются патриархом Московским и всея Руси или епархиальным архиереем с последующим утверждением патриархом Московским и всея Руси (в пределах Украинской православной церкви — митрополитом Киевским и всея Украины и Синодом Украинской православной церкви).

Вступившие в законную силу постановления церковных судов, а также их распоряжения, требования, поручения, вызовы и другие предписания являются обязательными для всех без исключения клириков и мирян.

Разбирательство дел во всех церковных судах закрытое.

Епархиальный суд является судом первой инстанции. Судьями епархиальных судов могут быть священнослужители, наделенные епархиальным архиереем полномочиями осуществлять правосудие во вверенной ему епархии. Председатель суда может быть либо викарным архиереем, либо лицом в пресвитерском сане. Членами суда должны быть лица в пресвитерском сане.

Епархиальный суд состоит не менее чем из пяти судей, имеющих епископский или священнический сан. Срок полномочий судей епархиального суда — три года, с возможностью переназначения или переизбрания на новый срок. Досрочный отзыв председателя или члена епархиального суда осуществляется по решению епархиального архиерея.

Церковное судопроизводство осуществляется в судебном заседании при участии председателя и как минимум двух членов суда. Решения епархиального суда вступают в законную силу и подлежат исполнению после их утверждения епархиальным архиереем, а в случаях, предусмотренных ст. 5 главы IX Устава, — с момента утверждения патриархом Московским и всея Руси (в пределах Украинской православной

церкви — митрополитом Киевским и всея Украины и Синодом Украинской православной церкви).

Общecerковный суд рассматривает в качестве суда первой инстанции дела по церковным правонарушениям архиереев и руководителей синодальных учреждений. Общecerковный суд является судом второй инстанции по делам о церковных правонарушениях клириков, монашествующих и мирян, подсудных епархиальным судам.

Общecerковный суд состоит из председателя и не менее четырех членов в архиерейском сане, которые избираются Архиерейским собором сроком на четыре года. Досрочный отзыв председателя или члена общecerковного суда осуществляется решением патриарха Московского и всея Руси и Священного синода с последующим утверждением Архиерейским собором.

Право назначать временно исполняющего обязанности председателя или члена общecerковного суда в случае образовавшейся вакансии принадлежит патриарху Московскому и всея Руси и Священному синоду.

Компетенция и процедура судопроизводства общecerковного суда определяются Положением о церковном суде. Постановления общecerковного суда подлежат исполнению после их утверждения патриархом Московским и всея Руси и Священным синодом. В случае несогласия патриарха Московского и всея Руси и Священного синода с решением общecerковного суда в силу вступает решение патриарха Московского и всея Руси и Священного синода. в таком случае для окончательного решения дело может быть передано на суд Архиерейского собора.

Общecerковный суд осуществляет в предусмотренных Положением о церковном суде процессуальных формах судебный надзор за деятельностью епархиальных судов. Суд Архиерейского собора является церковным судом высшей инстанции.

Суд Архиерейского собора, действующего в составе поместного собора, является первой и последней инстанцией по догматическим и каноническим отступлениям в деятельности патриарха Московского и всея Руси. Архиерейский собор осуществляет судопроизводство в соответствии с Положением о церковном суде.

Обеспечение деятельности церковных судов осуществляется аппаратами этих судов, которые подчинены их председателям и действуют на основании Положения о церковном суде.

14.3. Церковное судопроизводство. Судебные решения

По церковному праву судебная власть в церкви нераздельна с пастырской. Поэтому та и другая принадлежит епископу как облеченному полнотой духовной власти в церкви. По установлениям

древней церкви в епископском суде, как и в других делах церковного управления, участвовал и пресвитерский совет. Сам епископ мог быть судим не иначе, как собором епископов (Ап. 74).

В древней церкви собор митрополитского округа (под председательством митрополита, который принимал дела, подлежащие рассмотрению собором) составлял первую инстанцию суда над епископом этого округа и действовал в качестве апелляционного суда по жалобам на епископский суд, решения которого он мог отменить, постановив свои (5 Правило I Всел.; Ант. 6, 12; Сард. 14; Карф. 139). Митрополитов судил патриарх через назначенный им собор. Патриарх принимал также апелляции на суд митрополитского собора (правила 9, 17 IV Всел.; Ант. 12). Вместе с тем единогласные решения собора не могли пересматриваться (Ант. 15). Сами патриархи подлежали суду поместного собора из патриаршего округа и могли апеллировать к вселенскому собору или к суду других патриархов, в зависимости от церковных обстоятельств.

Суд, принявший решение, которое отменено высшей судебной властью, не подлежит за это обвинению, если только не будет доказано, что это решение было вынесено из-за вражды, пристрастия или человекоугодничества (Карф. 16). Кроме того, каноны позволяют сторонам тяжбы, с согласия надлежащей судебной власти (епископа или митрополита), избирать себе судей из духовных лиц (но не из низших по иерархической степени) и предоставлять им решение тяжбы в церковных делах; но на такой суд апелляции не допускаются (Карф. 17, 107, 136).

По каноническим правилам не допускались до предъявления обвинений по церковным делам:

- а) иноверцы;
- б) исключенные из клира и отлученные от церкви;
- в) опороченные позорным деянием;
- г) находящиеся или бывшие под судом;
- д) выступавшие ранее обвинителями, но не доказавшие своего обвинения;
- е) заинтересованные в деле;
- ж) рабы против господ, малолетние (до 14 лет), домашние обвиняемого. Те же лица не допускались и в свидетели.

Обвинитель по канонам должен поддерживать свое обвинение в суде лично; его неявка прекращала дело. Но неявка по уважительным причинам не лишала его права поддерживать обвинение. Обвиняемый должен присутствовать на суде лично; для этого он три раза приглашался в суд. Его неявка без уважительной причины давала основание к его осуждению в том, в чем его обвиняли. Собственное признание обвиняемого считалось лучшим доказательством его виновности.

