

Протопресвитер Николай Афанасьев

# Экклезиология вступления в клир

*“Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного” (Мат. 5:16).*

---

## Оглавление:

### **Часть первая.**

#### **Таинство поставления.**

1. Общие понятия о таинстве поставления.
2. Хиротония и хиротесия.
3. Избрание как первый момент таинства поставления.
4. Священнодействие таинства поставления.
5. Рецепция священнодействия таинства поставления.
6. Отрешенные хиротонии.
7. Перемещение клириков.
8. Последовательность клирового служения.

### **Часть Вторая.**

#### **Условия Вступления в Клар.**

1. Общие понятия о качествах, которыми должны обладать кандидаты в клир.
  2. Физические качества.
  4. Моральные качества.
  5. Свободное общественное положение.
- Заключение.
- 

## **Часть первая.**

### **Таинство поставления.**

## 1. Общие понятия о таинстве поставления.

В первоначальной церкви существовали особые служения, которые исполнялись не всеми, а только отдельными членами Церкви. Если особые служения исполнялись только некоторыми, то это означает и то, что не все члены могли их исполнять, и то, что они не могли исполняться сегодня одним, а завтра другим.

Говоря о гностических сектах, Тертуллиан с возмущением замечал: “У них сегодня один епископ, а завтра другой; сегодня диакон, а завтра уже чтец; сегодня пресвитер, а завтра мирянин”<sup>[1]</sup>. Такого положения в Церкви не могло быть, и его не было ни в один период ее жизни, начиная с апостольского. Церковь должна точно знать, кто исполняет в ней то или иное служение, а потому все лица, исполняющие в ней служения, должны быть ею поставлены.

В Церкви жизнь, деятельность и служения возможны только на основе благодатных даров, которые сообщаются в Церкви. Только лица, получившие благодатные дары, могут исполнять в Церкви служения. Поэтому поставление в Церкви на служения не является назначением или определением, а **благодатным актом**, в котором Богом ниспосылаются дары Духа для служения в Церкви. Поставление не является назначением еще потому, что дары Духа ниспосылаются Богом на того, кого сам Бог предназначает и призывает к служению: “и иных Бог поставил в Церкви...” (1 Кор. 12:28). Дух дышит в Церкви, и в Церкви преподаются Его дары, и в Церкви совершаются служения. Сам Бог поставляет на особые служения, но поставляет в Церкви и для Церкви, а потому Церковь участвует в этих поставлениях. Ее участие может быть разным — в зависимости от служений, на которые происходят поставления. Какова бы ни была степень этого участия, не может быть поставления на служения в Церкви помимо ее и без ее участия.

Среди разнообразных служений, которые имелись в первоначальной церкви, существовали и существуют и по ныне служения, которые не должны прекращаться в Церкви. Забота об этих служениях, согласно воле Божией, лежала на местных церквях. Это служения епископов, пресвитеров и диаконов. Каждая местная церковь сама заботилась о том, чтобы она не оставалась без них, а особенно без служения епископа без которого церковь не может существовать. После смерти одних поставлялись другие лица, и служение епископа непрерывно сохраняется в Церкви с апостольского времени.

Забота Церкви в поставлении епископов заключалась в том, что она избирала на это служение тех, кто был предназначен Богом; она испрашивала дары Духа в молитве и в возложении рук на того, кому испрашивались дары, и она свидетельствовала о том, что дары Духа ниспосланы Богом на того, кто поставляется. Таковы три момента таинства поставления. Мы их находим с самого начала существования Церкви<sup>[2]</sup>. Из апостольского времени мы не имеем описания поставления, но тем не менее некоторые указания, которые мы находим в письменности того времени, достаточно ясно свидетельствуют об этих моментах поставления. “И угодно было это предложение (т.е. предложение Петра) всему собранию; и избрали Стефана, мужа, исполненного веры и Духа, и Филиппа... их поставили пред апостолами; и сии, помолившись, возложили на них руки” (Деян. 6:5-6). Если не считать избрания Матфия на место Иуды, то это первое поставление в Церкви. “Семь” были поставлены с согласия собрания апостолами, которые возложили на них руки с молитвой. Так действовали апостолы не только в Иерусалимской церкви. Так действовал и Павел в основанных им церквях. “Рукоположив же им пресвитеров к каждой церкви, они (т.е. Варнава и Павел) помолились с постом и предали их Господу, в которого уверовали” (Деян. 14:23).

К этим свидетельствам надо прибавить указание Климента Римского. По его словам, апостолы, поставляя епископов, заповедовали, чтобы после смерти поставленных ими, другие вступили на их место с благоволения всей церкви (συνεὐδοκῆσασις τῆς ἐκκλησίας)<sup>[3]</sup>. Это благоволение может означать как то, что они избирались всей церковью, так и то что, церковь свидетельствовала о том, что Бог даровал им дары Духа для их служения.

Прежде чем перейти к исследованию трех моментов таинства, необходимо установить значение терминов, которыми обозначалось таинство поставления и его разные моменты. Этот вопрос имеет тем большее значение, что мы наследовали ряд терминов, которые в настоящее время не вполне имеют то значение, которое они имели в Древней Церкви. Это вполне естественный процесс, но о нем не следует забывать, а особенно не следует переносить в прошлое того, чего в нем не было. Кроме того, надо иметь в виду, что на Западе, когда сформировался клир, появляется некоторое различие между поставлением епископов, пресвитеров и прочих клириков, что оказало влияние на практику Восточной Церкви.

## 2. Хиротония и хиротесия.

1. В собственном смысле первый момент таинства поставления была χεῖροτονία (от χεῖρ — рука и τείνω — тянуть, протягивать), т.е. избрание лиц, поставляемых на служение. Это избрание, независимо от его формы, совершалось ради поставления, а потому за ним непосредственно следовали остальные моменты поставления. Поэтому термин χεῖροτονία, указывая непосредственно на момент избрания, обхватывал все таинство поставления. В таком смысле мы встречаем его уже в приведенном выше свидетельстве Деяний (14:23). Лука имел в виду не только избрание, но и рукоположение и свидетельство Церкви о поставлении пресвитеров. Здесь глагол χεῖροτονεῶ имеет более широкое значение, обозначая весь акт поставления. В том же смысле χεῖροτονεῶ употребляется в “Учении 12-ти апостолов”: “χεῖροτονῆσατε οὐν ἑαυτοῖς τοῖς ἐπίσκοποις καὶ καὶ διακονοῦς”<sup>[4]</sup>, но с ударением на его непосредственный смысл избрания. Составитель “Учения” желал подчеркнуть, что епископы и диаконы избираются местной церковью. Было бы искажением мысли составителя “Учения” исчерпывать значение термина χεῖροτονεῶ его непосредственным смыслом. Он, конечно, не мог считать, что избрание епископов и диаконов исчерпывает все поставление. За избранием следовало руковозложение и свидетельство местной церкви, которая совершает поставление.

Из более поздних свидетельств об употреблении термина χεῖροτονεῶ я приведу известное 1-е Апостольское правило: “Епископа да поставляют (χεῖροτονεῖσθω) двое или трое епископов.” Думая, вероятно, главным образом об избрании епископов составитель Апостольских правил не исключал, во всяком случае, второго момента поставления, т.е. руковозложения. Последующее церковное сознание восприняло 1-е Апостольское правило, как относящееся исключительно ко второму моменту, а именно к священнодействию, точнее к руковозложению. Такое узкое понимание смысла 1-го Апостольского правила не соответствует мысли его составителя<sup>[5]</sup>. Это вполне ясно следует из 2-го Апостольского правила, в котором говорится: “Пресвитера и диакона, и прочих причетников да поставляет (χεῖροτονεῖσθω) один епископ.” Это означает, что избрание пресвитеров, диаконов и прочих клириков составитель Апостольских правил усваивает, власти одного епископа. Когда Вальсамон в толковании этого правила указывает, что пресвитеров, диаконов и прочих клириков не избирал народ, то это не вполне точно, т.к. пресвитеры, согласно “Апо-

стольскому преданию” Ипполита Римского, избирались так же, как и епископы. Вероятно, в конце IV или в начале V века были некоторые колебания, каким образом избирать пресвитеров и прочих клириков. Этими колебаниями объясняется составление двух первых Апостольских правил, из которых одно говорит о порядке избрания епископов, а другое — пресвитеров и прочих клириков. Однако, естественно, что, согласно 2-му правилу, епископ не только избирал пресвитеров и прочих клириков, но и сам их рукополагал.

Второй момент поставления составляет **священнодействие**. На Востоке, при поставлении во все степени клира в него входило, как входит и в настоящее время, руково́зложение (χειροθεσία) как существенный его элемент. Хиро́весия сопровождалась молитвой о ниспослании даров Духа. В силу этого χειροθεσία стала обозначать священнодействие таинства поставления<sup>[6]</sup>. В дальнейшем значение этого термина расширилось: он употреблялся иногда для обозначения всего таинства поставления, т.к. хиротесия предполагала хиротонию в узком ее значении, подобно тому, как хиротония в широком смысле обязательно включала в себя хиротесию. Поэтому один термин мог употребляться вместо другого для обозначения всего таинства поставления.

На Востоке, по-видимому, если не с самого начала, то очень рано, хиротесия в священнодействии поставления стала признаком служения священства. Поставленными на священство считались те, над которыми была совершена хиротесия, т.е. руково́зложение с молитвой о ниспослании даров Духа для служения. Хиротесия входила в поставление не только епископов, пресвитеров и диаконов, но и чтецов и иподиаконов, во всяком случае в конце IV или в начале V века, согласно свидетельству “Апостольских постановлений.” На этом основании мы можем считать, что весь клир на Востоке являлся облеченным служением священства, но, конечно, в разных степенях. Мы уже знаем, что иподиаконы в Византии долгое время причислялись к священнослужителям, а не к церковнослужителям. Что касается чтеца, то он рассматривался, как носитель первой, самой низшей степени священства<sup>[7]</sup>. На Западе, в первой половине III века, как свидетельствует “Апостольское предание” Ипполита Римского, руково́зложение входило только в поставление епископа, пресвитера и диакона. Чтец и иподиакон, по Ипполиту, поставлялись без руково́зложения. Они, как и остальные низшие члены клира, никогда на Западе не рассматривались как носители степени священства.

2. Современное православное догматическое богословие отличает хиротонию от хиротесии. Тогда как первая рассматривается как таинство священства, сообщающее особые благодатные дары, вторая, по словам архиепископа Вениамина, является простой “церемонией, не делающей чина чтеца и иподиакона чином священства”<sup>[8]</sup>. В силу этого возложение рук (χειροθεσία), бываемое при поставлении чтеца, является почти что незначущим актом, а все ударение переносится на благословение, через которое совершается “производство” в чтеца или иподиакона<sup>[9]</sup>. Следовательно хиротония есть таинство, а хиротесия — обряд, не сообщающий никаких даров. Само по себе такого рода понимание возложения рук допустимо, т.к. оно может иметь действительно разный смысл. Дело не в том, как истолковать возложение рук, а в том, что такого рода терминологическое различие между хиротонией и хиротесией не существовало в Древней и в Византийской Церкви. Все попытки доказать, что это различие уже существовало в соборный период, являются неудачными. Простое исследование употребления этих терминов в церковных канонах не в состоянии установить это различие в желаемом для современной догматики смысле. В соборных постановлениях не только говорится о хиротонии епископа, пресвитера и диакона,

но говорится и о хиротонии иподиакона и чтеца. В тех же соборных правилах говорится о хиротесии епископа. Во всяком случае, соборные постановления не дают основания считать, что термин “хиротония” прилагался к священнодействию поставления трех высших степеней священства, а термин хиротесия — к священнодействию поставления низших клириков. Если в Византии в XII веке предпочитали говорить о хиротониях епископа, пресвитера и диакона, то из этого не следует, что термин “хиротесия” употреблялся исключительно для обозначения поставления низших клириков. Не только в XII, но и в XV веке все клирики считались рукоположенными<sup>[10]</sup>. Хиротесия входила, как и в настоящее время, в священнодействие поставления всех клириков. Если в поставлениях чтеца и иподиакона руковоложение является простой “церемонией,” то непонятно, почему для обозначения этих поставлений выбирается термин, который подчеркивает значение руковоложения.

Утверждая, что хиротония является таинством, а хиротесия — обрядом, современное школьное богословие как будто тем самым признает, что служения чтеца и иподиакона являются безблагодатными или, во всяком случае, такими служениями, для исполнения которых не испрашиваются особые благодатные дары. Такого рода учение находится в явном противоречии с учением Древней Церкви, согласно которому каждое церковное служение предполагает особые дары Духа. Более того, оно не соответствует тому, что содержало церковное византийское сознание даже в более позднюю эпоху. Византийское богословие не рассматривало “благословение,” даваемое чтецам и иподиаконам, как простой обряд, т.к. благословение, или запечатление, всегда включало в себя хиротесию, которая продолжала быть знаком поставления на служение священства. Еще менее византийское богословие склонно было считать поставление чтецов и иподиаконов “производством,” т.к. “производство” существовало отдельно от поставления членов клира.

3. “Аще который епископ за деньги учинит рукоположение (χειροτονίαν) и непродаваемую благодать обратит в продажу, и за деньги поставит (χειροτονήσει) епископа, или хорепископа, или пресвитера, или диакона, или иного коего из числящихся в клире, или произведет (προβόλοιο) за деньги во эконома, или экдика, или парамонария, или вообще, в какую-либо церковную должность (η ὁλως τινα του κανονος) ради гнусного своего прибытка, да будет подвержен лишению собственной степени”<sup>[11]</sup>. Это правило Халкидонского собора важно для нас в двух отношениях. Прежде всего оно указывает, что в V веке не только пресвитер, епископ и диакон считались хиротонисанными, но все члены клира без исключения. Во-вторых, оно указывает на то, что зачисление в “канон” совершалось через “προβόλη.” Этот термин означал выдвижение или назначение на особое место, с которым были связаны определенные действия или деятельность, или определенный образ жизни. Эта “προβόλη” была церковным актом, включающим в себя некоторое священнодействие, в котором, однако, не испрашивалось особых даров Духа для священства. Поэтому оно не было таинством, каким были все остальные хиротонии. Это выдвижение некоторых лиц могло иметь место не только вне клира, но и в самом клире. В эпоху Халкидонского собора экономами и эндиками были пресвитеры или диаконы. Их “выдвижение” на этого рода служение означало, что один из пресвитеров или диаконов ставился среди остальных пресвитеров и диаконов в такое положение, с которым была связана совершенно определенная деятельность. Пресвитер, сделанный экономом или экдиком не переставал быть пресвитером, а потому, при его “выдвижении” не было необходимости испрашивать особые дары Духа для священства. Подобным же образом лица, зачисляемые в “канон,” ставились среди остальных членов церкви в особое положение, связанное с некоторого рода дей-

ствиями. В силу этой своей деятельности или в силу особого образа жизни они причислялись к “канону,” но не становились клириками. Когда понятие “канона” исчезло, то производимые на церковные должности, оказались, если они были мирянами до вступления в “канон,” вне каких-либо групп, в частности вне клира, т.к. они к нему и не принадлежали. Они стали рассматриваться как простые миряне, имеющие некоторые церковные должности”<sup>[12]</sup>.

4. Современное учение о хиротесии как о церковном обряде, не сообщающем благодатных даров священства, до некоторой степени соответствует византийскому учению о “προβολαί” как выдвигению или назначению на служение. Из этого следует, что с точки зрения учения о хиротесии чтец и иподиакон собственно являются мирянами, получившими назначение на церковную должность. Результатом этого было обесценение самой “χειροθεσία” в поставлениях чтеца и иподиакона: хиротесия потеряла свое подлинное значение. Поэтому стало необходимым различать руковозложение в таинстве священства от руковозложения в обряде поставления чтецов и иподиаконов. Это привело к тому, что терминам хиротония и хиротесия было придано новое значение. Изменение содержания терминов не сопровождалось изменением чинопоследований поставлений чтеца и иподиакона. В то время, как школьное богословие “производит” чтецов и иподиаконов, литургическое богословие поставляет их через возложение рук и молитву, в которой испрашиваются дары Духа.

Таким образом, вступление в клир, начиная с чтеца, совершается в Православной Церкви через таинство поставления. Однако это не означает, что не существует различия между поставлениями в разные степени клира. Поставление в каждую степень имеет свои особенности. Кроме того — и это для нас сейчас наиболее существенно — существует различие между поставлениями в высшие степени священства и поставлениями низших клириков, или, согласно современной терминологии, между поставлениями священнослужителей и церковнослужителей. Это различие установилось уже в Византии и оно заключалось в том, что священнослужители, как исполняющие свое служение в алтаре, поставляются в алтаре, а церковнослужители (сейчас — чтецы и иподиаконы), как исполняющие служение вне алтаря, поставляются также вне алтаря. В современной литургической практике это различие не вполне соблюдается, т.к. иподиакон хотя поставляется и вне алтаря, должен исполнять свое служение в алтаре. Это объясняется тем, что в Византии иподиакон состоял в числе священнослужителей, а затем был причислен к церковнослужителям.

<sup>[1]</sup> Praescrip., 41.

<sup>[2]</sup> Подробнее об этом см. в моей статье “Таинства и тайнодействия”, Православная мысль, 8, 1951, 17-34

<sup>[3]</sup> 1-е послание Климента, 44, 3.

<sup>[4]</sup> “Учение двенадцати апостолов,” 15.

<sup>[5]</sup> В Византии еще в XII веке знали о первоначальном значении термина “хиротония.” В своем толковании 1-го Апостольского правила Зомара писал следующее: “Ныне хиротонией называется совершение молитв посвящения над избранным во священство и призывание на него Святого Духа, потому что архиерей, благословляющий рукоположение, простирает руку (τείνει την χείρα). А в древности и самое избрание называлось хиротонией. Ибо, когда городскому народу дозволялось избирать архиереев, народ сходился, и одни желали одного, а другие другого. И так, чтобы голос большего числа получил перевес, производившие избрание, говорят, протягивали руки и по ним считали избирающего каждого. Желаемый большим числом почитаем был избранным на архиерейство. Отсюда и взято наименование хиротонии; это наименование в том же смысле употребляли и отцы соборов, называя и избрание хиротонией...” (русский перевод, стр. 1). Наоборот, Вальсамон старался отгородиться от такого толкования. Явно полемизируя с Зонарой, он настаивал, что хиротония имеет значение не избрания, а священнодействия поставления: “И это правило (2-е Апостольское прави-

ло), последовательно давая предписания о хиротонии, побуждает относить и предыдущее правило к хиротонии епископов, а не к избранию их. Ибо мы не имеем предписания пресвитера, или диакона, или другого клирика прежде подвергать избранию и таким образом рукополагать его” (русский перевод, стр. 3).

<sup>[6]</sup> Возможно, что на Востоке некоторое время, пока окончательно не сложились чины поставлений, в разных церквях существовала разная практика. Это различие практики обуславливалось разным пониманием состава клира. Так, в 51-м правиле Василия Великого говорится о хиротонисанных и нехиротонисанных членах клира. По-видимому, Василий Великий причислял к клиру не только клириков в собственном смысле, но и лиц, состоящих в “каноне.”

<sup>[7]</sup> Поучение поставляемому чтецу, с указанием о “первой степени священства,” содержится в нашем современном чине, а также в ритуале коптов-яковитов.

<sup>[8]</sup> “Новая скрижаль,” III. 1, 3.

<sup>[9]</sup> Н.Милаш. Православное церковное право. СПб., 1897, стр. 256.

<sup>[10]</sup> Симеон Солунский. О священных хиротониях, XIII.

<sup>[11]</sup> 2-е правило Халкидонского собора.

<sup>[12]</sup> Мы встречаемся с идеей “выдвижения” очень рано. В “Апостольском предании” Ипполита Римского, которое включает в себе наиболее древние чины поставлений, содержатся, кроме поставления епископа, пресвитера и диакона, также поставления в чтецы и иподиаконы; последние — без возложения рук и без молитвы о ниспослании даров Духа. Чтец поставляется через вручение ему книги, а иподиакон — через провозглашение его имени. При поставлении чтеца специально говорится, что он не рукополагается” а при поставлении иподиакона — что на него не возлагаются руки. Отсутствие *χειροθεσια* указывает, что ни один, ни другой не поставляются на служение Священства. Эти поставления были, употребляя более поздний термин, “*τροφολη*.” Один из мирян выдвигался на особое место среди других мирян. Это “выдвижение” не было простым назначением, но церковным актом, т.к. оно совершалось в церковном собрании, согласно воли Божией, засвидетельствованной церковью. Когда поставление низших клириков на Западе стало сопровождаться молитвой и передачей предметов, символически выражающих соответственное служение (это произошло до начала VI века, т.к. такого рода последование уже имеется в галликанском ритуале), то назначения клириков получило характер “*ordinatio*,” т.е. поставления в степени клира, но не на священническое служение. Как и у Ипполита Римского, эти поставления не заключали в себе возложения рук.

### 3. Избрание как первый момент таинства поставления.

Таинство поставления, как уже указано выше, включает в себя три момента:

- избрание Церковью того лица, которое предназначено Богом к служению священства;
- священнодействие, в котором испрашиваются дары Духа;
- и свидетельство Церкви о том, что дары Духа действительно ниспосланы.

Момент священнодействия является центральным, как тот момент, в котором ниспосылаются Богом дары Духа, без которых, невозможно служение в Церкви и ради которого совершается все таинство. Однако этот момент неотделим от первого и третьего: таинство поставления составляет одно целое, не исчерпывающееся одним каким-либо моментом. В современной литургической практике, а особенно в современном богословии, момент священнодействия заслони собой остальные моменты. Школьное богословие игнорирует первый и третий моменты поставления, и сводит все таинство к одному священнодействию. Вслед за догматическим богословием церковное право, при рассмотрении таинства поставления, принимает во внимание, главным образом, священнодействие таинства. Вопрос о действительности таинства поставления почти сводится к вопросу о правильности священнодействия. Тем не менее, первый и третий моменты продолжают наличествовать в таинстве поставления, т.к. Церковь продолжает каждый раз при совершении поставлений исповедывать, что поставленный на служение предызбран Богом и что ему ниспосланы дары Духа для служения.

2. Священнодействию в Древней Церкви всегда предшествовало избрание. Оно составляло настолько существенный момент в поставлении, что все таинство, как мы уже видели, стало обозначаться термином “хиротония.”

Избрание совершалось местной церковью, для которой совершалось поставление. Это избрание, согласно древнему церковному сознанию, не имело правового характера. Через избрание церковью открывалась воля Божия. Церковь избирала того, кто уже был предызбран Богом, а не того, кто был ей угоден в человеческом порядке. Следовательно избрание имело своей задачей открыть того, кто был уже избран Богом. Киприан Карфагенский писал, что папа Корнилий был поставлен епископом “*Dei et Christi Judicio*”<sup>[13]</sup>, хотя он знал, что Корнилий был избран Римской церковью, при участии многих епископов. Избрание раскрывало “*judicium*” Бога, а не “*judicium*” членов Церкви.

Самое раннее указание на избрание епископов и диаконов мы находим в послании Климента Римского (см. выше): по смерти поставленных апостолами епископов и диаконов, на их место должны были вступать иные лица — с “благоволения” всей Церкви<sup>[14]</sup>. Благоволение могут иметь те, которые избраны всеми и получили согласие всех на поставление, которое потом было принято всей Церковью. По Ипполиту Римскому должен поставляться епископом тот, который избран всем народом<sup>[15]</sup>. За избранием должно следовать подтверждение его, когда народ в воскресный день вместе с пресвитерами и съехавшимися епископами соберется для поставления избранного им лица в епископы.

Текст “Апостольского предания” Ипполита Римского ставит вопрос, обязательно ли было присутствие других епископов при поставлении епископа для местной церкви? Надо отметить, что само избрание кандидата, согласно указаниям Ипполита, производится местной церковью без участия других епископов. По Ипполиту роль епископов, съехавшихся на поставление нового епископа, главным образом, сводится к тому, что они являются свидетелями того, что кандидат в епископы действительно получил общее одобрение. Из этого как будто следует, что участие епископов не столько обязательно для первого момента таинства поставления (избрания), сколько для третьего — рецепции совершенного поставления. Если съехавшиеся на доставление епископы, удостоверившись, что оно совершается с “благоволения” всей местной церкви, приняли это поставление, то это является гарантией того, что и их церкви рецептируют его. Епископы будут свидетелями перед своими церквами, что поставление совершено согласно воле Божией. Однако, совершенно естественно, что съехавшиеся епископы принимали участие в священнодействии поставления. Ипполит Римский указывает, что священнодействие совершает один из присутствующих епископов. Но возможно что первоначальный греческий, текст не содержал слова “епископ.” Если это так, то смысл указания Ипполита мог быть следующим: один из присутствующих возлагает руки по просьбе всех. Само собою разумеется, что возлагал руки один из епископов, если они участвовали в поставлении, но если их не было, то таким одним из присутствующих мог быть и пресвитер. Такого рода положение могло быть исключительно редким, а для эпохи Ипполита Римского — уже не существовавшим<sup>[16]</sup>.

“Апостольские постановления” описывают момент избрания так же ясно, как и “Апостольское предание”: “В епископа рукополагать... того, кто беспорочен во всем, избран всем народом, как наилучший. Когда его наименуют и одобряют, то народ собравшись в день Господень с пресвитерством и наличными епископами пусть даст согласие. Старейший же прочих пусть спросит пресвитерство и народ, тот ли это, кого они просят в на-

чальники. И когда они ответят утвердительно, то пусть снова спросит. И когда в третий раз подтвердят, что достоин, то от всех потребуют знака согласия; а как скоро дадут его, пусть умолкнут” (точнее: “и когда они согласно скажут и в третий раз, что он достоин, да будет потребован от всех знак одобрения, и дающие его да будут благосклонно выслушаны”). “Когда же настанет молчание, то один из первых епископов, вместе с двумя, став подле жертвенника... пусть говорят Богу...”<sup>[17]</sup>. В конце IV или в начале V века существовала вполне определенная тенденция передать избрание епископа собору епископов, а поэтому тем показательнее, что составитель “Апостольских постановлений” сохранил древний порядок, согласно которому избрание кандидата в епископы совершается местной церковью без участия других епископов. С другой стороны, тот же составитель подчеркивает с большою силой, что священнодействие поставления совершается старейшим из присутствующих епископов, который должен удостовериться через троекратное вопрошание, что поставляемый избран всей церковью.

У Киприана Карфагенского мы находим также ряд указаний, что избрание будущего епископа совершается всей церковью. По свидетельству Киприана, Корнилий был избран в римские епископы “*de plebis quae tunc adfuit suffragio*”<sup>[18]</sup>. Однако тот же Киприан писал: “Надобно тщательно сохранять и соблюдать божественное предание и установление апостольское, которое сохраняется у нас почти во всех провинциях (*fere per provincias universus*), по которому для законного поставления... необходимо, чтобы собрались ближайшие епископы той области. И пусть избирается епископ в присутствии народа, который хорошо знает каждого в отдельности и обыкновенно наблюдает поступки каждого”<sup>[19]</sup>. Утверждая, что для избрания епископа необходимо, чтобы собрались епископы провинции, Киприан должен был признать, что это соблюдается “почти во всех провинциях.” Следовательно, в некоторых местных церквях избрание епископов могло происходить без созыва епископов провинции. Как обычно бывает, новый обычай, получивший права гражданства, принимается за подлинно апостольское установление, а древний, постепенно исчезающий, рассматривается как отступление от нормы. Само собою разумеется, что не может быть речи о том, что порядок избрания епископов, описанный Киприаном, является апостольским установлением, но несомненно, что этот порядок существовал в эпоху Киприана, по крайней мере в Проконсульской Африке. Новшество, которое мы находим у Киприана по сравнению с “Апостольским преданием,” заключается в том, что на поставление нового епископа приглашаются не вообще епископы, а епископы определенной провинции, а также и в том, что они принимают участие в самом избрании епископа. С первого взгляда это новшество может показаться незначительным. В действительности же оно является исходной точкой нового порядка избрания епископов, который устанавливается в соборный период.

В связи с указаниями Киприана необходимо также поставить вопрос, кто является избирателями? Слова Киприана можно понимать в том смысле, что избирателями являются епископы, а народ, присутствующий при избрании, обсуждает предложенные ему кандидатуры и дает свое согласие. Однако можно предположить, что избирателями является народ, как это мы находим у Ипполита Римского, а епископы утверждают избрание. На это указывает термин “*suffragium*,” который употребляет Киприан в том же послании<sup>[20]</sup> и который обычно означает голосование. И в этом случае епископам принадлежит последнее слово в избрании епископа, т.к. без их согласия не могло состояться законное избрание. Следовательно, в эпоху Киприана роль епископов при избрании нового епископа значительно усилилась по сравнению с эпохой “Апостольского предания.”

3. Основная тенденция соборного законодательства относительно порядка избрания епископов заключается в постепенном урезывании права участия народа в нем.

Исходной точкой этого законодательства является постановление 1-го Никейского собора содержащееся в 4-м его правиле. “Епископа поставляти наиболее прилично всем той области (των εν τη επαρχια) епископам. Аще же сие неудобно по надлежащей нужде или по дальности пути по крайней мере три во едино место (επι το αυτο) да соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамот. И тогда совершити рукоположение (χειροτονιαν). Утверждати же таковые действия (το δε κυρος των γενομενων) в каждой области подобает ее митрополиту.” Смысл этого правила далеко не ясен. Принято считать, что 4-е правило издано собором в связи с мелетианским расколом в Египте. Мелетий, епископ Ликополийский в Фиваиде разошелся с Петром Александрийским в вопросе о павших. Мелетий отделился от Петра и стал рукополагать новых епископов без ведома епископа Александрийского. Во время Никейского собора в Египте имелось уже 29 мелетианских епископий. Чтобы на будущее предупредить подобного рода действия, Никейский собор предписал совершать поставления всем епископам или, по крайней мере, трем из них при условии, что прочие отсутствующие епископы дадут свое согласие. В отличие от других епископов собор предоставил митрополиту право утверждения (κυρος). Устанавливая такого рода порядок поставления епископов, собор предполагал устранить две крайности: воспрепятствовать небольшому числу съехавшихся на поставление епископов поставить нового епископа без ведома митрополита, и, с другой стороны, воспрепятствовать митрополиту с небольшим числом епископов без согласия других совершить поставление нового епископа. Этот принцип поставления новых епископов вполне ясен. Неясность начинается относительно того, как должен практически проводиться этот принцип. На первом месте стоит вопрос, куда должны съехаться епископы? Принимая во внимание, что правило не говорит об обязательном участии митрополита в поставлении, наиболее вероятно предположить, что поставление епископа должно совершаться в той церкви, для которой он поставляется. На это указывает также выражение “επι το αυτο,” которое может означать только местную церковь, точнее — ее церковное собрание. Таким образом, отцы Никейского собора, по всей вероятности исходили из мысли, что епископы должны собраться в местную церковь, в собрании которой должно происходить избрание нового епископа. Такого рода порядок поставления соответствовал существующей в то время практике, которую вряд ли собор мог решиться коренным образом изменить. Поэтому, собственно говоря, мы не имеем оснований говорить об избирательном соборе епископов, тем более, что самого термина “συνοδος” в тексте правила не имеется.

Новое по сравнению с древней практикой заключается в том, что в местную церковь должны съехаться не вообще какие-либо епископы, но епископы только одной провинции, а именно той, в которой находится местная церковь, нуждающаяся в поставлении нового епископа. Однако, и в этом предписании собора заключалось только относительное новшество, т.к. мысль о съезде епископов только одной провинции мы уже находим у Киприана Карфагенского (см. стр. 15 и след.). Правда, у него нет мысли о том, что должны съехаться все епископы провинции... Совершенно новым надо признать только роль митрополита. Это отсутствовало у Киприана, т.к. в его время правовых митрополичьих округов не существовало еще.

Само по себе право κυρος-α, принадлежащее, по постановлению собора, митрополиту, т.е. епископу главного города провинции, не вызывает никаких недоумений. Одна-

ко, неясно из текста правила, что именно подлежит утверждению митрополита: должен ли он утвердить избрание будущего епископа или же он должен утверждать совершенное поставление? О праве утверждения говорится в тексте правила после упоминания о хиротонии. Что означает здесь хиротония? Обычно считается, что употребленный термин означает священнодействие. Если это так, то митрополиту, по мнению отцов собора, принадлежит право утверждать совершенное поставление. Трудно себе представить, чтобы собор предоставил митрополиту такого рода право, т.к. на практике оно несомненно вызвало бы конфликты между местными церквами и митрополитом. Все — или почти все — трудности исчезают, если допустить, что термин “хиротония” означает избрание, — что для эпохи Никейского собора наиболее вероятно. При этом предположении смысл правила следующий: если все епископы не могут собраться, то необходимо, чтобы собралось, по крайней мере, три епископа, а отсутствующие должны изъявить свое согласие. После этого совершается избрание, которое должен утвердить митрополит.

Такого рода смысл подтверждается 6-ым правилом того же собора: “Вообще же да будет известно сие: аще кто без соизволения (χωρίς ὑψωμης) митрополита поставлен будет (υενοιτο) епископом, о таком собор определил, что он не должен быть епископом. Аще же общее всех, избрание будет благословно и согласно с церковным правилом, но два или три, по собственному любопрению, будут оному прекословить, да превозмогает мнение большего числа избирающих.” Первая часть этого знаменитого правила (см. текст в Книге правил) утверждает особые преимущества за Римским и Александрийским епископами, а также, вероятно, за некоторыми другими. Эти преимущества, касающиеся, по всей вероятности, поставления епископов, выводят Римского и Александрийского епископа за пределы митрополичьего округа. Вторая же часть правила до некоторой степени подчеркивает, что эти преимущества имеют исключительный характер, а потому во всех остальных митрополиях никто не может быть “сделан” епископом без “χωρίς ὑψωμης,” т.е. одобрения или согласия митрополита. Это одобрение есть ничто иное, как “κυρος” 4-го правила. Из текста приведенного второй половиной 6-го правила совершенно ясно выступает, что одобрение относится к совершенному избранию нового епископа. По требованию собора это одобрение является необходимым условием совершения священнодействия поставления.

Если митрополит должен был, согласно правилам Никейского собора, утверждать избрание до совершения священнодействия поставления, то мы имеем в этом предписании собора существенное изменение древнего порядка избрания епископов. В доникейскую эпоху поставление епископа подлежало рецепции других местных церквей. Собор заменил рецепцию предварительным согласием епископов и, главным образом, утверждением митрополита. Благодатное понятие “принятия” (рецепции) поставления епископа местными церквами заменяется правовым понятием “κυρος,” в пределах церковной провинции.