В Русской православной церкви по Уставу РПЦ и действующему Положению о церковном суде Русской православной церкви Московского патриархата (далее — Положение) сохранены сложившиеся многовековые традиции церковного суда. Вместе с тем внесены некоторые дополнения, отражающие современные реалии. Прежде всего, п. 2 ст. 3 Положения в соответствии с канонами церковного права устанавливает, что полнота судебной власти в епархиях принадлежит епархиальным архиереям, которые самостоятельно принимают решения по делам о совершении церковных правонарушений в случае, если данные дела не требуют исследования.

Но если дело требует исследования, епархиальный архиерей передает его в епархиальный суд¹. Осуществляемая в данном случае епархиальным судом судебная власть проистекает из канонической власти епархиального архиерея, которую епархиальный архиерей делегирует епархиальному суду. Данная новелла не изменяет полноты власти епископа, поскольку дело в епархиальный суд передается путем издания им соответствующего распоряжения. Но позволяет рассмотреть коллизию коллегиально и таким же образом вынести решение. То есть дает гарантию более всестороннего и объективного рассмотрения дела.

Кроме того, Положением в соответствии с каноническими установлениями утверждена структура судебной системы Русской православной церкви, позволяющая не только осуществлять правосудие в отношении всех членов церкви, но и гарантировать большую активность за счет обращения в суд высшей инстанции (ст. 1).

Преемственность церковного суда в РПЦ проявляется также в том, что Положение сохранило вековую традицию подсудности. Церковному суду, как и в древности, подлежат три категории дел:

- а) дела в отношении клириков (по обвинению в совершении церковных правонарушений, предусмотренных утвержденным Священным синодом перечнем и влекущих за собой канонические прещения);
- б) в отношении мирян, относящихся к разряду церковно-должностных лиц, а также монашествующих (дела по обвинению в совершении церковных правонарушений, предусмотренных утвержденным Священным синодом перечнем и влекущих за собой канонические прещения);

¹ В соответствии со ст. 23 Положения в порядке исключения (по благословению патриарха Московского и всея Руси) функции епархиального суда в епархии могут быть возложены на епархиальный совет, который действовал в соответствии с Временным положением для епархиальных судов и епархиальных советов, выполняющих функции епархиальных судов от 1 октября 2004 г., действовавшего до 26 июня 2008 г.

- в) иные дела, которые по усмотрению епархиального архиерея требуют исследования, включая дела по наиболее существенным спорам и разногласиям между клириками, предусмотренным указанным Положением.

Порядок судопроизводства. Основанием для передачи дела в епархиальный суд является личное письменное заявление члена церкви о церковном правонарушении или сообщение о церковном правонарушении, полученное из иных источников. Заявление о церковном правонарушении, подлежащее рассмотрению епархиальным судом, должно быть подписано и подано членом или каноническим подразделением Русской православной церкви на имя епархиального архиерея той епархии, в юрисдикции которой находится обвиняемое лицо (ст. 33, 34 Положения).

Имеются и другие толкования указанной нормы. Например, протоиерей Игорь Прекуп считает, что заявитель не обязательно должен быть из соответствующей епархии. Поскольку в ч. 2 ст. 33 «говорится, что дело передается в Общецерковный суд первой инстанции распоряжением Патриарха Московского и всея Руси или Священного Синода на основании заявления о церковном правонарушении, а также на основании *сообщения о совершенном правонарушении, полученного из иных источников...* для передачи дела в Общецерковный суд не нужно даже заявление. Достаточно сообщения о совершенном церковном правонарушении, например опубликованного в СМИ»¹. *При этом в качестве примера указанной возможности он ссылается на решение общецерковного суда № 02-02-2010 от 17 ноября 2010 г.*².

Простое обращение к указанному решению общецерковного суда показывает, что заявление (апелляционное) все-таки было. То есть решение на уровне епархии (в приведенном примере — Эстонской и Таллиннской митрополии) состоялось. Поэтому основанием для распоряжения патриарха Московского и всея Руси Кирилла о направлении в общецерковный суд первой инстанции дела было апелляционное заявление о церковном правонарушении. Следовательно, в приведенном примере решение общецерковного суда было не первичным, а состоялось после вынесения оспариваемого решения на епархиальном уровне.

Отец Игорь ставит в своей статье и другой вопрос: «Что священнослужитель может подавать в Общецерковный суд первой инстанции жалобу на своего правящего архиерея (как, например, в случае с о. Павлом Адельгеймом в 2010 г.), это ясно следует

¹ Игорь Прекуп, протоиерей. Как работает церковный суд — взгляд изнутри. 27 января 2014 г. // Православный мир.

² URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1331729.html>.

из текста Положения; что может подавать апелляцию на решение Епархиального суда — об этом тоже предельно ясно сказано. А вот может ли он подавать апелляцию на указ своего правящего архиерея?»¹.

Ответ на него также дается Положением, которое подтверждает, что полнота судебной власти в епархиях принадлежит епархиальным архиереям, и устанавливает, что епархиальный архиерей утверждает решение епархиального суда своей резолюцией (ст. 3, 47). Следовательно, как решение епархиального суда, так и указ своего правящего архиерея могут быть предметом рассмотрения общецерковного суда первой инстанции. Об этом же свидетельствует приведенное автором статьи решение общецерковного суда № 02-02-2010 от 17 ноября 2010 г.

Статья 38 Положения устанавливает, что подготовка дела к рассмотрению в церковном суде осуществляется аппаратом церковного суда во взаимодействии с секретарем церковного суда. В ходе подготовки необходимо уточнить относящиеся к делу обстоятельства; составить справку, содержащую канонический (с применением норм церковного права) анализ обстоятельств, относящихся к делу; определить состав лиц, участвующих в деле; собрать необходимые доказательства, включая (при необходимости) опрос сторон и иных лиц, участвующих в деле, который осуществляется аппаратом (секретарем) церковного суда с разрешения председателя церковного суда; обеспечить контроль за своевременным направлением вызовов в церковный суд; осуществить иные подготовительные действия.

По ходатайству председателя церковного суда епархиальный архиерей может поручить благочинному того благочиния, на территории которого совершено церковное правонарушение, оказать церковному суду содействие в подготовке дела к рассмотрению.

Рассмотрение дела происходит на заседании церковного суда с обязательным предварительным извещением сторон о времени и месте заседания. По усмотрению церковного суда на заседание могут быть вызваны иные лица, участвующие в деле.

На время заседаний церковного суда на аналое (столе) полагается Святой Крест и Евангелие. Заседание церковного суда начинается и оканчивается молитвой.

Реализуя принцип всестороннего изучения материалов дела, церковный суд при рассмотрении дела исследует подготовленные аппаратом церковного суда материалы, а также имеющиеся доказательства: заслушивает объяснения сторон и иных лиц, участвующих в деле; показания свидетелей; знакомится с документами, в том числе

¹ Игорь Прекуп, протоиерей. Как работает церковный суд — взгляд изнутри. URL: // <https://www.pravmir.ru/cerkovnyj-sud-stoit-li-podavat-isk/>

протоколами осмотра вещественных доказательств, и заключениями экспертов; осматривает доставленные на заседание вещественные доказательства; прослушивает аудиозаписи и просматривает видеозаписи.

По усмотрению церковного суда объяснения обвиняемого лица могут быть заслушаны в отсутствие заявителя и иных лиц, участвующих в деле.

При рассмотрении общецерковным судом первой инстанции дел в отношении архиереев объяснения обвиняемого лица заслушиваются в отсутствие заявителя и иных лиц, участвующих в деле, если обвиняемое лицо не настаивает на даче объяснений в присутствии указанных лиц.

Разбирательство дела происходит устно. Заседание церковного суда по каждому делу ведется без перерыва, за исключением времени, назначенного для отдыха. Одновременное рассмотрение нескольких дел на одном судебном заседании не допускается.

Рассмотрение дела происходит при неизменном составе судей церковного суда. В случае замены судей дело рассматривается заново (при необходимости — с вызовом сторон, свидетелей и иных лиц, участвующих в деле).

Судебные решения. Статья 42 Положения устанавливает, что вопросы, возникающие при рассмотрении дела церковным судом, решаются судьями церковного суда большинством голосов. При равенстве голосов решающим является голос председательствующего. Судья церковного суда не вправе воздержаться от голосования.

В ходе каждого заседания церковного суда, а также в иных предусмотренных Положением случаях составляется протокол, который должен отражать все необходимые сведения о рассмотрении дела или совершении церковным судом отдельного действия.

В соответствии со ст. 45 Положения решение церковного суда принимается судьями, входящими в состав церковного суда по данному делу. При необходимости привлечения обвиняемого лица к канонической ответственности определяется возможное с точки зрения церковного суда каноническое прещение (наказание) в отношении обвиняемого лица. Перечень церковных правонарушений, подлежащих рассмотрению церковными судами для наложения канонического прещения (наказания) в отношении обвиняемого лица, утвержден 27 июля 2011 г. на заседании в Киево-Печерской лавре Священным синодом Русской православной церкви (журнал № 86)¹.

После принятия и подписания церковным судом решения председательствующий на заседании церковного суда объявляет сторонам

¹ URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/1586931.html>.

принятое решение, разъясняет порядок его утверждения, а также порядок и условия обжалования. В случае отсутствия кого-либо из сторон на заседании церковного суда секретарь церковного суда (в течение трех рабочих дней со дня проведения соответствующего заседания) сообщает отсутствовавшей на заседании стороне информацию о принятом решении.

Решения епархиального суда вступают в законную силу с момента их утверждения епархиальным архиереем, а в случаях наложения епархиальным архиереем канонического прещения в виде пожизненного запрещения в священнослужении, извержения из сана или отлучения от церкви — с момента утверждения соответствующих канонических прещений (наказаний) патриархом Московским и всея Руси или Священным синодом.

Положением предусмотрены еще два случая, когда решение епархиального церковного суда не будет являться окончательным. Один из них связан с подачей апелляционной жалобы одной из сторон судебного процесса, а второй — когда после повторного рассмотрения епархиальным церковным судом дела правящий архиерей с ним не согласен.

Апелляционная жалоба на решение епархиального суда подается на имя патриарха Московского и всея Руси или в Священный синод обвиняемым лицом либо заявителем, по заявлению которого соответствующий епархиальный суд рассмотрел дело. Апелляционная жалоба должна быть подписана лицом, подавшим жалобу, и иметь резолюцию епархиального архиерея. Анонимная апелляционная жалоба не может служить поводом для рассмотрения дела в общецерковном суде второй инстанции.

Апелляционная жалоба на решение епархиального суда должна быть подана в течение десяти рабочих дней со дня непосредственного вручения сторонам (либо со дня получения ими по почте) письменного уведомления о резолюции епархиального архиерея.

Общecerковный суд второй инстанции принимает дела, рассмотренные епархиальными судами, к своему производству исключительно по распоряжению патриарха Московского и всея Руси или Священного синода для окончательного разрешения в соответствии со ст. 51 Положения.

Решение по апелляционной жалобе должно быть принято не позднее одного месяца со дня вынесения патриархом Московским и всея Руси или Священным синодом соответствующего распоряжения о передаче апелляционной жалобы в общецерковный суд второй инстанции. Продление данного срока осуществляется патриархом Московским и всея Руси или Священным синодом по мотивированному ходатайству председателя общецерковного суда.

Ходатайство епархиального архиерея об окончательном разрешении дела, рассмотренного епархиальным судом в порядке, предусмотренном п. 1 ст. 48 указанного Положения, направляется в общецерковный суд с приложением материалов дела, а также повторного решения епархиального суда, с которым епархиальный архиерей не согласен. В ходатайстве епархиальный архиерей должен указать причины своего несогласия с решением епархиального суда, а также собственное предварительное решение по делу. Общецерковный суд второй инстанции принимает ходатайство с приложенными материалами исключительно по распоряжению патриарха Московского и всея Руси или Священного синода.