Говоря об участии епископов провинции, в том числе и митрополита, Никейский собор ничего не сказал о роли местной церкви в избрании епископа. Может ли это умолчание быть аргументом в пользу того, что собор имел намерение устранить местную церковь от участия в избрании епископов и передать избрание всецело в руки съехавшихся епископов провинции? Такого взгляда держался Вальсамон, не столько на основании 4-го правила, сколько исходя из современной ему практики<sup>[21]</sup>. Трудно предположить, чтобы собор мог рискнуть на такую меру, которая шла в разрез со всей предыдущей и современной ему практикой. Если бы он действительно думал устранить народ от избрания епископов, то он несомненно сказал бы об этом в своих правилах. Умолчание об этом скорее

надо рассматривать как доказательство того, что он об этом не думал. На это вполне определенно указывает и послание собора к Александрийской церкви: “Когда умрет кто из церковных священнослужителей, то можно допустить на его место и тех, которые не за-долго до того вступили в церковь, если будет найдено, что они достойны и если их избе-рет народ, впрочем с согласия и утверждения Александрийского епископа. Это позволено и всем прочим<sup>[22]</sup>. Здесь избрание народом кандидата в епископы является одним из необ-ходимых условий возможности поставления. В каком отношении стояло это избрание на-родом к предписанию 4-го правила собора о том, что избрание совершается съехавшимися на поставление епископами провинции? По Ипполиту Римскому избранный народом кан-дидат в епископы считался избранным на служение, к которому он допускался после ру-ковозложения. Съехавшиеся епископы, как мы уже знаем, должны были только удостове-риться в том, что предлагаемый им кандидат избран всеми. Согласно Никейскому собору избранный народом кандидат рассматривается только как испрашиваемый народом от епископов кандидат. Избрание народом считается только тогда действительным, когда епископы провинции дадут свое согласие, а митрополит его утвердит. Таким образом, не отменяя участия народа, Никейский собор, сознательно или бессознательно, изменил его значение: он сделал избрание народом своего епископа одним из факторов возможности поставления, а не единственным фактором, как это было в эпоху Ипполита. Это было на-чалом процесса, который в конечном счете привел к уменьшению, а затем и к уничтоже-нию участия народа в выборах своего епископа. Последнее произошло очень нескоро. Мы знаем, что почти непосредственно после Никейского собора поставление Григория Каппа-докийца было отвергнуто, т.к. он не был испрошен народом, а поставление Афанасия было принято, т.к. он был избран и испрошен народом. В нашем распоряжении имеется целый ряд исторических данных о том, что народ принимал самое деятельное участие в избрании епископов.

Подведем итоги сказанному. Никейский собор сохранил существовавшую до него форму избрания епископов, но придал некоторым ее элементам новое значение. Предварительное согласие всех епископов провинции стало необходимым условием возможности поставле-ния нового епископа. Как мы видели, результатом этого было то, что собственно избира-телями сделались епископы, а это в свою очередь было началом уменьшения роли мест-ной церкви в избрании епископов. Однако, это дало еще одно весьма важное следствие; причем не только для порядка избрания епископов, но и для всего дальнейшего развития церковного устройства. В доникейскую эпоху поставление епископа подлежало рецепции других местных церквей. В принципе, все местные церкви должны были принять посвя-щение нового епископа, а фактически — только ближайšie церкви во главе с руководя-щей церковью. В силу этого местная церковь, которая нуждалась в поставлении епископа, стремилась пригласить как можно большее количество епископов, т.к. их участие в по-ставлении нового епископа было до некоторой степени гарантией того, что местные церкви, предстоятелями которых они являются, примут совершенное ими поставление. Никейский собор заменил “рецепцию” согласием епископов, а главным образом “куроϛ”-ом митрополита. Благодатное понятие поставления заменяется правовым понятием “куроϛ”-а. В пределах церковной провинции рецепция перестала иметь значение; точнее — ей просто не было больше места. Все епископы или их большинство заранее теперь должны были давать свое согласие. Митрополит же получил *право* утверждения. Этим все должно было кончиться, т.к. ни о какой рецепции других местных церквей не могло быть

речи, по крайней мере в пределах провинции, к которой принадлежит местная церковь, поставляющая себе епископа. Что касается местных церквей и их епископов, то об этом в постановлениях собора ничего не было сказано, но надо полагать, что в мыслях отцов собора, они не должны были вмешиваться в поставление епископа другой провинции. Практически это могло иметь, и фактически, вероятно, имело выгодные последствия, т.к. этим устранялись всякого вида споры относительно поставления епископов. Однако, это было началом уничтожения рецепции. Никейский собор установил только церковные провинции, т.е. митрополичьи округа. Он не установил более крупных церковных единиц. Когда же появятся более крупные единицы, то совершенно естественно и в их пределах церковная рецепция потеряет свое значение. Возвращаясь к вопросу о роли местной церкви в выборах епископа, необходимо отметить некоторый параллелизм между уменьшением значения рецепции и уменьшением роли местных церквей в избрании епископов. Чем меньше значение рецепции, тем меньше степень участия местных церквей в избрании епископов. Поэтому неудивительно, что избрание епископов сосредотачивается в руках собора епископов.

4. Свое дальнейшее развитие правила Никейского собора о поставлении епископов получили в постановлениях Антиохийского собора. Мы читаем в 19-м правиле этого собора: “Епископ да не поставляется без собора (διχα συνόδου) и присутствия митрополита области (της επαρχίας). И когда сей присутствует, то лучше есть быть купно с ним и всем тоя области сослужителям, и прилично их созвати чрез послание. И аще соберутся все — лучше есть. Аще же сие не удобно то большая часть их не отменно да присутствует, или грамотами да изъявят согласие, и тако, или в присутствии, или с согласия большего числа епископов да совершится поставление (την καταστασιν). Аще инако вопреки сему определению поступлено будет да не имеет никакой силы поставление (την χειροτονίαν). Но аще поставление (η καταστασις) совершится по определенному правилу, а некоторые по своей любопытности воспрекословят, да превозмогает решение множайших.”

Несомненно, члены Антиохийского собора исходили из 4-го правила Никейского собора, но его значительно изменили в соответствии с развитием митрополичьих округов по сравнению со временем Никейского собора. Митрополит, узнав о вакантности кафедры, должен грамотами созвать епископов на собор, т.к. епископ, согласно нашему правилу, должен поставляться (χειροτονεῖσθαι) на соборе епископов, на котором присутствует митрополит. Как мы знаем, подобного рода требования не предъявлялись Никейским собором, говорившим лишь о том, что на поставление должны съехаться епископы всей провинции. Употребление термина “собор” не может означать ничего другого как то, что собрание епископов должно происходить отдельно от собрания местной церкви. Обязательное присутствие митрополита на соборе естественно должно было повлечь за собой фактическую отмену права “куроς”-а, предоставленного Никейским собором митрополиту. Из текста 19-го правила Антиохийского собора явствует, что решения по вопросу о поставлении епископов принимаются большинством голосов. Если бы Антиохийский собор сохранил за митрополитом право “куроς”-а в этом вопросе, то он должен был бы распространить его на все вопросы, обсуждаемые собором. Это означало бы поставить митрополита выше собора, что было фактически невозможно. Конечно, голос митрополита, если не de jure, то de facto, должен был иметь решающее значение; но это не есть право “куроς”-а.

Избрание нового епископа собором епископов, установленное Антиохийским собором, ставит два вопроса, прямого ответа на которые мы не находим в самом постановле-

нии собора. Первый вопрос: где должен происходить собор? На этот вопрос возможно дать два ответа. Первый — собор происходит в той церкви, для которой совершается поставление. Такого рода порядок находился бы в полном соответствии не только с доникейской практикой, но и с постановлениями самого Никейского собора. Однако, по-видимому, после Никейского собора появляется тенденция производить избрание нового епископа в митрополичьей церкви. Об этой тенденции свидетельствуют 17-е и 18-е правила Антиохийского собора. В первом из них говорится об епископе, который, будучи поставлен, отказывается отправиться в назначенную ему церковь; во втором же рассматривается случай, когда поставленный епископ не принимает церковь, в которую он назначен. И то и другое возможно только при предположении, что поставление происходило не в местной церкви, а в митрополии. Другого объяснения такого рода фактам найти невозможно. По-видимому, тенденция к перенесению избрания епископов в митрополию должна была вызывать значительные затруднения, т.к., вероятно, местные церкви отстаивали свои права. Поэтому, второй ответ на вопрос, где должен происходить избирательный собор, может быть следующим: отцы собора, по-видимому, считали, что собор должен происходить в митрополии. Вероятно они считали, что проще собраться в главном городе провинции, чем в каком-нибудь другом месте. Если это так, то Антиохийский собор не решился в законодательном порядке зафиксировать такого рода практику. Это ясно из того, что собор, в упомянутом выше 18-ом правиле, ничем не угрожает церкви, отказавшейся принять назначенного собором епископа. Во всяком случае, неопределенность 19-го правила Антиохийского собора в вопросе, где должен происходить избирательный собор, могла только усиливать тенденцию к перенесению его в митрополию.

Означает ли установление избирательного собора полную отмену участия местной церкви в выборах своего епископа? Таков второй вопрос, который ставит перед нами 19-е правило Антиохийского собора. Где бы этот собор ни происходил, сам факт избирательного собора должен был привести если не к отмене участия народа в избрании епископа, то к значительному уменьшению этого участия. Надо предполагать, что Антиохийский собор не имел в виду формально отменять права местных церквей испрашивать желательного им епископа. Собор мог принять кандидата местной церкви, но мог, конечно, и его отвергнуть. Антиохийский собор ничего не говорит, как быть в этом последнем случае. Если собор происходил в местной церкви, то он, конечно, имел возможность предложить ей избрать нового кандидата. Если же собор происходил в митрополии, то обращение к местной церкви было крайне затруднительным, т.к. оно потребовало бы много времени и задержало бы епископов в митрополии. Вероятно, чаще всего в этом случае собор избирал своего кандидата, который и поставлялся в митрополии. Следовательно, местная церковь была отстранена от выборов своего епископа, получая его от митрополита уже посвященным. В результате имели место те случаи, о которых говорится в упомянутых нами 17-м и 18-м правилах... Однако очень скоро в церковном сознании намечается некоторая перемена в отношении к местной церкви, не желающей принять назначенного ей епископа. По Апостольским правилам, не принятый епископ остается епископом, а “клир града того да будет отлучен за то, что такового непокорливого народа не учил”<sup>[23]</sup>. Таким образом Антиохийский собор только усилил тенденцию перенесения избирательного собора в митрополию, что сопровождалось сокращением роли местной церкви в избрании своего епископа.

Первая решительная попытка если не устранить местную церковь от избрания епископов, то, во всяком случае, значительно уменьшить ее участие, принадлежит Лаодикий-

скому собору, который имел место, вероятно, во второй половине IV века. В 12-м правиле этого собора говорится: “Епископов, по суду митрополитов и окрестных епископов поставляти на церковное начальство, и притом таких, которые с давнего времени испытаны и в слове веры, и в житии сообразном правому слову.” В этом правиле ничего нет нового по сравнению с правилами Антиохийского собора. Само по себе предписание о поставлении епископов митрополитами и окрестными епископами нисколько, как мы видели, не решает вопроса о степени участия местной церкви. Последняя могла участвовать, а могла и не участвовать. Несколько удивительно только то, что контекст правила как будто требовал упоминания о местной церкви, т.к. в нем говорится, что будущие епископы должны быть испытаны в вере и в своей жизни, о чем, естественно могла больше знать сама местная церковь.

Более важно для нас 13-е правило того же собора: “Да не будет позволено сборищу народа (τοις οχλοις) избирати имеющихся произвестися в священство (εις ιερατειον).” К сожалению, мы не знаем, как понимал Лаодикийский собор термин “охлос.” Возможно, что он его понимал в значении “народа,” но возможно, что он ему придавал несколько негативный смысл, а именно: чернь, толпа, сборище. При первом предположении собор исключил вообще церковный народ от участия в избрании лиц, поставляемых на служение священства, а во втором — только простую, нечиновную, незнатную его часть. В дальнейшем это правило понималось и в том, и в другом смысле, хотя второй смысл его получил большее распространение, особенно потому, что он был санкционирован государственной властью.

В связи с этим правилом необходимо сделать еще одно замечание. Было бы неправильным, основываясь на том, что 12-е правило говорит только о поставлении епископов, считать, что 13-е правило имеет в виду исключительно поставление остальных клириков, имеющих священство. Оно имеет несомненно общий характер и, как указывает термин “ιερατειον,” относится ко всем лицам, имеющим степени священства, а следовательно и к епископам. В каком бы смысле Лаодикийский собор ни употребил термин “οχλος,” ясно одно: он имел в виду ограничить участие народа в избрании епископов.

Трудно предположить, что правила Лаодикийского собора сразу же повлияли на практику поставления епископов. Будучи поместным собором, Лаодикийский собор долгое время не пользовался общим признанием. Возможно, что правила Лаодикийского собора отражали некоторую установившуюся практику в определенной географической сфере. Во всяком случае, на их основании было бы рискованно утверждать, что эта практика была повсеместной на Востоке. Скорее надо думать, что в большинстве случаев руководствовались правилами Никейского собора и, вероятно, правилами Антиохийского собора, которые сравнительно рано попали в канонические сборники. Доказательством служат постановления Халкидонского собора.

В знаменитом своем 28-м правиле Халкидонский собор предписывает: “Посему токмо митрополиты областей (διακρησεως) Понтийския, Асийския и Фракийския, и также епископы иноплеменных вышереченных областей да поставляются (χειροτονεισθαι) от вышереченного святейшего престола Константинопольския Церкви: сиречь, каждый митрополит вышеупомянутых областей с епископами должны поставлять епархиальных епископов, как предписано божественными правилами. А самые митрополиты вышеупомянутых областей должны поставляться (χειροτονεισθαι), как речено, Константинопольским епископом, по учинении согласного, по обычаю, избрания и по представлении ему оногo.”

Для правильного понимания этого правила необходимо иметь в виду, что оно издано Халкидонским собором с целью предоставить Константинопольскому епископу равные права с епископом Римским. Хотя собор ссылается на определение 1-го Константинопольского собора 381 года, в действительности, о преимуществах Римского епископа говорится не в 3-м его правиле, а в 6-м правиле Никейского собора. В этом правиле, как известно, эти преимущества не определены, но несомненно, что в их числе было право Римского епископа рукополагать епископов во всей церковной области, от него зависящей. Стараясь усвоить равные преимущества Константинопольскому епископу, Халкидонский собор должен был испытать некоторые затруднения. Дело в том, что в эпоху Никейского собора в церковной области Римского епископа не существовало митрополитов. Распространив власть Константинопольского патриарха на ряд диоцезов (Понтийского, Асийского и Фракийского), собор не мог предоставить ему право рукополагать во всех этих диоцезах епископов, т.к. это было бы явным нарушением 2-го правила 1-го Константинопольского собора. Вместо этого, Халкидонский собор предоставил ему право рукополагать митрополитов, оговорив, что епископов должен поставлять митрополит со своими епархиотами<sup>[24]</sup>.

Из этого последнего указания собора мы не в состоянии вывести значение местной церкви в поставлении епископов. Собор ссылается в этом вопросе на “божественные правила.” Скорее всего, он думал в первую очередь о постановлениях Никейского собора, как указывает употребленная им формула “митрополит с епископами должны поставлять епархиальных епископов,” а не о 19-м правиле Антиохийского собора, на что указывает отсутствие термина “собор.” Однако некоторое указание об участии местной церкви мы находим в предписании собора о том, как должно происходить поставление митрополитов. В правиле говорится, что Константинопольский епископ рукополагает митрополитов “по учинении согласного, по обычаю, избрания и по представлении ему оногo.” Термин “ὁφισμα,” употребленный в правиле, означает решение или постановление, сделанное на основании избрания. О каком избрании идет речь? Ответ на этот вопрос дают деяния собора. В них говорится: “Славнейшие сановники сказали: ...святейшему архиепископу царствующего Константинополя, как нового Рима, должно пользоваться теми же преимуществами чести (т.е. что и архиепископу древнего Рима) и что он имеет самостоятельную власть хиротонисать в округах Асийском, Понтийском и Фракийском так, чтобы собиралась толпа от клириков каждой митрополии, от владельцев и от знатных мужей, кроме того и от всех или большей части почтеннейших епископов области, и избирался бы тот, кого вышеупомянутые лица признают достойным быть епископом митрополии, и от лиц всех избравших было бы предоставляемо святейшему архиепископу царствующего Константинополя на его распоряжение”<sup>[25]</sup>. Эти слова императорских сановников можно рассматривать, как толкование постановления собора относительно избрания митрополитов, хотя мы не вполне уверены, в какой степени оно соответствовало общему мнению отцов собора. Согласно этим словам, при выборе митрополита окрестные епископы должны съехаться и совместно с местной церковью произвести избрание. Обращает на себя внимание несомненная связь между заявлением императорских представителей на соборе и постановлением Лаодикийского собора. Речь идет не о всем церковном народе, а только об его части, а именно — состоятельной или чиновной, а следовательно простой народ — οἰλος — участия в выборах не должен принимать. Надо полагать, что порядок избрания простых епископов вполне соответствует или должен соответствовать порядку избрания митрополитов.

Возвращаясь к вопросу о роли местной церкви согласно постановлениям Халкидонского собора, мы сейчас в состоянии дать более или менее вероятный ответ: народ не был вполне отстранен от участия в избрании епископов, т.к. “знатным гражданам” разрешалось принимать в нем участие, а также и клиру. Этот положительный ответ является однако отрицательным ответом на наш вопрос. Местная церковь как целое потеряла возможность участвовать в избрании епископов. Целостность местной церкви нарушается, т.к. в ней происходит разделение на отдельные части. Понятие народа приобретает правовой характер, а потому в него вводятся социальные различия. При этом условия частично сохраняется участие народа в избрании епископа.