В целях обеспечения установленного ст. 2 Положения предназначения церковных судов — восстановления нарушенного порядка и строя церковной жизни и соблюдения священных канонов, направленных на сохранение справедливости, нравственности и определенного равновесия, — имеются определенные гарантии. В частности, в случае принятия апелляционной жалобы к рассмотрению председатель общецерковного суда направляет на имя епархиального архиерея копию апелляционной жалобы на решение епархиального суда, а также запрос о предоставлении в общецерковный суд обжалуемого решения епархиального суда и иных материалов дела. Помимо этого, епархиальный архиерей в течение десяти рабочих дней со дня получения запроса должен направить в общецерковный суд отзыв на апелляционную жалобу и обжалуемое решение епархиального суда и иные материалы дела (ст. 54).

Уважаемый читатель может получить некоторое представление о решениях епархиальных церковных судов, а также предварительный анализ их содержания и качества выносимых решений на основе обнародованных на официальном сайте общецерковного суда выписок из 14 его решений по результатам рассмотрения апелляционных жалоб на решения епархиальных церковных судов¹. Вернее, из 14 решений 9 были вынесены по апелляционным жалобам на решения епархиальных церковных судов (в том числе 1 — епархиального совета, дело № 03-01-2016; 2 — епархиальной дисциплинарно-канонической коллегии, дело № 01-02-2015; 5 — по апелляционным жалобам на решения правящих архиереев).

Последние 5 решений, вынесенных правящими архиереями, также можно считать судебными решениями, поскольку в соответствии с Положением полнота судебной власти в епархиях принадлежит епархиальным архиереям, сами епархиальные суды создаются по решению епархиального архиерея; председатель, заместитель председателя и се-

¹ Подробнее см.: URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/3556033/>.

кретарь епархиального суда назначаются епархиальным архиереем, а остальные судьи епархиального суда избираются Епархиальным собранием по представлению епархиального архиерея; епархиальные архиереи самостоятельно принимают решения по делам о совершении церковных правонарушений в случае, если данные дела не требуют исследования. Кроме того, епархиальный архиерей утверждает решение епархиального суда своей резолюцией (ст. 3, 23, 25, 47). Видимо, поэтому общецерковный суд второй инстанции и принял к рассмотрению указанные дела, рассмотренные епархиальными архиереями, для окончательного разрешения.

Относительно содержания, вынесенных епархиальными церковными судами решений, то 9 из 14 решений касались запрещения в священническом служении на различные сроки, наложенных на клириков соответствующих епархий, и 5 — извержения из священнического сана.

Общецерковный суд второй инстанции по указанным решениям епархиальных церковных судов с учетом конкретных ситуаций и личного поведения клириков, находящихся под церковным прещением, вынес разные решения. В частности, в 11 из 14 случаев общецерковный суд второй инстанции по существу признал правоммерным наложение епархиальными судами соответствующих прещений и в 10 случаях оставил в силе вынесенные ими решения.

Причем по одному делу (№ 01-02-2014), оставляя в силе решение епархиального суда, отметил наличие в церковно-судебном деле ряда жалоб прихожан на некорректное (резкое или небрежное) поведение подавшего апелляционную жалобу клирика, а также на наложение им недопустимо завышенных сроков епитимий при совершении исповеди и обратил его внимание на это обстоятельство.

Напомнил подателю апелляционной жалобы клирику о важности регулярного участия в Святых Таинствах исповеди и причащения, в том числе в состоянии запрета, и о том, что епитимья является временем исправления, а не пассивного ожидания завершения срока запрета. Поручил епархиальному архиерею дать указание епархиальному духовнику регулярно, не менее чем раз в месяц, по-братски общаться с находящимся в запрещении клириком, с любовью наставляя его на правильное поведение, и то же указание дать о братском общении с ним благочинному, настоятелю и клиру по месту несения им псаломнического служения.

Учитывая, что на заседании общецерковного суда податель апелляционной жалобы — клирик не показал полного осознания совершенных им церковных правонарушений, продлил на один год наложенную на него епитимью в виде запрещения в служении с несением послушания псаломщика в монастыре или на приходе по определению епархиального архиерея, под наблюдением опытного

настоятеля. О дальнейшем служении иметь суждение епархиальному архиерею по итогам несения епитимьи на основании отзывов епархиального духовника и настоятеля по месту несения псаломнического служения.

По остальным делам, по которым общецерковный суд не оставил решение епархиального суда в силе, были приняты следующие суждения. В одном случае (дело № 02-02-2016) общецерковным судом было принято решение о восстановлении клирика в священном сане, так как епархиальный суд вынес решение без достаточного рассмотрения всех обстоятельств. В одном случае (дело № 02-01-2010) общецерковным судом решение епархиального суда было отменено в связи с недостаточным количеством вещественных доказательств виновности запрещенного клирика и неточным применением некоторых норм церковного законодательства.

В одном случае (дело № 02-04-2010) общецерковным судом было констатировано совершение священником поступков, подпадающих под действие правил святых апостолов, предусматривающих извержение из священнического сана, что обосновывает решение епархиального церковного суда; вместе с тем констатировал, что причиной поступков священника стали его тяжелые жизненные обстоятельства и, применив принцип икономии, отменил решение епархиального суда.

В одном случае (дело № 01-01-2016) общецерковный суд констатировал, что при опросе в заседании общецерковного суда обнаружился ряд обстоятельств, не отраженных в документальных материалах дела, в связи с чем решение по делу не может быть принято на проходившем заседании общецерковного суда, и направил дело на дополнительное расследование.

На основании вышеизложенного можно констатировать достаточно высокий уровень правосудия, осуществляемого епархиальными церковными судами. Поскольку из 14 дел, рассмотренных общецерковным судом, только два решения (14,28%) были отменены и 1 решение направлено на дополнительное расследование по вновь открывшимся в ходе заседания общецерковного суда обстоятельствам. С учетом сложности дел и (как правило) отсутствия юридического образования и непрофессионализма судей епархиальных церковных судов показатель неплохой.