5. Порядок поставления епископов, принятый Халкидонским собором, нашел свое дальнейшее развитие в законодательстве Юстиниана. 123-я новелла предписывает, чтобы при поставлении нового епископа собирались клир и знатнейшие граждане и избирали трех достойных кандидатов, из которых провинциальный собор, под председательством митрополита, изберет одного, который и будет рукоположен во епископы. Закон Юстиниана устанавливает с полной определенностью двухступенность выборов епископа: сначала на месте избираются кандидаты в епископы, а затем собор избирает будущего епископа. Фактически избрание принадлежит собору епископов, но собор ограничен в своем избрании теми кандидатами, которые ему предложены. Предписание о представлении местной церковью не одного, а трех кандидатов, является неизбежным следствием того, что избирательный собор происходил в митрополии. При представлении местной церковью одного кандидата могло случиться, как уже указано выше, что собор отклонял предложенную ему кандидатуру. В этом случае он должен был вновь обратиться к местной церкви или — что, по-видимому, происходило чаще — сам избирал кандидата. В результате, как мы видели, местные церкви могли не принять назначенного им епископа. При представлении трех кандидатов было весьма мало вероятно, чтобы не оказалось среди них ни одного достойного епископства. Мы имеем основания рассматривать новеллу Юстиниана как попытку достигнуть равновесия между соборным началом избрания епископов и их избранием народом. Это равновесие оказалось неустойчивым, т.к. оно склонялось в сторону преобладания соборного начала в ущерб местной церкви. Предписание об избрании местной церковью трех кандидатов было продиктовано, по всей вероятности, желанием охранить право местной церкви; но, с другой стороны, это же предписание ставило местную церковь в затруднительное положение, т.к. легко могло оказаться, что среди ее членов не было трех достойных кандидатов. Она могла вообще не представить кандидатов, или представить не полное число, что давало возможность собору действовать самостоятельно.

Значение собора в избрании епископов могло только возрастать, тогда как местная церковь все больше и больше теряла в системе митрополичьего и патриаршего управления свое активное участие в процессе избрания и поставления своего епископа. Как явствует из новеллы Юстиниана, рукоположение епископов должно было совершаться в митрополичьей церкви, а рукоположение самих митрополитов — в патриаршей церкви. В том и другом случае церковь получала своего епископа от собора. Кроме того, это перенесение рукоположения из местной церкви в митрополичью и патриаршую разделило таинство поставления на отдельные его части — избрание и рукоположение, что в свою очередь привело к новому пониманию самого таинства. Оно стало рассматриваться исключительно как рукоположение.

Мы не знаем в точности, как на практике соблюдалась новелла Юстиниана. При существовании тенденции сосредоточить поставление епископов в руках собора, она постепенно теряла свое значение. Относительно практики XII века, мы имеем свидетельство Зонары, который в толковании 6-го правила Сардикийского собора писал: “Это было в то время, когда города сами по себе избирали епископов митрополий. Ныне же этого не бывает, а кому предоставлена хиротония епископов, те избирают архиереев через областных епископов”<sup>[26]</sup>. В связи с этим же правилом Аристин замечает: “Ныне не действует это постановление, чтобы избрание епископов совершалось клириками и первыми в городе, но они производятся митрополитами и епископами”<sup>[27]</sup>. Если основываться на этих показаниях, то избрание епископов в XII веке совершалось собором епископов без всякого участия тех церквей, для которых они поставлялись. Однако, неправильным было бы считать, что новелла Юстиниана потеряла все свое значение. Она была внесена в “Базилики,” а потому до конца Византии считалась действующим законом, даже если не соблюдалась на практике. Вероятно в Византии существовали разные тенденции, сменявшие одна другую в зависимости от личных взглядов патриархов и митрополитов. Тем не менее из Византии никогда не исчезала из церковного сознания идея избрания епископов народом или его частью. В таком ущербленном виде она пережила Византию. Надо отметить, что “Послание восточных патриархов” 1723 года утверждает, что избрание епископов должно совершаться народом. Однако, на практике эта декларация не имела почти никакого значения. В новое время избрание епископов и глав автокефальных церквей определяется местным законодательством этих церквей. Если в большинстве из них миряне допускаются к избранию глав этих церквей, то это не является действительным участием народа, а участием представителей государственной власти. Что касается избрания обычных епископов, то оно почти повсеместно совершается собором епископов.

6. 3-е правило 2-го Никейского собора объявляет недействительным избрание епископов, производимое при посредстве представителей гражданской власти: “Всякое избрание во епископа, или пресвитера, или диакона, делаемое мирскими начальниками (παρ’ ἀρχόντων) да будет недействительно... Ибо имеющий произвестися во епископа должен быть избираем от епископов.” Нам известно, что в иконоборческую эпоху очень усилилось влияние представителей государственной власти на избрание кандидатов во епископы. По-видимому, бывали случаи, когда представители государственной власти сами обозначали желательного им кандидата и посылали его на поставление к митрополиту. Если такого рода явные нарушения порядка избрания побудили членов 7-го Вселенского Собора издать свое правило, то факт того или иного вмешательства государственной власти в процесс поставления епископов был не новым. Об этом говорится, уже в 30-м апостольском правиле: “Аще который епископ, мирских начальников (κοσμικοῦ ἀρχοῦσι) употребив, через них получит епископскую власть в церкви, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним.” Таким образом мы имеем бесспорное свидетельство, что не позднее конца IV века гражданская власть получила не только возможность влиять на избрание епископов, но и воздействовать на народ для поставления желательного ей кандидата. Начало этого влияния восходит к Константину Великому. В эпоху гонений римская власть совершенно игнорировала внутренние дела Церкви, в частности поставление епископов. С Константина Церковь становится значительным фактором государственной жизни. Уже сам Константин, а за ним его преемники, начинают действовать внутри церкви, сознавая, что от внутреннего положения церкви стало зависеть в значительной степени государственное поло-

жение. Вслед за императорами, в церковные дела, а особенно в поставление епископов, стала вмешиваться и гражданская власть на местах. 7-й Вселенский собор решительно осудил подобного рода вмешательство в процедуру поставления епископов, пресвитеров и диаконов, предписав на основании 4-го правила 1-го Никейского собора, что избрание епископов должно совершаться собором епископов. Собор считал, по-видимому, что вмешательство гражданских властей в значительной степени станет невозможным, если народ будет отстранен от избрания епископов.

Нужно отметить, что ни 3-е правило 7-го Вселенского собора, ни 30-е Апостольское правило ничего не говорят о вмешательстве императоров в избрание епископов, и особенно патриархов. Между тем, это вмешательство было гораздо более частым, чем вмешательство местных гражданских властей; и в большинстве случаев оно было решающим. Это объясняется тем, что церковное сознание Византии считало совершенно законным участие императора в церковных делах, в виду особого его положения в церкви, если только это участие не сопровождалось явным нарушением основных церковных правил. Во многих случаях воля императора была решающей в вопросе избрания патриархов и митрополитов. Нередко вокруг поставления епископов возникали настолько крупные несогласия, что они угрожали спокойствию государства. Это также содействовало вмешательству императоров. Наибольшее влияние оказывали императоры на поставление Константинопольского патриарха. Фактически, в большинстве случаев, император сам избирал кандидата. При этом иногда соблюдался установившийся порядок, согласно которому собор представлял императору трех кандидатов, а император выбирал из них одного. Однако, очень часто император предлагал собору своего кандидата, которого собор и избирал<sup>[28]</sup>. Что касается поставления епископов и митрополитов, то многое зависело от личности императора и патриарха. Нужно отметить, что явное вмешательство императоров при поставлении епископов было возможно только при попустительстве самих епископов.

7. В Древней церкви избрание пресвитеров и диаконов совершалось так же, как и избрание епископов, но, конечно, без участия соседних епископов. В “Апостольском предании” Ипполита Римского говорится, что диакон избирается так, “как сказано выше,” что надо понимать в том смысле, что он избирается народом<sup>[29]</sup>. Если относительно избрания пресвитеров в этом памятнике ничего не говорится, то только потому, что избрание народом предполагается само по себе.

Однако, очень скоро этот порядок претерпел изменения. В эпоху Киприана, в северной Африке избрание пресвитеров и диаконов, а также и остальных клириков, совершалось в пресвитериуме. Избранный кандидат предлагался народу, который давал свое согласие. Киприан сам свидетельствует, что “при поставлении клириков мы имеем обыкновение советоваться с вами и обсуждать с вами поведение и достоинство каждого”<sup>[30]</sup>. В свою очередь, Корнилий Римский говорит в своем послании к Фабию Антиохийскому по поводу Новациана, что “его рукоположение совершилось вопреки желанию не только всего клира, но и многих мирян... Но епископ просил позволить ему рукоположить только этого одного”<sup>[31]</sup>. Когда Киприану Карфагенскому пришлось во время своего изгнания рукоположить некоторых клириков, то он счел нужным написать специальное послание пресвитерам и диаконам, в котором он как бы оправдывался в том, что он совершил поставление без предварительного совещания с ними”<sup>[32]</sup>. В молитве поставления пресвитеров, находящейся в “Апостольских постановлениях” мы читаем: “Сам и ныне призри на раба твоего, гласом и судом клира всего в пресвитерство вданного, и исполни его Духа благо-

дати...” Здесь уже нет речи о каком-либо участии народа”<sup>[33]</sup>. Возможно, что действительно народ был в конце IV или в начале V века уже отстранен от избрания пресвитеров и диаконов. На его долю оставалась только рецепция совершившегося поставления. Это отчасти подтверждается 7-м правилом Феофила Александрийского: “О имеющихся рукоположиться сей да будет устав. Весь собор священнослужителей да согласится и да изберет, и тогда епископ да испытает избранного, и с согласия священства да совершит рукоположение среди церкви в присутствии народа, и при возглавлении епископа, аще и может народ свидетельствовать.”

С падением роли пресвитериума, который из церковного совета становится советом при епископе, поставление пресвитеров, а тем более остальных клириков, переходит главным образом в руки епископа. Немалую роль сыграло в этом отношении 2-е Апостольское правило: “Пресвитера, диакона и прочих причетников да поставляет един епископ.” Это было единственным каноническим постановлением, в котором говорилось о способе избрания пресвитеров и остальных клириков. Как бы мы ни понимали глагол “χειροτονεω,” из правила ясно, что епископ сам набирает и рукополагает своих клириков.

В XII веке, в Византии как будто — если основываться на свидетельстве Вальсамона и Зонары — забыли о том, что в Древней Церкви пресвитеры избирались народом. Так, Вальсамон писал по поводу этого правила следующее: “Мы не имеем никакого предписания о том, что нужно прежде избирать пресвитера, или диакона, или другого клирика, а потом его рукополагать”<sup>[34]</sup>. Зонара еще более категорически заявлял: “Избрание и рукоположение пресвитера принадлежит епископу, которому должны быть подчинены рукополагаемые”<sup>[35]</sup>. Как было фактически, сказать трудно. Вероятно епископ, при поставлении клириков, советовался со своим пресвитериумом, но ничто не обязывало епископа привлекать пресвитериум к избранию кандидатов в клирики. С другой стороны, условия византийской жизни до некоторой степени способствовали восстановлению избрания клириков народом. Епископы не всегда имели в запасе кандидатов на клировые служения, особенно же для поставления в те церкви, которые не были достаточно богатыми. Сами кандидаты искали у епископа клировых служений, или сами церкви должны были заботиться о том, чтобы найти себе будущих клириков. Что касается ктиторских церквей, то за ктиторами в Византии было признано право предлагать своих кандидатов. Ктиторы часто стремились совершенно освободиться от власти епископа, оставляя за ним только рукоположение посылаемого ему кандидата, или просто принимая к себе уже рукоположенных священников, минуя совершенно епископа. Конечно, епископ мог отказать в рукоположении присланного ему кандидата. Это не всегда было легко сделать, т.к. епископ не всегда мог найти иного кандидата, которого бы согласился принять ктитор.

8. Все изложенное относительно первого момента таинства поставления указывает на то, что этот момент претерпел настолько значительные изменения, что фактически оказался почти несуществующим. Если епископы и продолжают избираться собором, то это избрание не имеет своего первоначального значения, а является, собственно говоря, коллективным назначением будущего епископа в ту церковь, которая его не знает и которой он также не знает. Подобным же образом, в большинстве автокефальных церквей, пресвитеры и прочие клирики назначаются епископом. В том или ином виде идея назначения заменила собою идею избрания. Эта идея выпала из церковного сознания не только в силу стремления епископов присвоить себе право избирать клириков, но и в силу изменения церковного устройства, при котором избрание с трудом могло найти место; а если даже оно и име-

ло место, то оно стало отдельным актом, выделившимся из таинства поставления, предварительным моментом, но не составной частью самого таинства. Современное догматическое богословие рассматривает таинство поставления как священнодействие. Если оно говорит об избрании кандидатов, то оно придает этому предварительному моменту правовое значение, т.е. оно говорит о том, кому принадлежит право обозначать кандидатов на служение священства. С точки зрения первоначального учения о Церкви не имеет значения, кому принадлежит это право, народу или епископам. Когда народ избирал тех, которые предназначались к служению священства, то это не было правом народа. Избрание в древности не носило правового характера. Избрание имело целью выявить волю Божию, которая открывалась в Церкви; оно имело задачей открыть того, кто предназначен Богом. Это было служением народа как целого, а не его правом.

Однако то, что потеряло догматическое богословие, сохранила литургическая жизнь Церкви. В современных чинах поставления имеется привод ставленника с тоекратным возгласием: “повели, повелите, повели, преосвященнейший владыко!” Эти возгласия в настоящее время не имеют смысла, т.к. за ними ничего не лежит. Они являются остатком того, что содержалось в Древней Церкви и что в ней имело свой смысл и свое значение. Несомненно, что эти возгласы взяты из императорского византийского церемониала, но они не были введены в чин последования, как нечто новое, чего раньше в нем не было. Они заменили в нем то, что в нем имелось, или, точнее, придали этому содержанию новую форму. Возглас “κἑλευσον” в императорском церемониале обозначал испрашивание согласия императора на совершение того или иного действия. Из трех возгласов, последний — “повели, преосвященнейший владыко” — относится к рукополагающему епископу, первый — “повели” — вероятно относится к самому ставленнику, второй — “повелите” — не может относиться ни к епископу, ни к ставленнику. Множественное число возгласа “повелите” может указывать только на обращение к народу за получением его согласия на поставление клирика<sup>[36]</sup>. В Древней Церкви поставление, как и любой церковный акт, требовал предварительного согласия всей местной церкви, причем — даже в том случае, когда посвящаемый ею избирался. Как указано выше, роль епископов, съезжавшихся на поставление, заключалась в том, чтобы удостовериться в согласии народа на поставление данного лица. По сравнению с “Апостольскими постановлениями,” где этот момент согласия особенно подчеркнут, в современных чинах изменилась только форма согласия, а существо осталось тем же, что было и раньше<sup>[37]</sup>. Оно сохранилось в литургической памяти, хотя в настоящее время никто больше не спрашивает согласия ни пресвитеров, ни народа.

За приводом ставленника и тоекратным возгласием “повели, повелите, ...” следует возглас диакона “вонмем,” после чего епископ возгласает: “Божественная благодать всегда немощная врачующи... проручествует...” Глагол “**проручествовать**” (προϋετιζομαι) означает “предуготовлять, предназначать, предызбирать.” В этом смысле он употребляется в новозаветных писаниях, как например в Деян. 22:14: “Он (т.е. Анания) сказал мне: Бог отцов наших предызбрал тебя (προϋετιρισατο σε), чтобы ты познал волю Его, увидел Праведника и услышал глас из уст Его.” Следовательно эта литургическая формула, произносимая епископом, является свидетельством того, что поставляемый на служение священства предызбран самим Богом. Мы не знаем, когда эта формула вошла в чинопоследование поставления<sup>[38]</sup>. Ее нет в древних чинах, находящихся в “Апостольском предании” и в “Апостольских постановлениях.” Это не значит, что в эпоху этих памятников не существовало мысли, что поставляемый предызбран Богом, т.к.

мысль эта наличествует в молитвах, читаемых над поставляемым<sup>[39]</sup>. Возможно, что наша литургическая формула вошла в чинопоследование в то время, когда поставление стало совершаться не в той церкви, для которой предназначался ставленник. Есть много оснований считать, что формула “Божественная благодать” была заключительными словами приговора об избрании ставленника. По некоторым чином она читалась не епископом, а его хартофилаксом<sup>[40]</sup>. Если это так, то литургический возглас епископа “Божественная благодать” продолжает свидетельствовать о древней практике Церкви, когда избрание народом тех, кто предназначен Богом к служению в Церкви, составляло существенный момент таинства поставления. В настоящее время, как известно, в огромном большинстве случаев ставленник не избирается, а назначается епископом или епископами. Смысл литургической формулы от этого существенно не меняется, если только в церковном сознании сохраняется мысль о том, что ставленник является предызбранным Богом.

<sup>[13]</sup> “Киприан Карфагенский. Письма, 55, 8.

<sup>[14]</sup> *συνευδοκισσος της εκκλησιας*. Климент Римский, 1-е послание, 44, 3.

<sup>[15]</sup> “Апостольское предание,” 11, 1, 2.

<sup>[16]</sup> “Апостольское предание,” 11, 3. Сравнить: 40-е правило “Канонов Ипполита”: “При рукоположении во епископы, избирается один из епископов или пресвитеров, который и полагает руку на голову его (поставляемого) и произносит молитву...” А. Лебедев (“Духовенство Древней Церкви,” Москва, 1905, стр. 75) дал следующее объяснение этого правила: “Можно, кажется, представить себе такой случай: собравшиеся на хиротонию епископы оказываются все очень молодыми, может быть женатыми, а нужно посвящать человека уже старческого возраста, аскетического склада ума; и вот епископы, из уважения к новопосвящаемому, поручают возложить руки и молитвословить какому-либо пресвитеру, который по летам мог бы быть отцом или даже дедом всех прибывших на посвящение епископов.” Это объяснение не выдерживает никакой критики. Абсолютно невозможно допустить, чтобы в присутствии епископов пресвитер возлагал руки.

<sup>[17]</sup> “Апостольские постановления,” VIII, 4. Русский перевод, стр. 254.

<sup>[18]</sup> Киприан Карфагенский. Письма, 55, 8. (1)

<sup>[19]</sup> Письма, 67, 5, 1.

<sup>[20]</sup> Письма, 67, 5, 2

<sup>[21]</sup> Правила вселенских соборов. Русский перевод, стр. 17.