Наиболее сложными и дифференцированно развернутыми являются два решения общецерковного суда (дело № 01-01-2015 и дело № 02-02-2014).

По первому из них суд признал правомерность наложения на клирика запрещения в священническом служении. Вместе с тем суд обусловил снятие прещения с клирика его возвращением к служению в свою епархию на место служения, по определению епархиального

архиерея предупредил находящегося под прещением клирика, что в случае невозвращения на служение в свою епархию епархиальный архиерей вправе инициировать дело о лишении его священного сана.

Кроме того, общецерковный суд отметил, что, хотя суждение епархиального церковного суда о финансовых нарушениях со стороны клирика правомерно, злонамеренность этих нарушений не доказана. В связи с этим отменил решение епархиального церковного суда, предписывающее клирику возмещение финансового ущерба. Призвал клирика к личному примирению с епархиальным архиереем и братией — клиром епархии.

Суд указал епархиальному архиерею:

- оказывать пастырскую заботу и любовь указанному клирику;
- предписал епархиальному духовнику регулярно, не менее чем раз в месяц, общаться с указанным клириком, с любовью наставляя его к совершенствованию во внутреннем делании и пастырском служении;
- дал духовенству епархии указание о братском общении в духе прощения и любви с указанным клириком.

По второму делу общецерковный суд признал по существу верным решение епархиального суда в отношении находящегося под прещением клирика в части, касающейся признания его виновным в присвоении церковного имущества путем использования служебного положения для перевода из церковной собственности в собственность возглавляемого им частного предприятия сети точек реализации церковной продукции. Отметил, что, по собственному признанию указанного клирика, в ходе заседания общецерковного суда эта сеть точек по реализации церковной продукции была им создана при приходе по благословению блаженной памяти митрополита... для обеспечения церковных нужд.

Учитывая прежние труды указанного клирика на благо церкви, в том числе в области храмостроительства и материального обеспечения епархии, отменил решение епархиального суда о лишении его сана, при условии передачи им упомянутой сети точек по реализации церковной продукции в церковную собственность или, по письменному согласованию с правящим архиереем, полного их закрытия. Утвердил решение о лишении клирика сана без дополнительного рассмотрения дела общецерковным судом в случае неисполнения им указанного условия в течение 12 месяцев.

В случае исполнения указанным клириком условия, указанного в данном решении, и после исполнения этого условия общецерковный суд предписал правящему архиерею предоставить клирику возможность перехода в другую епархию по запросу соответствующего епархиального архиерея, с одновременным снятием наложенного на него запрещения в служении.

Подтверждением того, что решения церковных судов не преследуют цель наказания виновных, а нацелены на развитие нравственного благополучия и спасения души, кроме приведенных примеров, еще в 5 случаях общецерковный суд выносил решение на основе принципа икономии (сокращая сроки запрещения в священническом служении, отменяя решение епархиального суда с учетом тяжелых условий жизни клирика и т.п.). Кроме того, сохраняя в силе решение епархиального суда, общецерковный суд, тем не менее, предписывал находящемуся под запрещением клирику вести регулярную духовную жизнь, общаясь с епархиальным духовником, неся покаянные труды и часто исповедоваться, регулярно приступать к таинству причащения.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Государственное учение Филарета митрополита Московского с портретом его. 3-е изд., доп. М., 1888.
2. *Дамаскин И.* Точное изложение православной веры. М., 2001.
3. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Без Церкви нет спасения. М., 1998.
4. *Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский.* История Русской церкви. Кн. III. М., 1995.
5. *Святитель Василий Великий.* Беседы. М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001.
6. *Святитель Иоанн Златоуст.* Толкование посланий Апостола Павла к колоссянам и евреям. М., 2009.
7. *Святитель Лука (Войно-Ясенецкий).* Наука и религия. М., 2008.
8. *Свт. Игнатий Брянчанинов, св. Иоанн Дамаскин.* О ереси и расколе. СПб., 2005.
9. *Св. Феофан Затворник.* Толкование Послания святого Апостола Павла к римлянам. 2-е изд. М., 1890.
10. *Святитель Филарет, митрополит Московский.* Меч духовный / сост. и коммент. д-ра филос. наук П.В. Калитина. М.: Инст-т русской цивилизации, 2010.
11. *Священномученик Иларион (Троицкий).* Христианство или Церковь? // Без Церкви нет спасения. М., СПб., 1999. С. 58–59.
12. *Филарет, митрополит.* Пространный христианский катехизис. СПб., 1999.
13. *Филарет (Дроздов), свят., Митрополит Московский.* Православный катехизис. СПб., 1995.
14. *Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси.* Слово Святейшего Патриарха Кирилла в праздник Торжества Православия после Литургии в Храме Христа Спасителя. 21.03.2016 г. // <http://www.patriarchia.ru/db/text/4410951.html/патриарх/>.
15. *Архим. Алипий (Белов), архим. Исаия (Кастальский-Бороздин).* Догматическое богословие. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1998.
16. *Асмус В., прот.* История Церкви. Курс лекций. М.: ПСТБИ, 1998.