<sup>[22]</sup> Деяния вселенских соборов, т.1, стр.198 (русский перевод).

<sup>[23]</sup> 36-е Апостольское правило, по Книге правил.

<sup>[24]</sup> 2-е правило 1-го Константинопольского собора: “Епископы диоцезов да не простирают своей власти на церкви за пределами своей области и да не смешивают церквей... Не быв приглашены, епископы да не приходят за пределы своего диоцеза для рукоположения.”

<sup>[25]</sup> Деяния вселенских соборов, русский перевод, т. IV, стр. 168-169.

<sup>[26]</sup> Правила поместных соборов, русский перевод, стр.305-306.

<sup>[27]</sup> Там же.

<sup>[28]</sup> Воля императоров стала одним из самых главных моментов поставления патриархов, что нашло свое выражение в чине их наречения: “Державный и святой самодержец наш и император и божественный священный и великий собор призывают твою святыню на высочайший престол патриархии Константинопольской. Этой формуле соответствует формула наречения, употреблявшаяся в Русской Церкви синодального периода: “Честный отец архимандрит (имярек), всесветлейший и самодержавнейший великий государь самодержец Всероссийский именованным указом своего величества повелевает, и Святейший правительствующий синод благословляет вашу святыню быть епископом богоспасаемых градов...” Как и в Византии, Синод представлял трех кандидатов на усмотрение государя. Различие в том, что этот порядок распространялся на поставление всех епископов.

<sup>[29]</sup> “Апостольское предание,” 9.

<sup>[30]</sup> Киприан, письма, 38, 1.

<sup>[31]</sup> Евсевий, Церковная история, VI,43. Русский перевод, стр. 358-359.

<sup>[32]</sup> Киприан, письма, 29, 1.

<sup>[33]</sup> “Апостольские постановления,” VIII, 16. Русский перевод, стр. 285

<sup>[34]</sup> Апостольские правила, русский перевод, стр. 3.

<sup>[35]</sup> Там же.

<sup>[36]</sup> См. Н.Аксаков. Предание Церкви и предание школы. Сергиев Посад, 1910, стр. 128... Иное объяснение у А.Неселовского, Чины хиротесий и хиротоний, Каменец-Подольск, 1906, стр. 157-158. Он считает, что первый возглас обращен к рукополагаемому, второй — к членам клира, а третий — к епископу.

<sup>[37]</sup> См. выше, стр. 14.

<sup>[38]</sup> Она имеется в Барбериновском списке (IX века).

<sup>[39]</sup> См. “Апостольское предание,” III, 4; “Апостольские постановления”, VIII, 5.

<sup>[40]</sup> Неселовский. Чины хиротесий и хиротоний... стр. 121-122.

#### 4. Священнодействие таинства поставления.

1. Священнодействие таинства поставления является его центральным моментом. В нем по молитве Церкви, при возложении рук епископа преподаются Богом дары Святого Духа, без которых невозможно служение, на которое призывается поставляемый. Возложение рук епископа, сопровождаемое молитвой, отмечает момент, когда дары Духа преподаются, а потому все священнодействие получило наименование рукоположения (по современной терминологии — “хиротонии” или “хиротесии”). Важность этого момента ясна сама по себе, т.к. без него не может быть таинства священства, а следовательно не может быть и служения священства. Поэтому неудивительно, что догматическое и литургическое богословие, а вслед за ними и церковное право главным образом сосредотачивает свое внимание на этом моменте. Как в древности, так и в настоящее время, рукоположение, являясь священнодействием, совершается согласно установленному чинопоследованию, считающемуся необходимым условием действительности рукоположения, т.к. само понятие священнодей предполагает определенную форму. В свою очередь, рукоположение как священнодействие ставит целый ряд вопросов, от которых зависит действительность священнодействия.

2. Первый вопрос, ставящийся относительно священнодействия таинства поставления, это вопрос о том, кто является его совершителем. Согласно догматическому учению, епископ имеет власть совершать рукоположения или, по древней терминологии, “давать клиры” т.к. он в своем поставлении получает благодатные дары для совершения всех священнодействий, включая таинство священства. Основываясь на 1-м Апостольском правиле, современное богословие считает, что рукоположение епископа должно совершаться тремя или двумя епископами. Это ограничение власти епископа совершать единолично епископские рукоположения мотивируется тем, что все епископы равны по власти и по своему достоинству. “Право рукополагать пресвитеров, диаконов и всех церковнослужителей, читаем мы у Никодима Милаша, каноны признают лично только за епископом: пресвитера, и диакона, и причетников да поставляет один епископ (2-е Апостольское правило). Но один епископ сам по себе не имеет права поставлять епископа; это предоставлено собранию трех или, по крайней мере, двух епископов. Такой порядок имеет целью показать, что все епископы равны между собою, подобно тому, как апостолы получили от Христа одинаковые права власти, вследствие чего ни один сам по себе не может иметь права поставлять других епископов, каковое право принадлежит только совместной их власти”<sup>[41]</sup>.

Митрополит Макарий писал следующее: “Он (т.е. епископ) один приял от апостолов исключительное право рукополагать для своей церкви всех низших пастырей, так что последние получают свои права и духовную власть по отношению к пастве уже от него, и

вся паства, пользующаяся смотрением этих пастырей, освящается чрез их посредство также от него”<sup>[42]</sup>. Из этих слов митрополита Макария следует, что епископ не может рукоположить другого епископа, потому что он не может передать другому епископу той степени благодати, которой он сам обладает.

Поставление епископа в Древней церкви должно быть засвидетельствовано и принято той местной церковью, для которой он поставляется, а затем — возможно большим количеством местных церквей (в принципе — всеми церквами). В силу этого, чтобы сразу обеспечить рецепцию поставления, местная церковь приглашала соседних епископов на поставление. Их участие в поставлении естественно предполагало рецепцию тех церквей, которые они возглавляли. Чем больше соседних епископов участвовало в поставлении, тем меньше сомнений вызывал вопрос о рецепции поставления. Съехавшиеся епископы являлись свидетелями того, что избрание кандидата в епископы было совершено с общего согласия всей местной церкви.

Рукоположение совершалось в церковном собрании местной церкви, в котором участвовали съехавшиеся епископы. Предстоятельствующий на церковном собрании совершал рукоположение не сам по себе, а совместно со всей церковью, т.е. совместно со всеми ее членами, включая и тех епископов, которые в нем участвовали. В Древней Церкви не ставился вопрос относительно того, кто является совершителем таинств. Согласно основному экклезиологическому сознанию все таинства совершаются Церковью, когда вся местная церковь собрана во главе со своим предстоятелем.

Самое древнее чинопоследование рукоположения мы находим в “Апостольском предании” Ипполита Римского. В нем говорится, что в воскресный день, по совершении избрания, одобренного всем народом, епископ по просьбе всех возлагает на ставленника руку и читает молитву<sup>[43]</sup>.

Соответствующее место в “Апостольских постановлениях” читается следующим образом: “Когда его (т.е. епископа) наименоуют и одобряют, то народ, собравшись в день Господень с пресвитерством и наличными епископами, пусть даст согласие... Когда наступит молчание, один из первых епископов, вместе с двумя, став подле жертвенника, между тем как прочие епископы и пресвитеры молятся, а диаконы держат над главою рукополагаемого раскрытые божественные Евангелия, пусть говорит Богу... После молитвы один из епископов пусть дает в руки рукоположенного жертву”<sup>[44]</sup>. Мы находим в “Апостольских постановлениях” некоторые подробности, которых не содержит “Апостольское предание.” Около жертвенника, т.е. престола, при рукоположении епископа, кроме старшего епископа находятся еще два других епископа.

Вопрос о совершителях рукоположений пресвитеров и остальных клириков не вызывает никаких затруднений. Как указано выше, современное богословие усваивает совершение этих рукоположений власти епископа. В этом оно совпадает с учением Древней Церкви. Расхождение заключается только в том, что современное богословие должно было ввести различие между епископами, в связи с современным церковным устройством. Власть совершать рукоположения в настоящее время принадлежит не всем епископам, а только активным епископам т.е. тем, кто возглавляет отдельные церкви или, по современной терминологии, епархиальным епископам. Отсюда следует, что титулярный епископ, не может совершать рукоположений, т.к. он не имеет в своем управлении никакой церкви, куда бы он мог поставлять клириков. Однако, будучи полноправным епископом в области священнодействия, титулярный епископ может совершить рукоположение, если будет на

то иметь поручение от правящего епископа. В этом случае он действует не от своего имени, а от имени правящего епископа.

3. Священнодействие таинства поставления, т.е. рукоположение, совершается епископом как предстоятелем своей церкви. Совершая рукоположение, епископ действует от имени Церкви, а не самостоятельно. Поэтому он может действовать тогда, когда вместе с ним собрана вся церковь. Иными словами, епископ совершает рукоположение в церковном собрании местной церкви. Это была непреложная аксиома для древнего церковного сознания, вытекающая из самого учения о таинствах. Они совершаются Церковью и в Церкви, а не вне Церкви, т.к. вне её не может быть таинств.

Совершение рукоположений в церковном собрании засвидетельствовано всеми древними памятниками, имеющимися в нашем распоряжении. Согласно “Апостольскому преданию” рукоположения совершаются на воскресном евхаристическом собрании. “Апостольские постановления” точно следуют в этом пункте за “Апостольским преданием”: рукоположение совершается во время воскресного собрания местной церкви, и за рукоположением следует совершение Евхаристии, в котором новопоставленный принимает участие согласно тому служению, на которое он был поставлен.

В доникейский период отступление от этой нормы было исключительно редким. Большей частью, нарушение этой нормы вызывалось гонениями или было результатом расколов. В никейский период церковное сознание сохранило эту норму. Оно решительно отвергало рукоположения, совершенные вне церковного собрания. **“Тайно да не бывает рукоположения”**<sup>[45]</sup>. Это предписание Феофила Александрийского стало критерием действительности рукоположений.

Мы знаем несколько случаев тайных рукоположений. Григорий Богослов говорил, что Максим Циник был рукоположен в увеселительном месте<sup>[46]</sup>. Сократ рассказывает, что Урсин, соперник папы Дамаса (366-384), был тайно рукоположен<sup>[47]</sup>.

Антиохийский собор отказался признать поставление Афанасия Великого на том основании, что, по его сведениям, Афанасий был рукоположен в сокровенном месте. Установление факта тайного рукоположения влекло за собою его недействительность. Поэтому, на обвинение Антиохийского собора Египетский собор ответил опровержением факта тайного рукоположения: “Рукополагали его многие из нас, в глазах всех и при общем всех восклицании. Сему опять мы, рукополагавшие, служим достовернейшими свидетелями нежели те, которых при этом не было и которые говорят ложь”<sup>[48]</sup>.

Запрещение тайных поставлений остается нормой до настоящего времени, но смысл этой нормы в течение истории претерпел значительные изменения. Для древнего церковного сознания всякое рукоположение вне местной церкви, для которой оно совершается, являлось тайным. Митрополичья система, а затем патриаршая система церковного устройства внесли изменения в порядок совершения рукоположений. Хиротония епископа была, как мы знаем, перенесена в митрополичью церковь, а рукоположение митрополитов стало совершаться патриархом. В том и другом случае оно совершалось на литургическом собрании, в котором местная церковь не участвовала. Пока в Византии сохранялось в той или иной мере избрание местной церковью своих кандидатов, эти рукоположения не были, в точном смысле, тайными, т.к. о них местные церкви знали. Иногда даже представители местной церкви участвовали в рукоположении. Но тем не менее это было нарушение порядка рукоположений, существовавшего в Древней Церкви, ибо местная церковь не

принимала литургического участия в рукоположениях. Когда, в новое время, епархии были устранены от избрания своих епископов, то их рукоположения с точки зрения заинтересованной паствы стали “тайными”. Участие митрополичьих и патриарших церквей, в которых совершались рукоположения епископов, не могло заменить участия местных церквей, для которых эти епископы поставлялись, т.к. эти церкви не могли свидетельствовать о совершенных рукоположениях неизвестных им епископов.

Не меньше изменений претерпел порядок рукоположений пресвитеров и остальных клириков. В доникейский период все клирики, начиная с пресвитеров, рукополагались епископом в его церкви, т.к. они поставлялись для служения внутри его церкви. Когда стали образовываться городские и сельские приходы, как отдельные церковные единицы, возглавляемые пресвитерами, то прежний порядок рукоположения пресвитеров сохраняется: они рукополагаются, в большинстве случаев, епископом в его церкви. В силу этого приход даже не знает, кто поставляется для него пресвитером или диаконом. При современном приходском устройстве, рукоположения должны были бы совершаться в том приходе, в котором ставленник будет проходить свое служение. Если судить с точки зрения Древней Церкви, то все рукоположения, совершаемые вне прихода, являются тайными. Мы имеем дело не столько с изменениями порядка рукоположений, сколько с изменениями в его понимании. Современная практика не считает обязательным, чтобы церковное собрание, в котором совершается рукоположение, было собранием той церкви, для которой поставляются клирики. С точки зрения современного сознания, рукоположение действительно, если оно совершено в связи с литургией, правящим епископом — или от его имени — независимо от того, где совершается литургия.

4. Если рукоположения должны совершаться епископом в церковном собрании его церкви и для нужд его церкви, то из этого следует, как нечто само собою разумеющееся, что **епископ не может совершать рукоположений вне пределов своей церкви**. Другая местная церковь возглавляется другим епископом, а потому рукоположение, совершенное епископом вне своей церкви, было бы нарушением прав другого епископа. “Епископ да не дерзнет вне пределов своей епархии (ἐξω τῶν ἐαυτοῦ ὄρων) творити рукоположения во градах и в селех, ему не подчиненных. Аще же обличен будет, яко сотвори сие без согласия имеющих в подчинении грады оные или села: да будет извержен и он, и поставленные от него”<sup>[49]</sup>. Иными словами, это Апостольское правило объявляет недействительными рукоположения, совершаемые епископом вне пределов его церкви.

В основе этого правила лежат не только канонические соображения, но и догматические. Епископ совершает поставления для своей церкви, как ее предстоятель, а следовательно совместно с ней. Если он действует вне своей церкви, то он действует лично от своего имени, а не от имени церкви. Когда каждая церковь в городе или в селе возглавлялась епископом, такого рода рукоположения были фактически невозможными, а если и бывали — в условиях гонений — то рассматривались как неправильные. Апостольские правила отражают другую эпоху. Городская церковь уже вышла за пределы одного города, и местному епископу стали принадлежать церкви в селах и маленьких городах. Хотя до известной степени пределы городского округа епископа определялись гражданским устройством, всегда могла существовать та или иная неопределенность относительно того, какому епископу принадлежит церковь в маленьком городке или в селе. Халкидонский собор свидетельствует, что вокруг сельских церквей часто шли споры о том, кому принадлежит та или иная церковь<sup>[50]</sup>. При отсутствии епископа в сельских церквях, кото-

рые стали возглавляться пресвитерами, городской епископ мог переходить за пределы своей церкви и совершать рукоположения в церквях, которые ему не принадлежат. Такого рода действия диктовались обычно желанием епископов расширить пределы своей церкви за счет других церквей.

Митрополичья система, устанавливаемая со времени 1-го Никейского собора, весьма увеличивала возможность совершения рукоположений вне пределов местной церкви. Дело шло не только о поставлении пресвитеров и прочих клириков, но и о поставлении епископов. При митрополичьей системе рукоположение епископов было усвоено митрополитам. Рукополагая епископов вне пределов своего митрополичьего округа, митрополит мог претендовать на включение церкви, в которой он совершил рукоположение епископа, в пределы своего округа. В том же порядке действовали епископы будущих патриарших кафедр.

Определив церковные округа применительно к гражданскому диоцезальному делению, 2-й Вселенский собор решительно запретил нарушать границы этих областей. “Областные епископы да не простирают своей власти за пределами своей области и да не смешивают церквей... Не быв приглашены, епископы да не переходят за пределы своей области (υπερ διοικησιν) для рукоположения или какого-либо другого церковного распоряжения”<sup>[51]</sup>. Несмотря на это постановление, “смешение церквей” продолжалось до окончательного формирования патриарших округов.

5. Епископ совершает рукоположения в своей церкви и для нужд своей церкви. Из этого следует, как мы видели, что он не может совершать их вне пределов своей церкви, но из этого следует и то, что он не может поставлять тех, кто не принадлежит к его церкви. “Аще кто дерзнет принадлежащего ведомству другого восхитити и в своей церкви рукоположить без согласия собственного епископа, от которого уклонился причисленный к клиру (ο εν τω κανονι εξεταζομενις), недействительно да будет рукоположение — (η χειροτονια)”<sup>[52]</sup>. В этом правиле Никейского собора речь идет о лицах, состоящих в “каноне,” поставление которых вне церкви, к которой они принадлежат, признается недействительным, если не имеется согласия епископа их церкви. В правиле ничего не говорится относительно мирян, хотя по смыслу правила, запрещение должно было бы распространяться и на них. Надо думать, что собор об этом умолчал, т.к. фактически невозможно было провести в жизнь запрещение рукополагать мирян, которые не состояли в той церкви, для которой рукополагались. Миряне легко могли переходить из одной местной церкви в другую, тогда как, как мы увидим ниже, переход клириков запрещался.

Если епископ не мог поставлять для своей церкви клириков других церквей, то тем более местная церковь не могла поставлять епископом клирика другой церкви, без согласия епископа этой церкви. С образованием митрополичьих, а затем патриарших округов, эта норма фактически стала часто нарушаться, в связи с тем, что соборы имели тенденцию избирать и поставлять епископов без участия местных церквей. Это открывало широкую возможность поставлять в епископы клириков, не принадлежащих составу той церкви, для которой совершалось их поставление. Тем не менее, для действительности поставления необходимо было согласие епископа, в ведении которого находился поставляемый клирик.