17. *Архиепископ Аверкий*. Руководство к изучению Священного писания Нового Завета. Апостол. СПб.: Сатис, 1995.
18. *Афанасьев Н.Н.* Неизменное и Временное в Церковных Канонах // Живое Предание. М., 1997. С. 92–109.
19. *Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994.
20. *Певцов Василий*. Лекции по Церковному праву. Пг., 1914.
21. *Вениамин, Архиепископ Нижегородский и Арзамасский*. Новая Скрижаль, или Объяснение о Церкви, о Литургии и всех службах и утварях церковных. В 2 т. Т. 1.
22. *Глубоковский Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского Братства, 2002.
23. *Василий, иеромонах*. Православное духовное предание // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1952. № 9. С. 8–20.
24. *Иустин Попович, архимандрит*. Догматика Православной Церкви. Кн. 3. Београд, 1978.
25. *(Павлов) Иннокентий, игумен*. Правовой статус церковной собственности согласно церковной традиции и канонам Русской Православной Церкви // Вопросы экономики. 1994. № 9.
26. *Митрополит Иоанн (Снычев)*. Русская симфония. СПб.: Царское дело, 2001.
27. *Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев)*. Церковь в истории. Православная Церковь от Иисуса Христа до наших дней. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви: Вече, 2013.
28. *Митрополит Сурожский Антоний*. Жизнь. Болезнь. Смерть. Клин: Фонд «Христианская жизнь» 2000.
29. *Никодим, епископ Далматинский*. Православное церковное право. Пер. с серб. СПб. 1897.
30. *Преосвящ. Макарий (Булгаков)*. Православно-догматическое богословие. Т. 1. 4-е изд. СПб. 1883.
31. *Преосвящ. Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). СПб., 2008. Т. I–V.
32. *Преосвящ. Филарет (Гумилевский)*. Православное догматическое богословие. 2-е изд. Чернигов, 1865.
33. *Протоиерей Анатолий Лобков*. Воля Божия как источник церковного права. Пятигорск: Южэнерготехнадзор, 2001.
34. *Протоиерей Владислав Цыпин*. Церковное право: учеб. пособие. М., 1996.
35. *Флоровский Г., прот.* Богословские отрывки // Вестник. Париж. 1981. № 105–108.

36. *Свящ. А. Шаргунов*. Догмат в христианской жизни // Троицкое слово. 1990. № 3. С. 14–25.
37. *Священник Олег (Стеняев)*. Беседы на Книгу Бытия. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999.
38. *Силуан, епископ Колпешевский и Стрежевской*. Епитимийная практика в канонах святителя Василия Великого // Труды Томской духовной семинарии. Сборн. 3. Томск: Издат. Томской духовной семинарии, 2015. С. 258–273.
39. Тайна Библии / сост. свящ. Вячеслав Синельников. 2-е изд., доп. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2000.
40. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Минск: Издательство Белорусского экзархата, 2006.
41. *Цыпин В., прот.* Вселенский I собор. Правила собора // Православная энциклопедия. М: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2005. Т. IX. С. 576–580.
42. *Цыпин В.А., прот.* Каноническое право. М., 2009.
43. *Цыпин В.А., прот.* Церковное право: учеб. пособие. М., 1994.
44. *Цыпин В.А.* Церковное право: учеб. пособие. М., 1996.
45. *Цыпин В.А., прот.* Курс церковного права. М., 2004.
46. *Шмеман А., прот.* Исторический путь православия. М., 1993.
47. *Алексеев С.С.* Философия права. М., 1999.
48. *Белякова Е.В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни. М., 2004.
49. *Бердяев Н.* Царство Божие и царство кесаря // Путь. 1925. № 1.
50. *Болотов В.В.* История церкви в период Вселенских соборов. История богословской мысли. М.: Поколение, 2007.
51. *Болотов В.В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. III. История церкви в период Вселенских соборов. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского ставропигиального монастыря, 1994.
52. *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации. М., 2002.
53. *Баглай М.В.* Конституционное право Российской Федерации: учебник. 10-е изд., перераб. и доп. М.: Норма; ИНФРА-М, 2013.
54. *Байтин М.И.* Сущность права (Современное нормативное правовое понимание на грани двух веков). М., 2005.
55. *Бердяев Н.А.* Власть и право. Из истории русской правовой мысли. Л., 1990.
56. *Берман Г.* Вера и закон: примирение права и религии. М., 1999.
57. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1994.
58. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. 2-е изд. М.: ИНФРА-М; Норма, 1998.

59. *Варьяс М.Ю.* Краткий курс церковного права. М., 2001.
60. *Варьяс М.Ю.* Церковное право как корпоративная правовая система: опыт теоретико-правового исследования // Правоведение. 1995. № 6.
61. *Величко А.М.* Нравственные и национальные основы права. СПб., 2002.
62. *Венгеров А.Б.* Теория государства и права. 3-е изд. М., 2000.
63. *Гаджиев Г.А.* Философия русской государственности // Актуальные проблемы теории и практики конституционного судопроизводства. Вып. VIII. Казань, 2013.
64. *Гладков Б.И.* Толкование Евангелия. 2-е изд., испр. СПб., 1907.
65. *Гегель Г.В. Ф.* Философия права / пер. с нем. М.: Мысль, 1990.
66. *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии (написана в 1917 г., издана в сокращении: Варшава, 1928). М., 1992.
67. *Давид Р., Жоффре-Спинози К.* Основные правовые системы современности. М.: Междунар. отношения, 1996.
68. *Деникин А.И.* Очерки русской смуты. М., 1991.
69. *Зеньковский В.В.* Христианская философия / сост. и отв. ред. О.А. Платонов. М., 2010.
70. *Ильин И.А.* Одинокий художник: Статьи, речи, лекции. М., 1993.
71. *Ильин И.А.* Теория права и государства. М.: Зерцало, 2003 (воспроизведено по изданиям 1915 и 1956 гг.).
72. *Исаев И.А.* Власть и закон в контексте иррационального. М.: Юрист, 2006.
73. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. М.: Республика, 1994.
74. *Катков В.Д.* Христианство и государственность. М., 2013.
75. *Коновалов А.* О церковном праве и церковном суде // Имперское возрождение. 2006. № 1.
76. *Коркунов Н.М.* История философии права: пособие к лекциям. 5-е изд. СПб., 1908.
77. *Коркунов Н.М.* Лекции по общей теории права. СПб., 1908.
78. *Красножжен М. Е.* Основы церковного права. М., 1992.
79. *Лашкарев П.А.* Право церковное в его основах, видах и источниках. Из чтений по церковному праву П. Лашкарева. 2-е изд., испр. и доп. К., 1889.
80. *Лопухин А.П.* Законодательство Моисея. Исследование о семейных, социально-экономических и государственных законах Моисея. Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической точки зрения. Вавилонский царь правды Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым / под ред. и с предисловием проф. В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2005.