В Северной Африке было сделано исключение в пользу Карфагенского епископа, которому Карфагенский собор 397 года, своим 7-м правилом (66-е правило Карфагенского собора по Книге правил), предоставил возможность поставлять в епископы церквей его

округа любых клириков, не запрашивая согласия их епископов. “Сего ради, говорится в этом правиле, не даем тебе (т.е. Карфагенскому епископу) власти, но запечатлеваем оную твоим произволением, да будет тебе позволено всегда брати, кого хочешь, и производить предстоятелей церквей, и прочих просимых, откуда заблагорассудишь.” Это постановление вызвало возражение со стороны епископов, имеющих незначительное количество клириков. “Постуметиан епископ рек: “аще кто имеет единого токмо пресвитера, неужели и сего должно у него отъяти?” Аврилий епископ рек: “по милости Божией, может един епископ поставить многих пресвитеров; пресвитер же, к епископству способный не удобно обретается. Того ради, аще кто имеет единого токмо пресвитера, и притом достойного епископства, то и сего должен отдати для рукоположения.” Как видно из текста правила, это особое право Карфагенского епископа объясняется малочисленным составом церквей, а особенно малочисленностью клириков, среди которых трудно было найти достойного кандидата в епископы.

## **5. Рецепция священнодействия таинства поставления.**

1. Хиротесия, в собственном смысле, является священнодействием, в котором и через которое Церковь, возглавляемая епископом, испрашивает благодатные дары на обозначенного к служению. За этим моментом таинства поставления в Древней Церкви следовало свидетельство народа о том, что испрашиваемые дары ниспосланы Богом. Если дары Духа ниспосланы, то таинство совершилось, а потому поставленный должен приступить к служению, к которому он призван Богом. Поэтому свидетельство народа было принятием (рецепцией) Церковью совершенного таинства. Момент священнодействия был настолько связан в Древней Церкви с моментом рецепции, что в памятниках об этом последнем специально не говорится. Этот некоторый пробел восполняется тем, что мы знаем о порядке совершения всего таинства поставления. Наши сведения о рецепции более обширны относительно рецепции, выходящей за пределы местной церкви, в которой и для которой совершалось поставление. Обычно это случалось при поставлении епископов.

В Древней Церкви поставление совершалось на точно определенное служение в точно определенной церкви. Если поставлялся епископ, то он непосредственно после поставления занимал центральное место в евхаристическом собрании и совершал “благодарение.” Если это был пресвитер или диакон, то он тотчас же после поставления занимал то место в церковном собрании, которое ему принадлежало с момента поставления. Занятие этих мест в евхаристическом собрании совершалось с согласия Церкви, а допущение к занятию этих мест было знаком принятия Церковью таинства поставления. Этот порядок вполне ясно выражен в “Апостольском предании” Ипполита Римского: “когда он соделался епископом, пусть каждый даст ему лобзание (поцелуй) мира, приветствуя его, так как он соделался достойным этого”.” Как лобзание (поцелуй) мира при принятии нового члена, так и поцелуй мира после рукоположения является свидетельством народа о ниспослании рукоположенному даров Духа, т.к. достойным служения в Церкви является тот, кто получил дары Духа. Излагая поставление пресвитеров и диаконов, Ипполит ничего не говорит о том, что именно следует за молитвой рукоположения. Но не подлежит сомнению, что поставленный пресвитером или диаконом так же, как и епископ, приветствовался церковью и занимал свое место в евхаристическом собрании. О пресвитере не говорится в памятнике, что он совершал Евхаристию после своего поставления, т.к. он поставлялся,

чтобы иметь удел или место в пресвитериуме, а потому он, после поставления, занимал место среди пресвитеров.

Не менее ясно выражен момент свидетельства Церкви и в “Апостольских постановлениях.” После поставления епископа “прочие священники пусть говорят “Аминь,” а с ними и народ.” “Аминь” запечатлевает молитву поставления; это — признание совершенного таинства. “Наутро прочие епископы пусть помещают его на принадлежащий ему престол, и все приветствуют его целованием мира о Господе”<sup>[53]</sup>. Как и у Ипполита, это “целование о Господе” является свидетельством о ниспослании даров Духа, испрашиваемых в молитве поставления.

В современной церковной практике нет места для принятия церковью совершенного для нее поставления. Для него нет места, т.к. поставление совершается, как мы знаем, обычно не в той церкви, для которой поставляется епископ или пресвитер. Это в значительной мере способствовало выпадению момента рецепции из таинства поставления. Тем не менее, литургические чины поставлений до настоящего времени сохраняют следы прежнего свидетельства народа. Лобзание мира, даваемый всем народом, исчез из чина поставления. Вместо него мы находим возглас “αἴσιος,” **аксиос**, который, возможно, уже имелся в эпоху Ипполита Римского: “пусть каждый даст ему лобзание мира, приветствуя его, т.к. он сделался *достойным* этого.” В настоящее время этот возглас произносится рукополагающим епископом, сослужащими ему пресвитерами и затем народом.

2. В Древней Церкви поставление пресвитеров и прочих клириков, как общее правило, не выходило за пределы местной церкви. Принятие поставления местной церковью, для которой оно совершалось, предполагало принятие его всеми остальными церквами. Поставление же епископа не ограничивалось пределами местной церкви, а требовало рецепции со стороны других церквей. В принципе, поставление епископа должно было быть принято всеми местными церквами, но фактически оно никогда не принимало этой формы. Обычно оно ограничивалось рецепцией ближайших местных церквей и, главным образом, ближайшей наиболее авторитетной церкви, за которой следовали остальные местные церкви. Выше было указано, что местные церкви стремились пригласить для участия в поставлении своих епископов как можно больше соседних епископов. Их участие в поставлении предопределяло рецепцию их церквей, а также и рецепцию наиболее авторитетной церкви. Когда в III веке Корнелий был избран и поставлен Римским епископом, он сразу же обратился в Карфаген к Киприану, с просьбой о рецепции его поставления. К Киприану с той же просьбой обращался и Новациан. Решение Карфагенской церкви в значительной степени способствовало общему признанию Корнелия. Рецепция Карфагенской церкви предопределила рецепцию всех африканских церквей, отчасти и восточных, к которым Корнелий сам писал. В свою очередь, рецепция Римской церкви обычно решала на Западе, и большею частью на Востоке, вопрос о рецепции поставления епископов. Когда в митрополичьей системе управления рецепция поставления теряет свое значение, то, тем не менее, рецепция Римской церкви остается необходимой при поставлении патриархов.

В современной практике рецепция поставлений епископов не имеет места. Она отчасти сохраняется при поставлении глав автокефальных церквей, когда все автокефальные церкви извещаются о поставлении нового предстоятеля в одной из них. Ответные послания автокефальных церквей являются признанием с их стороны совершившегося поставления. Это единственный след рецепции епископских поставлений, который сохранился в современной церковной жизни.

<sup>[41]</sup> Н.Милаш, Православное церковное право, СПб, 1897, стр. 264. В своем примечании Н.Милаш указывает, что правило о рукоположении епископа епископами якобы основано на 1 Тим. 5:32 и Тит.1:5.

<sup>[42]</sup> Митрополит Макарий, Православно-догматическое богословие, СПб, 1895, стр. 224.

<sup>[43]</sup> “Апостольское предание,” II. Священнодействие поставления предварялось, по “Апостольскому преданию,” еще одним руковождением. Современный текст оставляет неопределенным, кто именно возлагал руки при этом предварительном руковождении. Для нас это здесь не имеет значения, т.к. предварительное возложение рук не имело отношения к священнодействию, а было выражением согласия епископов пресвитеров на поставление нового епископа.

<sup>[44]</sup> “Апостольские постановления,” VIII, 4, 5. Русский перевод, стр. 254-255.

<sup>[45]</sup> 7-е правило Феофила Александрийского.

<sup>[46]</sup> PG., 37, 1092.

<sup>[47]</sup> Сократ, Церковная история, IV, 29.

<sup>[48]</sup> Афанасий Великий. Творения, русский перевод, стр. 295.

<sup>[49]</sup> 35-е Апостольское правило. Сравнить 13-е правило Антиохийского собора.

<sup>[50]</sup> 17-е правило Халкидонского собора.

<sup>[51]</sup> 2-е правило 2-го вселенского собора.

<sup>[52]</sup> 16-е правило 1-го Никейского собора. См. также 15-е правило Сардикийского собора.

<sup>[53]</sup> “Апостольское предание,” IV, 1.

## 6. Отрешенные хиротонии.

1. Халкидонский собор решительно запретил т.н. “абсолютные” или “отрешенные” хиротонии. “Решительного никого, ни в пресвитера, ни в диакона, ниже в какую-либо 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, святой собор определил: поставление (χειροθεσιαν) их почитать недействительными, и нигде не допускать их до служения, к посрамлению поставившего их”<sup>[54]</sup>. Буквальный смысл правила следующий: никого не должно поставлять (χειροτονεισθαι) освобожденно, независимо или отрешенно (απολυτως). Поставленному должна быть названа (ετικρητισμο) **определенная церковь**. Независимая хиротесия объявляется собором недействительной (ακυρον). Рукоположенный таким образом не может нигде действовать согласно полученной им степени.

Прежде чем перейти к анализу этого правила, необходимо сделать одно предварительное указание. Правило запрещает независимые хиротонии всех членов клира, начиная от пресвитера, но за исключением епископа. Умалчивая об епископе, собор не имел в виду освободить поставление епископов от действия своего правила, а тем более — признать допустимость отрешенных епископских хиротоний. Собор, издавая свое правило, исходил из того, что каждый епископ имеет свою церковь, в которую он может назначить поставляемых им клириков. Поэтому само по себе напрашивается заключение, что в эпоху Халкидонского собора не существовало никаких независимых епископских хиротоний. Это заключение подтверждается теми данными, которые имеются в нашем распоряжении. Мы знаем, что в IV веке существовали т.н. “праздные” епископы, т.е. епископы, фактически не имеющие кафедр и не управляющие церквами. Появление этих праздных епископов было следствием разнообразных причин, но не вытекало из того, что они были поставлены отрешенно или независимо. Если отрешенных хиротоний епископов не существовало ни в IV, ни в V веке, то Халкидонскому собору не было необходимости говорить об этом спе-

циально. Что же касается праздных епископов, то, вероятно, отцы собора считали, что их случаи должны быть рассматриваемы отдельно. Умолчание Халкидонского собора об отрешенных епископских хиротониях вполне законно, т.к. нельзя в законодательном порядке говорить о том, чего еще фактически не существует. Тем не менее, как показала последующая церковная практика, в этом заключался дефект правила<sup>[55]</sup>.

2. Что означает “отрешенная хиротония”? Ответ на этот вопрос мы находим в самом тексте 6-го правила Халкидонского собора: отрешенно поставляется тот, кто не получает при своем поставлении церкви, в которой он мог бы исполнять свое служение. Исидор Севильский указывал, что в его время, несмотря на постановление Халкидонского собора, существовало очень много “акефалов.” Под последними Исидор понимал клириков, которые при своем поставлении не получили назначения на определенное служение. Поэтому, поставленные таким образом имели только внешние знаки принадлежности к клиру, но не имели служения, соответствующего этим знакам. Как не имеющие определенного служения, они не находились под властью епископа, а посему были “акефалами,” т.е. “безглавыми.” Не имея служения, они не клирики, но они и не миряне, т.к. получили знаки принадлежности к клиру. По словам Исидора, они подобны центavraм<sup>[56]</sup>. Сила свидетельства Исидора не уменьшается от того, что оно относится к началу VII века. Так было и в эпоху Халкидонского собора, как на Западе, так и на Востоке.

Определение отрешенной хиротонии Халкидонским собором позволяет нам уяснить цель, которую преследовали отцы собора, издавая свое правило. Они имели в виду прекратить практику, соответственно которой существовали клирики, не состоявшие под властью епископа. В этом, по-видимому, состоял центр тяжести 6-го правила Халкидонского собора. Мы знаем, что этому собору как раз пришлось иметь дело с клириками и монахами, не имеющими определенного служения и не подчиняющимися епископам. На соборе выяснилось, что часто начало церковных смут исходило от них, а церковная власть была бессильна что-либо предпринять против них, т.к. они фактически не состояли под властью епископа.

3. Если такова была цель 6-го правила Халкидонского собора, то это постановление могло возыметь действие только в том случае, если бы церкви, в которые епископ назначал поставленных им клириков, находились под его властью. В противном случае, существование безглавых клириков не прекратилось бы. Поэтому необходимо было установить, что все церкви, находящиеся на территории епископа, подлежат его ведению.

Это было сделано 8-м правилом того же собора: “Клирики при богадельнях, монастырях и храмах мученических да пребывают, по преданию святых отцов, под властью епископа каждого города и да не исторгаются по дерзости из-под управления своего епископа. А дерзающие нарушать сие постановление, каким бы то ни было образом, и не подчиняющиеся своему епископу, аще будут клирики — да подлежат наказаниям по правилам; аще же монашествующие или миряне, да будут отлучены от общения церковного.” Мы не знаем, о каком предании святых отцов говорит собор. Вряд ли в прямом смысле отцы об этом говорили, т.к. церковное положение, описанное в правиле, являлось сравнительно новым.

Ко времени Халкидонского собора, согласно указаниям, содержащимся в 6-м и 8-м его правилах, в епископскую область входили, кроме городской церкви и филиальных городских церквей, где они имелись, сельские церкви, церкви при богадельнях, мучениче-

ские храмы и монастыри. Такое расширение местной “епископской” церкви началось с середины III века и продолжалось в течение всего IV века. Оно закончилось к эпохе Халкидонского собора, который зафиксировал конец этого процесса. Поэтому собор не вполне правильно говорил об “исторжении” церковью из-под власти епископа: Это было, в большинстве случаев, не “исторжение,” а распространение власти епископа над рядом церквей, раньше ему не принадлежавших, и включение их в пределы местной церкви, которую он возглавлял. В течение всего IV века, если сельские церкви не были вполне самостоятельными, то они все-таки сохраняли полусамостоятельность. Монастыри были подчинены власти городского епископа самим Халкидонским собором. Что касается богаделен (πτοσεία) то они вводились под наблюдением епископов, если создавались их трудами. Если же они строились частными лицами, то, в той или иной мере, на основании развивающегося ктиторского права, они сохраняли некоторую независимость. Несколько труднее сказать что-либо вполне определенное относительно мученических храмов. Если они были в пределах городской церкви, то они находились в том же отношении к епископу, что и филиальные церкви. Если же они были в сельской местности, то они, вероятно, находились в зависимости от ближайшего сельского епископа. Возможно, что некоторые из них строились частными лицами, а эти последние желали сохранить за собой некоторые права и охранить их независимость от епископа. Что так именно случалось, следует из того, что собор угрожает отлучением не только клирикам и монахам, но и мирянам.

В своем 8-м правиле Халкидонский собор выдвинул принцип, согласно которому все, находящееся на территории, зависящей от епископа, должно состоять под его властью (ἐχουσία). Принцип этот был не новым. Когда пределы местной церкви стали определяться пределами города в точном смысле, то естественно все находящееся в этих пределах подпало под власть городского епископа. В филиальные церкви, когда они появились, епископ посылал пресвитеров из пресвитериума своей церкви. Новшество было не в самом принципе подчинения епископу, а в понимании пределов городской епископской церкви, которая вышла за пределы города в собственном смысле и распространилась на всю сельскую местность, примыкающую к городу и административно от него зависящую. С этой точки зрения, как 6-е правило Халкидонского собора, так и 8-е являются свидетельством нового церковного положения.

В свете изложенного исторического процесса становится понятным, почему собор объявил, что отрешенные хиротонии являются “посрамлением”<sup>[57]</sup> для епископа, который их совершает. Дело не только в том, что совершенное рукоположение объявляется недействительным, но и в том, что совершая отрешенные хиротонии епископ до некоторой степени сам уменьшает и оскорбляет свою власть, т.к. является прямой причиной появления “безглавых” клириков.

4. Мы можем теперь перейти к вопросу о том, каким образом могли появляться акефалы? Иными словами, почему епископ совершал отрешенные хиротонии, которые создавали безглавых клириков? Ответ на этот вопрос заключается отчасти в том, что изложено выше: акефалы появлялись в силу нового церковного положения. Рукополагая клириков в церкви, находящиеся на его территории, епископ невольно создавал акефалов, т.к. эти церкви канонически не были ему подчинены. Затем, акефалы появлялись и в силу ухода клириков из церквей, в которые они были поставлены, т.к. уход не всегда был связан с приемом в другую церковь. Число такого рода “безместных” клириков увеличивалось за

счет тех из них, кто по каким-либо причинам терял свое служение. Во всех этих случаях епископ не был в прямом смысле виновником появления безглавых клириков.

В ряде же других случаев, епископы сознательно рукополагали клириков, не имея в виду или не имея возможности предоставить им служение. Причиной обыкновенно была симония. Начиная с IV века, рукоположение за деньги стало одним из распространенных грехов, который тяжко разъедал церковную жизнь. В константиновскую эпоху состояние в клире давало ряд преимуществ. В клир начали стремиться состоятельные люди, желающие избавиться от повинностей и обязанностей, которые налагало на них государство, и от большинства которых клир был освобожден. “Что же есть, о чем глаголю, жаловался горько Василий Великий. Сказывают некие, яко некоторые из вас от рукополагаемых ими берут деньги, и прикрывают то именем благочестия, что еще хуже... Ибо менее грешит хотящий по неразумию купить дар Божий, нежели продающий его, потому что сие есть продажа...”<sup>[58]</sup>. Нет нужды увеличивать количество свидетельств о распространенности симонии. Их можно найти в писаниях любого отца Церкви никейского периода.

Для нас важно, что сам Халкидонский собор, в своем 2-м правиле, объявил недействительными все поставления за деньги. Это первое соборное постановление относительно симонии. Оно указывает на некоторое ее усиление, происшедшее, по-видимому, незадолго до собора. Причины лежали в самом церковном устройстве, начиная с IV века.

Были ли случаи поставления за деньги в доникейский период? Вероятно, были, т.к. среди епископов и в то время могли быть недостойные люди. Но если они и были, то это случалось исключительно редко. Объясняется это не только тем, что нравственный уровень епископов был выше, но и тем, что епископам трудно было поставлять за деньги, а тем более совершать отрешенные хиротонии. В доникейский период каждый клирик рукополагался, как мы знаем, для определенной местной церкви, в которой он, после поставления, совершал свое служение. Кроме того, в поставлении клириков участвовал народ и пресвитериум, и, как общее правило, епископ самостоятельно не мог совершать поставлений, не имея согласия народа и пресвитериума. К этому надо добавить, что местная церковь доникейского периода и ее епископ были ограничены, при совершении поставлений, фактической потребностью церкви в клириках.

Положение меняется, когда пределы епископской церкви расширяются за счет сельских церквей. Епископ уже не стеснен своим пресвитериумом, когда он поставляет сельских пресвитеров, т.к. последние не входят в состав городского пресвитериума. Поставляя клириков в сельские церкви и в церкви при монастырях, епископ не имел нужды причислять их к своему клиру. Эти новые обстоятельства открывали возможность почти бесконтрольного поставления клириков, что в свою очередь благоприятствовало отрешенным хиротониям.

Таким образом, отрешенные хиротонии появились в результате образования городского округа епископа, включившего в себя, кроме городской церкви, сельские церкви. Выше было указано, что этот процесс почти закончился к эпохе Халкидонского собора. Правовое устройство церкви несло с собой такого рода недостатки, которых не знала Церковь, когда право не было основой ее жизни.

5. Как следует понимать недействительность отрешенных хиротоний, объявленную Халкидонским собором? Католическая церковь, с конца XII века, рассматривает эту недействительность в плане чисто практическом: абсолютно рукоположенный не имеет права действовать согласно полученной им степени, но сама хиротония остается действитель-

ной. Эта точка зрения не соответствует древней западной практике, которая в течение долгих столетий считала независимые хиротонии недействительными в полном значении этого слова (*irritus*, а не *invalidus*).

Как понимал сам Халкидонский собор провозглашенную им недействительность? Термин “окуроꝛ” означал на Востоке недействительность как нечто такое, что не существовало с самого начала. Нет оснований считать, что Халкидонский собор понимал этот термин в ином, ограниченном смысле. Указание, находящееся в 6-м правиле, что абсолютные поставленные не должны нигде допускаться к действованию, не является ограничением в понимании термина “окуроꝛ,” а раскрытием того, что содержится в самом термине. Хиротония недействительна, а следовательно, поставленный таким образом не может быть допуская к служению в Церкви. Надо отметить, что термин “окуроꝛ” прилагается к “*ἁγιοθεσία*,” т.е. к священнодействию таинства. Хиротесия может быть недействительной только в том смысле, что в ней не преподаны дары Духа. Если допустить, что собор рассматривал поставление без назначения как практически недействительное, то тогда теряется весь смысл постановления: отрешенно поставленные считались бы клириками, но как не имеющие служения, они не состояли бы под властью епископа.

6. Постановление Халкидонского собора не прекратило, однако, отрешенных хиротоний на Востоке. Симония продолжала процветать и после Халкидонского собора. Кроме того, независимо от симонии, поставления были для епископов источником дохода, т.к. при каждой хиротонии уплачивались епископу узаконенные ставленнические пошлины (*κανονικά*). Поэтому, чем больше было поставлений, тем выгоднее было для епископа. Точное исполнение 6-го правила было бы возможным только при отмене права перехода клириков. Пока это право существовало в Византии, епископы могли поставлять клириков и назначать их на определенное служение с тем, чтобы им выдавать — сразу или через некоторое время — увольнительные грамоты. Тем самым создавались “безглавые” клирики.

Не позднее X века в Византии появляются так называемые “приписные священники.” Они номинально причислялись к какой-нибудь церкви, не исполняя в ней никакого служения и не получая от нее никаких средств. Собственно говоря, они не были настоящими священниками, а кандидатами на имеющиеся открытые места. Практика приписных священников была как бы узаконением — в скрытой форме — отрешенных рукоположений. Епископ мог “приписать” к любой церкви столько священников, сколько ему было угодно. В XII веке, как видно из одного замечания Зонары<sup>[59]</sup>, 6-е правило не считалось обязательным для исполнения. Количество безместного духовенства необычайно возросло в Византии после Трулльского собора, узаконившего практику перехода клириков.

Таким образом, на Востоке 6-е правило не имело тех результатов, на которые рассчитывал Халкидонский собор, издавая его. Отрешенные хиротонии, в скрытой или явной форме, продолжали существовать, а вместе с ним и продолжали существовать и акефалы — клирики не состоящие под властью епископов. Только в новое время были сделаны попытки вернуться к исполнению 6-го правила. В частности, в Русской церкви требовалось, чтобы поставляемому в пресвитеры или диаконы предварительно был назначен приход, в котором он должен будет исполнять свое служение. Это требование не уменьшало отрешенного характера хиротонии. Административное распоряжение, сделанное вне совершаемого таинства, могло быть изменено в том же административном порядке. Назначенный

предварительно на один приход, клирик мог быть через некоторое время переведен на другой.

Является ли такого рода судьба 6-го правила Халкидонского собора полной исторической его неудачей? Постановление собора не устранило, как было указано, отрешенных хиротоний. Однако запрещение отрешенных хиротоний было скорее средством, чем задачей правила. Последняя заключалась в том, чтобы подчинить всех клириков власти епископа, а затем, ограничить право епископа бесконтрольно совершать поставления, в целях уничтожения симонии. Эта задача была достигнута если не в Византии, то в новое время. Подчинение всех клириков власти местного епископа стало основой церковного устройства. Что касается права епископов совершать поставления, то оно было ограничено реальными потребностями церковной жизни. Кроме того, с уничтожением ставленнических пошлин, у епископов не было больше никаких дополнительных причин злоупотреблять этим правом, а симония исчезла из церковной жизни.

7. В связи 6-м правилом Халкидонского собора остается еще сказать несколько слов относительно отрешенных хиротоний в епископы. Как мы уже знаем, о них ничего не говорится в самом правиле, т.к. в собственном смысле в эпоху Халкидонского собора их не существовало

Поставление епископов без назначения настолько явно противоречит самому понятию епископского служения, что церковная власть в Византии явно не решалась на такие поставления. Тем не менее, в Византии имелось некоторое количество епископов, которые фактически не управляли церквами. Мы уже указывали, что еще до Халкидонского собора были епископы, которые после поставления оказывались без церквей. Они появились в результате развития митрополичьего устройства. Как свидетельствуют 17-е и 18-е правило Антиохийского собора, случалось, что епископ, поставленный в какую-либо церковь, либо сам отказывался туда отправиться, либо не принимался народом той церкви, для которой он был поставлен<sup>[60]</sup>. Подобного рода случаи могли иметь место только в силу того, что иногда епископы поставлялись в митрополиях не из кандидатов, предлагаемых самими церквами. С течением времени, местные церкви потеряли возможность отказываться от посылаемых им епископов, но случаи отказа со стороны самих епископов не прекратились до самого падения Византии, хотя и принимали подчас несколько иную форму. Поставленный в епископы не отказывался от своей кафедры, но и не отправлялся в свою церковь, предпочитая проживать в митрополии, или, если возможно, в столице. Число такого рода епископов, получивших особое наименование “праздных епископов,” увеличивалось также за счет тех, которые, будучи на кафедре, отказывались от нее, удаляясь чаще всего в столицу. Некоторые из них уходили в монастырь. В прямом смысле они не подпадали под действие 6-го правила Халкидонского собора, т.к. в нем ничего не говорится о клириках, которые по тем или иным причинам остались без служения.

Однако не только церковная жизнь, точнее церковное устройство создавало “праздных” епископов: сама церковная власть способствовала появлению епископов, не пребывающих в своих церквах. Трульский собор, в 37-м своем правиле, узаконил практику назначения в места, занятые неприятелям, епископов, которые большей частью не имели возможности туда отправиться. Собор признал за этими епископами права действительных епископов, включая права поставления клириков. По мере того, как уменьшались пределы Византийской империи, количество таких епископов возрастало. Достаточно на-

помнить, что знаменитый византийский канонист Вальсамон, будучи поставлен Антиохийским патриархом, проживал в Константинополе.

Таким образом, Византия знала поставления “*in patribus infidelium.*” Правда, некоторое различие существовало по этому предмету между восточной и западной практикой: на Востоке поставлялись епископы в те церкви, где раньше епископы существовали, тогда как на Западе епископы могли поставляться туда, где никогда не было церквей. Несмотря на это различие, сущность дела остается одинаковой. По существу это были отрешенные хиротонии, т.к. с ними не было и не могло быть связано никакого служения. Поставляя клириков, эти епископы сами, в свою очередь совершали отрешенные хиротонии. Поставляемые ими клирики зависели от них только номинально, тем более, что, в большинстве случаев, будучи сами в затруднительном материальном положении, они не могли предоставить поставленным ими клирикам материальное обеспечение. Как и приписные священники, они, конечно, искали первого удобного случая, чтобы получить действительное служение.

Количество епископов, не имеющих служения, было в Византии настолько велико, что церковная власть должна была определить, кто действительно является “праздным епископом” (επίσκοπος σκολαζών) и какую церковь должно считать “праздной” (εκκλησία σκολαζουσα). Толкуя правила Антиохийского собора, Вальсамон пишет следующее: “Множкратно предлагаем был в Синоде вопрос, кто праздный архиерей и какая праздная церковь? И о праздной церкви не было никакого сомнения, ибо таковой признавали церковь лишившуюся архиерея. А о праздном архиерее было много недоумений, и всеми принято, что праздный архиерей есть тот, который не может идти в ту церковь, в которую назначен потому что она занята безбожными язычниками или еретиками, а может быть и осквернена, и нет возможности архиерею утвердиться в ней, какова ныне церковь Иерусалимская, Антиохийская, Тарс и другие. Ибо Иерусалим осквернен безбожными агарянами, престолом антиохийским владеет патриарх латинский, Тарсом — армяне. А прочие церкви округов Иерусалимского, Антиохийского и некоторые восточные церкви Константинопольского округа не считаются праздными, поелику султан и латиняне, и прочие агаряне позволяют архиереям управлять своими церквами... и иметь попечение о живущих там христианах”<sup>[61]</sup> Из этого определения Константинопольского синода следует, что “праздным епископом” является тот, кто не имеет действительной возможности отправиться в назначенную ему церковь.

На этой почве происходили в Византии разного рода злоупотребления. Дело в том, что вопреки существующим правилам, на практике допускалось назначение праздных епископов во вдовствующие церкви. Такого рода привилегией не пользовались остальные епископы, не имеющие кафедр. Тот же Вальсамон писал следующее: “А что некоторым архиереям не праздным, но угнетаемым бедностью, даются вдовствующие церкви, то это делается из снисхождения, а правило, в котором говорится праздному епископу давать праздную церковь” не имеет здесь места. Посему в синоде и те, которые позволяют сидеть на сопрестолии церкви, даваемой кому-либо по снисхождению, делают нечто, не дозволенное правилами и непростительное, ибо престол должно давать не праздным, а тем, которые уже имеют архиерейский престол. Ибо поэтому и архиерей, получивший праздную церковь, называется уже не епископом церкви, в которую прежде определен, но епископом данной ему как праздной”<sup>[62]</sup>.

## 7. Перемещение клириков.

1. В связи с правилами, требующими, чтобы поставление совершалось в местной церкви и над лицом, принадлежащим к этой церкви, стоит сложный вопрос о возможности перехода клириков, включая сюда и епископов, из одной церкви в другую. Если перемещение клириков, является допустимым, то тем самым создается наряду с обычным способом поставления клириков, дополнительный способ — через их перемещение.

Многочисленность соборных постановлений о перемещении клириков указывает на то, что это **было большим явлением в церковной жизни**, с которым бессильно боролась церковная власть в продолжение многих веков.

Мы не знаем, как обстояло дело в доникейский период. Мы можем делать только те или иные предположения. Трудно допустить, при текучести населения Римской империи, чтобы совсем не бывало случаев переезда пресвитеров и диаконов из одной церкви в другую. Каково было положение пресвитера или диакона, перешедшего в иную церковь? Возможно, конечно, что они допускались на новом месте к тому же служению, но возможно также, что с переходом они свое служение теряли. Рим был тем центром, куда стекалось население со всех обширных пределов империи. Если бы Римская церковь зачисляла всех прибывающих в нее пресвитеров, то ее пресвитериум разросся бы до необычайных размеров. Относительно диаконов мы можем ответить категорически, что они не зачислялись в число диаконов Римской церкви, т.к. она не считала возможным переступить числа семи диаконов. Что касается епископов, то возможность перехода почти исключалась. В самом деле, можем ли мы допустить, что местная церковь вместо того, чтобы избрать епископа из числа своих членов, предложила бы епископу, уже имеющему свою церковь, занять вдовствующее место предстоятеля. Такого рода случаи исключались всем порядком тогдашней жизни. Если даже они и бывали, то исключительно редко<sup>[63]</sup>. До начала IV века, или во всяком случае до середины III-го, не существовало правовой власти, которая могла бы производить перемещение епископов.

Образование церковных округов в значительной степени открыло возможность перехода клириков. Главным мотивом перехода было стремление занять лучшее положение. Церковное законодательство о переходе клириков начинается с 1-го Никейского собора.

Для удобства исследования этого вопроса желательно отделить переход епископов от перехода остальных клириков.

2. Относительно перехода епископов мы имеем две группы постановлений: с одной стороны, соборные правила, категорически запрещающие их переход, а с другой — 14-е Апостольское правило.

Основными правилами, запрещающими переход епископов являются 15-е правило 1-го Никейского собора, 21-е правило Антиохийского собора, 1-е правило Сардикийского собора и 5-е правило Халкидонского собора.

“По причине многих смятений и происходящих неудобств, заблагорассужено совершенно прекратить обычай, вопреки апостольскому правилу обретшийся в некоторых местах, дабы из града во град не приходили более ни епископ, ни пресвитер, ни диакон. Аще же кто, по сем определении святого и великого собора, таковое что-либо предпримет, или допустит сделать с собою таковое дело, распоряжение<sup>[64]</sup> да будет совершенно недействительно, и перешедший да будет возвращен в церковь, в которой рукоположен во епископа, или пресвитера, или диакона”<sup>[65]</sup>. Прежде всего, необходимо сделать одно общее за-

мечание. Собор считал переход епископов, пресвитеров и диаконов противным апостольскому правилу. Было бы ошибочно рассматривать это указание как ссылку на 14-е и 15-е Апостольское правило, которых в то время не существовало. Мы имеем право рассматривать указание собора на апостольское правило как свидетельство того, что в доникейский период **запрещение перехода клириков возводилось к апостолам**. Собор категорически запретил переход епископов. Нет никаких оснований исчерпывать смысл соборного запрещения случаями перехода, совершенного без согласия церковной власти. Если даже переходы с согласия церковной власти существовали до 325 года, то их было, во всяком случае, очень мало. Собору не было необходимости ими специально заниматься. Несомненно, что в мысли собора правило должно распространяться на все случаи перехода. Запретив переход клириков, собор предписал возвращать перешедших в церкви, в которых они были рукоположены, т.к. сам переход и все действия, с ним связанные и ему последующие— недействительны. Относительно пресвитеров и диаконов это предписание не могло на практике встретить затруднений. Что касается епископов, то оно могло быть выполнено только в том случае, когда кафедра перешедшего в другую церковь епископа оставалась незамещенной.

Антиохийский собор продолжил линию 1-го Никейского собора по вопросу о переходе епископов. Примечательно, что в 21-м его правиле, в котором говорится о переходе епископов, содержится богословское основание запрещения перехода епископов из одной церкви в другую: “Да пребывает епископ в церкви, которую приял от Бога в жребий себе в начале (εις την εκκλησιαν του Θεου εξ αρχης εκκλησιας), и да не приходит из нее”<sup>[66]</sup>. Переход в другую церковь невозможен, т.к. каждая церковь дается епископу Богом. Как в 15-м правиле 1-го Никейского собора, так и в 21-м правиле Антиохийского собора не содержится никаких санкций относительно лиц, их нарушающих. Это последнее было восполнено Сардикийским собором. Его отцы, категорически запретив переход епископов, указывали, что причиной его являются гордость и властолюбие: “никогда не можно обрести ни единого епископа, который бы из великого града во град меньший переведен быти тщался”<sup>[67]</sup>. Всем нарушающим предписание относительно перехода собор предписал находиться вне церковного общения: “таковым не должно имети общения ниже наравне с мирянами”<sup>[68]</sup>. Халкидонский собор ничего нового не внес в вопрос о переходе епископов, но постановил только, “чтобы положенные святыми отцами правила пребывали в силе.” Надо здесь оговорить, что собор не имел в виду Апостольских правил. Нам известно, что отцы собора пользовались т.н. “Книгой правил,” которая не содержала этих правил.