81. Лосский В.Н. Богословие. М., 2009.
82. Лосский В.Н. На страже истины. М., 2007.
83. Мальцев Г.В. Нравственные основания права. М.: СГУ, 2008.
84. Мальцев Г.В. Понимание права. Подходы и проблемы. М.: Прометей, 1999.
85. Мальцев Г.В. Пять лекций о происхождении и ранних формах права и государства. М., 2000.
86. Марченко М.Н. Правовые системы современного мира: учеб. пособие. М.: ИКД «Зерцало-М», 2008.
87. Мэсси Р. Николай и Александра. М., 1990.
88. Новгородцев П.И. Введение в философию права. Кризис современного правосознания. М., 1996.
89. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991.
90. Общая теория государства и права. Академический курс. В 3 т. / отв. ред. М.Н. Марченко. 4-е изд., перераб. и доп. Т. 2: Право. М.: Норма; ИНФРА-М, 2013.
91. Осавелюк А.М. Государство и гарантии прав и свобод человека // Конституционное и муниципальное право. Материалы секции конституционного и муниципального права VI Междунар. научно-практич. конфер. «Кутафинские чтения» — «Гармонизация российской правов. системы в услов. междунар. интеграции» / отв. ред. В.И. Фадеев. М.: Проспект, 2014.
92. Осавелюк А.М. Государство и церковь: монография. М.: Изд-во РГТЭУ, 2010.
93. Осавелюк А.М. Гуманизм или ересь человекопоклонничества? // Гражданин. Выборы. Власть. 2017. № 1-2. С. 141–158.
94. Осавелюк А.М. Конституционный Суд и некоторые аспекты применения в России международных договоров. Материалы VII Междунар. научно-практич. конференции «Судебная реформа в России: прошлое, настоящее, будущее (Кутафинские чтения)». Секция конституционного и муниципального права / под ред. В.В. Комаровой, Г.Д. Садовниковой, С.С. Заикина. М.: Изд. центр Университета им. О.Е. Кутафина (МГЮА), 2015. С. 51–59.
95. Осавелюк А.М. О допустимости нравственных начал при регулировании прав человека в Российской Федерации // Право и жизнь. 2015. № 8 (206). С. 184–208.
96. Осавелюк А.М. О некоторых проблемах канона в церковном праве // Государство и право. 2015. № 4. С. 28–34.
97. Осавелюк А.М. О секуляризации и нравственных началах права // Государство, Церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы. Материалы IV межвузовской научной конференции, посвященной 400-летию со дня преставления священномученика Ермогена Патриарха Московского и всея Рос-

- сии / Материалы X междунар. научно-практич. конфер. / под ред. А.М. Осавелюка. М.: Издат. РГТЭУ, 2012. С. 252–272.
98. *Осавелюк А.М.* О соотношении церковного и светского права // IX Румянцевские чтения. Государство, Церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы: материалы научной конференции, посвященной 50-летию со дня преставления Архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), святителя Симферопольского и Крымского. Материалы междунар. научной конференции / под ред. А.М. Осавелюка. М.: Издат. РГТЭУ, 2011. С. 120–137.
99. *Осавелюк А.М.* Регулирование правового статуса человека современным конституционным правом // Актуальные проблемы современного российского государственного управления: сб. научных трудов. 2009. Вып. 2 / под общ. ред. С.Н. Бабурина. М.: Изд. РГТЭУ, 2009. С. 310–322.
100. *Осавелюк А.М.* Светское государство и Церковь // VIII Румянцевские чтения. Государство, Церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы: материалы научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения патриарха Пимена / под ред. А.М. Осавелюка. М.: РГТЭУ, 2010. С. 147–157.
101. *Осавелюк А.М.* Светское государство и церковное право // Государство, Церковь, право: конституционно-правовые и богословские проблемы. Материалы VI Международной научной конференции, посвященной 700-летию со дня рождения Преподобного Сергия Радонежского / Материалы научной конференции / под ред. С.Н. Бабурина, А.М. Осавелюка. М.: Книжный мир, Европейский институт JUSTO, 2015. С. 188–205.
102. *Остроумов М.* Введение в православное церковное право. Харьков, 1893. Т. 1.
103. *Павлов А.С.* Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002.
104. *Павловский В.П., Эриашвили Н.Д., Щеглов А.В.* Религиоведение. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2010.
105. *Папаян Р.А.* Христианские корни современного права. М.: Норма, 2002.
106. Проблемы общей теории права и государства: учебник для вузов / под общ. ред. акад. РАН В.С. Нерсисянца. М.: Норма, 2002.
107. *Селюков Ф.Т.* Происхождение действующего права. М., 1997.
108. *Сильченков К.* Прощальная беседа Спасителя с учениками. Евангелие Иоанна XIII, 31 — XIV, 33 (опыт истолкования). СПб., 1997. (Репринтное издан. 1895 г.).
109. *Смыкалин А.С.* Каноническое право (на примере Русской Православной Церкви XI–XXI вв.): учеб. пособие. Екатеринбург, 2013.
110. *Соколов Н.К.* Из лекций по церковному праву. Система канонического права. М.: Катков и К°, 1875.

111. *Сорокин В.В.* Право и православие: монография. Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 2007.
112. *Спасский А.А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Т. 1. Тринитарный вопрос. 2-е изд. Сергиев Посад, 1914.
113. *Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 2. М., 1957. Гл. XVI: Богословско-политический трактат.
114. *Суворов Н.* Об юридических лицах по римскому праву. Ярославль, 1892.
115. *Суворов Н.С.* Учебник церковного права. М., 1912.
116. *Суворов Н.* Учебник церковного права. 5-е изд. М., 1913.
117. *Тальберг Н.Д.* История христианской Церкви. М.: Интербук, 1991.
118. Теория государства и права / под ред. Н.И. Матузова и А.В. Малько. М.: Юристъ, 2002.
119. *Тихомиров Л.* Религиозно-философские основы истории. М., 1997.
120. *Трубецкой Е.Н.* Лекции по энциклопедии права. М., 1917.
121. *Франк С.Л.* Смысл жизни. Берлин, 1936.
122. *Худушина И.Ф.* Царь. Бог. Россия. Самосознание русского дворянства (конец XVIII — первая треть XIX вв.). М., 1995.
123. Цареубийство 11 марта 1801 года. Записки участников и современников. СПб., 1907.
124. *Цицерон.* Об обязанностях // *Цицерон.* О старости. О дружбе. Об обязанностях. М.: Наука, 1991.
125. *Черданцев А.Ф.* Теория государства и права. М.: Юрайт, 2002.
126. *Чичерин Б.Н.* Философия права. СПб.: Наука, 1998.
127. *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М.: Респ., 1999.
128. *Шильдер Н.К.* Император Николай Первый. Его жизнь и царствование. Т. 1. СПб., 1903.
129. *Щипков А.В.* Гуманизм как квазирелигия // URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4410951.html/>.
130. *Эбзеев Б.С.* Современный конституционализм, как синтетическое единство // Государство и право. 2015. № 12. С. 5—15.
131. *Эбзеев Б.С.* Народ, народный суверенитет и представительство: доктринальные основы и конституционная практика единство // Государство и право. 2016. № 4. С. 32—44.
132. *Эбзеев Б.С.* Человек, народ, государство в конституционном строе Российской Федерации. М., 2005.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие к изданию «Церковь и государство»	7
Предисловие к изданию «Государство и церковь»	10
Введение	14

РАЗДЕЛ I ЦЕРКОВЬ

Глава 1. Понятие о церкви и о ее юридической природе.	
Происхождение церкви	21
1.1. Понятие о церкви	21
1.2. Возникновение церкви. Юридическая природа церкви	25
1.3. Вера и церковь. Соотношение церкви, веры и религии	35
1.4. Внешняя и внутренняя жизнь церкви	39
Глава 2. Церковь гонимая. Церковь государственная	44
2.1. Возникновение христианских общин. Роль апостолов	44
2.2. Начало гонений. Периодизация гонимой церкви	48
2.3. Церковь государственная	51
2.4. Первые ереси и расколы	55
2.5. Отпадение Рима от Вселенской церкви	70
Глава 3. Основы конституционного и международно-правового статуса РПЦ МП в Российской Федерации	77
3.1. Значение для характеристики правового статуса РПЦ МП положений Конституции Российской Федерации об отделении религиозных объединений от государства	77
3.2. Основные положения Конституции Российской Федерации о свободе совести и о свободе вероисповедания	91

3.3.	Положения международных пактов о правах человека и других международных договоров о религии и о церкви	98
Глава 4.	Православная церковь и другие христианские и нехристианские конфессии	107
4.1.	Взаимоотношения православной церкви с отделившимися от нее религиозными обществами.....	107
4.2.	Взаимоотношения православной церкви с нехристианскими религиями	112

РАЗДЕЛ II ГОСУДАРСТВО

Глава 5.	Христианское учение о государстве	117
5.1.	Представление о государстве в Ветхом Завете.....	117
5.2.	Православное учение о государстве.....	127
5.3.	Католическое учение о государстве.....	138
5.4.	Протестантское представление о государстве.....	141
5.5.	Фактические отношения государства и церкви.....	144
Глава 6.	Типологии государств в связи с их взаимоотношениями с религиозными объединениями.....	151
6.1.	Клерикальное (конфессиональное) и теократическое государство.....	151
6.2.	Светское государство.....	156
6.3.	Типология религиозных объединений.....	160
6.4.	Понятие о «моделях» государственной политики в отношении религии и религиозных объединений.....	163
Глава 7.	Права человека и современное государство.....	167
7.1.	Общее учение церкви о человеке и о правах человека	167
7.2.	Достоинство человека как религиозно-нравственная категория.....	175
7.3.	Достоинство и свобода в системе прав человека.....	180
7.4.	Учение церкви о свободах человека.....	183

РАЗДЕЛ III

РЕЛИГИОЗНО-ГОСУДАРСТВЕННОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Глава 8. Религия, мораль и право: понятие и соотношение	199
8.1. Религия как нормативно-регулятивная система	199
8.2. Религия и нравственность. Мораль и право	203
8.3. Происхождение права. Единство веры и закона	211
8.4. Христианская этика и светское право	216
8.5. Современный западный мир: разрыв религии, морали и права (регулирование прав человека в условиях светского государства)	218
Глава 9. Догматы, таинства и богослужение православной церкви	223
9.1. Учение церкви о догматах	223
9.2. Основные догматы православия: понятие и содержание. Отношение к догматам католической церкви. Догматы у протестантов	236
9.3. Богослужение и таинства в христианской церкви	240
Глава 10. Церковное право как система юридических норм	253
10.1. Общее понятие права. Эволюция систем права	253
10.2. Понятие и система церковного права	263
10.3. Понятие, свойства и место канонов в системе церковного права	278
10.4. Взаимодействие канонов с другими нормами церковного права	288
10.5. Место церковного права в системе права	304
10.6. Внутренний дух права	308
Глава 11. Источники церковного права	331
11.1. Понятие и виды источников церковного права	331
11.2. Общие источники церковного права	332
11.3. Государственное законодательство по церковным делам как источник церковного права	342
11.4. Периодизация и регионализация источников церковного права	344

Глава 12. Церковные правоотношения	353
12.1. Понятие, общая характеристика и виды церковных правоотношений	353
12.2. Субъекты церковных правоотношений.....	358
12.3. Юридические факты в церковном праве. Применение церковных законов.....	362
Глава 13. Санкции и ответственность по церковному праву	369
13.1. Общая характеристика ответственности по церковному праву	369
13.2. Понятие церковного правонарушения. Виды церковных правонарушений	373
13.3. Церковные наказания. Виды церковных наказаний.....	380
13.4. Субъекты, наделенные правом применять церковные наказания	392
Глава 14. Церковный суд.....	396
14.1. Понятие церковного суда.....	396
14.2. Подсудность церковного суда	400
14.3. Церковное судопроизводство. Судебные решения.....	406
Библиография.....	418