14-е Апостольское правило намечает другую линию в вопросе о переходе епископов. Запрещая переход епископов, правило делает одну оговорку, которая открывает брешь в категорических запрещениях перехода клириков. “Не позволительно епископу оставлять свою епархию (παροικιας) и во иную переходити, аще бы и от многих убеждаем был, разве когда будет некоторая вина благославная, сие творити его понуждающая, яко могущего большую пользу обитающим тамо принести словом благочестия. И сие не по своему произволу но по суду многих епископов и по сильнейшему убеждению”<sup>[69]</sup>. Если бы мы точно знали, когда были составлены Апостольские правила, то мы могли бы указать, по какому реальному случаю был составлен этот текст. Правило, по-видимому, имело в виду оправдать действия некоторого лица или некоторых лиц, нарушивших предписания относительно перехода епископов. Несогласованность этого текста с соборными постановлениями настолько ясно выступает, что Зонара считал, что 14-е Апостольское правило разрешает не переход епископов, а временное их перемещение для устройства

церковных дел. Это толкование вряд ли правильно, но Зонара был прав в том, что ни одно соборное правило не признает перехода епископов<sup>[70]</sup>. Вальсамон решительно восстал против толкования Зонары, который, по его мнению, косвенно осуждал переходы ряда известных церковных деятелей<sup>[71]</sup>. Зонара отлично знал, например, о перемещении Григория Богослова, но он не желал, чтобы исключение возводилось в норму. Что касается многих других перемещенных епископов, то мнение относительно их перемещения может быть разным. Сам Вальсамон знал и сам указывал, что нельзя ссылаться на практику церковной жизни; чтобы оправдывать отступления от правил. Полемика Вальсамона и Зонары свидетельствует о том, что в церковных кругах не было единогласия относительно толкования 14-го Апостольского правила. Во всяком случае, в XII веке в Византии это правило не воспринималось как узаконение переходов епископов с одной кафедры на другую, т.к. такого рода узаконения не содержится в самом правиле. Только позднее некоторые патриархи стали стремиться на основании 14-го правила узаконить случаи перехода епископов<sup>[72]</sup>. Однако не могло быть речи о возведении перемещения епископов в систему, поскольку имелись категорически этому противящиеся соборные постановления.

Сделано это было только в новое время и, главным образом, в **Русской церкви**. Перемещение епископов стало выражением продвижения их по службе. Были забыты не только соборные правила, но и 14-е Апостольское правило. Русская практика подтвердила 1-е правило Сардикийского собора: никто не стремится из большого города перейти в меньший. Надо признать, что такого рода практика является явным нарушением всех постановлений относительно перемещения епископов, т.к. даже 14-е Апостольское правило допускает перемещение епископов только в самых исключительных случаях.

3. В связи с вопросом о перемещении епископов стоит и вопрос об их временном пребывании — вольном или невольном — вне своих церквей. В доникейскую эпоху временное пребывание епископов в других церквях не только не запрещалось, но само собой предполагалось, т.к. оно было выражением братского общения церквей. Нет необходимости приводить все известные нам случаи такого временного пребывания. Вполне достаточно указать, что при избрании нового епископа присутствовали соседние епископы.

В никейскую эпоху временное отлучение епископов из своих церквей стало предметом злоупотреблений. В силу этого появилась потребность регулировать и этот вопрос в законодательном порядке. Этим занят был Сардикийский собор. Он признал, что епископ может пребывать в другой церкви только по приглашению самой церкви. Однако он допустил возможность епископу и по своей инициативе оставлять свою церковь для пребывания в другой церкви, в которой он владеет недвижимой собственностью<sup>[73]</sup>. Основываясь на постановлении Эльвирского собора, который предписал отлучать мирян, не принимающих участия в церковном собрании в течение трех воскресных дней<sup>[74]</sup>, Сардикийский собор рекомендовал епископам не отлучаться из своих церквей на более продолжительное время, если только не имеется каких-либо особых обстоятельств<sup>[75]</sup>. Гораздо позднее, Двукратный собор 861 года допустил оставление епископом своей церкви на срок до шести месяцев, если он “не удерживаем ни царским повелением, ни исполнением поручения своего патриарха, ниже одержим тяжкою болезнью, делающей его совершенно недвижимым”<sup>[76]</sup>. Единственное исключение, которое было сделано Сардикийским собором, относилось к тем епископам, которые были изгнаны из своей церкви за правую веру<sup>[77]</sup>. Исторические обстоятельства, побудившие собор сделать такое исключение, нам

хорошо известны. Собор имел в виду Афанасия Великого, а затем и ряд других епископов, неправильно смещенных со своих кафедр.

Сравнительно скоро политические обстоятельства выдвинули еще одну причину: изгнание епископов и клириков из мест, занятых неверными. Уже Халкидонский собор постановил: “Клирикам, определенным к церквам, не позволяется, как мы уже постановили, определяться к церкви иного града за исключением тех токмо, кои, лишившись отечества своего, по нужде перешли в другую церковь”<sup>[78]</sup>. В правиле идет речь по-видимому, о клириках, начиная от пресвитера; однако лишались отечества не только они но и епископы, которым, естественно также разрешалось проживать вне своих церквей. Конечно, во всех этих случаях подразумевалось что все клирики, включая и епископов, должны были вернуться в свои церкви, когда это будет возможно<sup>[79]</sup>. Мы уже знаем, что в Византии допускалось не только временное пребывание клириков лишившихся своего отечества, но и поставление новых клириков в церкви, фактически для них недоступные<sup>[80]</sup>.

Регулируя вопрос о временном отлучении епископов, церковная власть должна была указать как должны вести себя епископы, пребывавшие в чужих церквах. Сардикийский собор отметил, что некоторые епископы пребывая в чужой церкви, стремятся часто совершать богослужение и проповедовать, чтобы таким образом “чуждый престол себе преобручить и восхитить,” особенно в тех церквах, епископы которых мало искусны в учении<sup>[81]</sup>. Поэтому собор предписал епископам, отлучающимся в чужую церковь по своим личным делам, участвовать в службах ближайшей сельской церкви, в которой, по мнению собора, службу совершал пресвитер и не являться часто в городскую церковь<sup>[82]</sup>. Что касается тех епископов, которые находятся в чужой церкви по ее приглашению, то, ограничив срок их пребывания, собор предписал, чтобы они не стремились часто проповедовать<sup>[83]</sup>. Позднее, Трульский собор решительно запретил епископам “архиерейски действовать” вне своих церквей: “Да не будет позволено епископу во ином граде, ему не принадлежащем, всенародно учить. Аще же кто усмотрен будет творящий сие да престанет от епископства и да совершает дела пресвитеров”<sup>[84]</sup>. Само собою разумеется, что речь идет о тех епископах, которые проповедовали вне своих церквей без разрешения местного епископа. Употребленное в правиле выражение  $\delta\eta\mu\sigma\iota\alpha$  — “всенародно” надо понимать в том смысле, что епископ не может проповедовать в храмах, принадлежащих другому епископу. Таким образом предполагается, что частное учительство не запрещается никакому епископу вне пределов его церкви. Запрещая проповедь, Трульский собор запретил и всякое архиерейское действие в чужой церкви.

Митрополичья и патриаршая система постепенно изменила распоряжение Трульского собора. Вальсамон писал по поводу 14-го Апостольского правила: “Хотя (оно) не наказывает того, кто учит не в своем пределе, но другие различные правила подвергают извержению тех, кто совершал что-либо епископское вне своего предела. Но делать распоряжения вне своего предела по царскому повелению дозволено. Впрочем, когда один митрополит, учивший в разных своих епископиях без ведома епископов, подвергся за сие обвинению и оправдывался указывая, что в этом не должно видеть никаких неправильностей, потому что епископии находятся под его властью это было одобрено великим собором”<sup>[85]</sup>. Из этого мы видим, что в XII веке в Византии митрополиты учили в пределах своего округа, не запрашивая согласия епископов. Еще гораздо более широкие права были признаны за патриархами, особенно за Константинопольским. Не могло быть речи, чтобы патриархи спрашивали бы согласия подчиненных им епископов для совершения богослужения или для учительства.

В XIV веке формируется в Византии учение о “κτῆμονια παντῶν” Константинопольского патриарха. В силу кидемониальной теории Константинопольский патриарх является единственным полноправным и самостоятельным епископом для всей Восточной Церкви, а митрополиты действуют как его делегаты. Если бы эта теория удержалась, то она бы привела к полному изменению принципов церковного устройства. Отголосок этого учения мы находим в Русской церкви в московский период. Отчасти эта теория сохранилась и в постановлениях Московского собора 1917/1918 года, который признал учительные права патриарха по отношению ко всей Русской церкви. Это изменение постановления Трулльского собора, который не сделал в своем 20-м правиле никаких оговорок, было вызвано новыми принципами церковного устройства, которых не существовало в эпоху Трулльского собора.

4. 15-е правило 1-го Никейского собора запретило, как мы уже знаем, перемещение епископов, пресвитеров и диаконов. 16-е правило того же собора распространило это запрещение на всех лиц, состоящих в “каноне”: “Аще которые пресвитеры, или диаконы, или вообще к клиру причисленные (ἢ ὁλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι), опрометчиво и страха Божия пред очами не имея, и церковного правила не зная, удалятся от собственной церкви, таковые отнюдь не должны быть приемлемы в другой церкви, и надлежит всякое понуждение противу их употребить, да возвратятся в свои приходы (παροικίας); или аще останутся упорными, подобает им быти чуждыми общения”<sup>[86]</sup>. По сравнению с 15-ым правилом, дополнение, вносимое настоящим правилом, состоит в том, что оно налагает наказание на перешедших в другую церковь, если они не пожелают вернуться в свою церковь. Нас несколько удивляет, что собор не наложил наказания на епископов, которые бы не пожелали вернуться в свои церкви. По-видимому, собор не желал нарушать компетенции провинциальных соборов. Последние должны были естественно заняться вопросом о церкви, епископ которой перешел самовольно в другую церковь.

Возвращаясь к тексту 16-го правила Никейского собора, мы должны отметить, что собор не сделал никаких исключений из своего правила. Не менее категоричен был и Сардикийский собор, который распространил на всех клириков свои постановления относительно перемещения епископов<sup>[87]</sup>. Халкидонский собор стоял на точке зрения 1-го Никейского собора. Он должен был констатировать, что вопреки постановлениям предыдущих соборов, переходы клириков продолжали практиковаться. Некоторые из этих переходов имели за собой сравнительно большую давность. Собор до некоторой степени санкционировал состоявшиеся уже переходы, но категорически предписал прекратить на будущее время переходы клириков, угрожая лишением общения как тому лицу, которое перешло, так и принявшему его епископу, пока перешедший клирик не возвратится в ту церковь, в которой он был рукоположен<sup>[88]</sup>.

Одновременно с этим, собор констатировал, что некоторые клирики числятся одновременно в двух церквах. Относительно этого явления собор указал, что каждый клирик должен довольствоваться той церковью, в которой он был рукоположен<sup>[89]</sup>. Единственное исключение, как мы уже знаем, относилось к клирикам, лишившимся своего отечества<sup>[90]</sup>.

Несмотря на категорическое предписание Халкидонского собора, после него происходит существенное изменение в отношении церковной власти к переходу клириков. Об этом свидетельствуют 3-е правило Антиохийского собора и 15-е Апостольское правило. Антиохийский собор значительно ослабил постановление Никейского собора тем, что перенес центр тяжести на наличие требования епископом прежней церкви о воз-

вращении перешедших клириков в его церковь<sup>[91]</sup>. Отсюда можно естественно заключить, что переход может быть терпим, если подобного требования нет.

Исходя из этого, можно пойти еще дальше и допустить возможность перехода с согласия надлежащего епископа. “Аще кто, пресвитер, или диакон, или вообще находящийся в списке клира, оставив свой предел, во иной отыдет, и совсем преместяся, в другом жити будет без воли своего епископа, таковому повелеваем не служити более, и наипаче, аще своего епископа, призывающего его к возвращению, не послушал. Аще же останется в сем бесчинии — тамо, яко мирянин в общении да будет”<sup>[92]</sup>. Это правило до некоторой степени санкционировало переходы клириков, обусловив их предварительным согласием епископа, в ведении которого они состояли. Более того, оно, как и 3-е правило Антиохийского собора, допускает возможность перехода клириков и без согласия надлежащего епископа, если последний не требует их возвращения. Принимая во внимание 14-е Апостольское правило, в котором говорится о переходе епископов, нетрудно установить, что составитель Апостольских правил стоял на точке зрения принципиальной допустимости перемещения всех клириков, включая сюда и епископов, с согласия церковной власти. Задача составителя Апостольских правил, по-видимому, заключалась в том, чтобы ввести эти перемещения в законное русло и, по возможности, прекратить самовольные перемещения.

Трулльский собор, в своем постановлении о переходе клириков, всецело руководствовался Апостольскими правилами, игнорируя постановления Никейского и Халкидонского собора. “Понеже клирики различных церквей, в коих они поставлены, перешли к иным епископам и, без воли своего епископа, определены в чужих церквах, и чрез сие оказались непокорливыми, того ради определяем, дабы от месяца иануария минувшего четвертого индикта никто из клириков, в какой бы степени кто ни был, не имел права без увольнительной грамоты от своего епископа определен быти к иной церкви. Не соблюдающий сего отныне, но постыждающий собою совершившего над ним рукоположение, да будет извержен и сам, и неправильно приявший его”<sup>[93]</sup>. Здесь вообще нет речи о запрещении переходов клириков. Все внимание сосредотачивается на согласии епископа. Необходимость этого согласия мотивируется тем, что самовольное перемещение клирика служит к посрамлению того, кто его поставил. В этом указании мы имеем ссылку на 6-е правило Халкидонского собора. Согласно этому правилу каждый поставляемый клирик, как мы уже знаем, должен находиться под властью поставившего его епископа, а потому самовольный переход является оскорблением этой власти. Согласие епископа, по 17-му правилу Трулльского собора, должно выражаться в письменной увольнительной грамоте (απολυτικον γραμμα). Апостольские правила, говоря о согласии епископа, ничего не упоминают о такой грамоте. Каким образом должно быть выявлено согласие епископа? Апостольские правила об этом ничего не говорят.

В 12-м Апостольском правиле упоминается “представительная грамота — σιστατικον γραμμα,” но речь идет не о постоянном перемещении клириков, а о временном принятии в общение прибывшего в другую церковь клирика или лаика. Из этого следует, что каждый член церкви, во всяком случае клирик, при оставлении своей церкви должен иметь представительную грамоту. Что представляла из себя эта грамота? К сожалению, на этот вопрос не так легко ответить, т.к. мы не имеем сведений о ней из ранней эпохи. Как показывает сам термин, представительная грамота была рекомендательным письмом, в котором епископ удостоверял, что предъявитель грамоты не является отлученным. Рекомендация относилась к приятию его в общение в другой церкви. Само собою разумеется, что в грамоте должно было быть указано церковное положение ее носителя. Таков смысл

“представительной грамоты,” как он вытекает из контекста 12-го Апостольского правила. Отсюда понятно, что епископ мог быть подвергнут наказанию, если лицо, принятое им в общине без представительной грамоты, оказалось бы отлученным. Возможно, что составитель Апостольских правил считал достаточным одну представительную грамоту для принятия чужого клирика, но, вероятно, на практике выяснилось, что на этой почве возможны злоупотребления. Клирик мог просить своего епископа о выдаче представительной грамоты для временного отъезда в другую церковь; а приехав туда, он оставался в ней на постоянное жительство, что не входило в расчеты епископа, выдавшего грамоту. Поэтому представительная грамота сама по себе не могла еще служить доказательством согласия епископа на переход клирика в другую церковь.

17-е правило Трулльского собора ничего не говорит о представительной грамоте, а требует, чтобы каждый клирик, перешедший в другую церковь, имел “увольнительную грамоту.” Последняя является удостоверением о том, что епископ от которого зависит клирик, согласен на его переход в другую церковь, а также что он отчислен от клира своей прежней церкви. Из толкования Вальсамона на 17 правило следует, что в его время считалось необходимым, чтобы переходящий в другую церковь клирик, имел две грамоты: “Всякому клирику, рукоположенному в другом месте, необходимо приносить с собою две грамоты от рукоположившего его, т.е. представительную и увольнительную, чтобы первую мог воспользоваться для доказательства принадлежащей ему, по его словам, степени, а другую для того, чтобы мог беспрепятственно причисляться к другой церкви”<sup>[94]</sup>. Повидимому, в большинстве случаев увольнительная грамота соединяла в себе и то и другое.

Требую от каждого клирика, оставившего свою церковь, увольнительную грамоту, Трулльский собор должен был сделать исключение для клириков, лишившихся своего отечества. В 18-м правиле собора говорится о том, что каждый клирик, оставивший свою церковь из-за варварских нашествий, должен немедленно возвратиться, если к этому представляется возможность. Собор имел в виду временное, хотя и продолжительное оставление своей церкви а потому не упомянул об увольнительной грамоте. Так именно понимал правило Вальсамон, который указывал, что клирики, не имеющие увольнительных грамот, обязаны возвращаться в свои церкви “по минованию обстоятельства, по которому удались”<sup>[95]</sup>. Фактически, конечно, клирики, которые имели возможность устроиться обычно не возвращались в свои прежние церкви.

Кроме этого исключения относительно увольнительных грамот, в Византии появилось еще другое исключение. Константинопольскому патриарху было усвоено право принимать чужих клириков без увольнительной грамоты. Мы не знаем, когда это произошло. Во всяком случае, об этом праве ничего не было известно VII-му Вселенскому собору, как это следует из его 10-го правила. Правда Вальсамон, толкуя это правило, пытался показать, что оно согласуется с существовавшей уже в его время практикой приема Константинопольским патриархом клириков без увольнительных грамот<sup>[96]</sup>. Между тем, текст правила вполне ясно говорит о том, что для перемещения клириков в Константинополь необходимо согласие епископа, их рукоположившего. VII-й Вселенский собор имел в виду только подтвердить распоряжение Трулльского собора, а не предвидеть какие-либо исключения.

Признавая возможным переход клириков при наличии увольнительной грамоты, Трулльский собор не отменил 10-го правила Халкидонского собора, запрещающего клирикам состоять при двух церквях. К этому вопросу вернулся VII-й Вселенский собор. Фактически он своим 15-ым правилом отменил 10-е правило Халкидонского собора, т.к. огра-

ничил его действие пределами Константинополя в силу множественности проживающих там клириков. Что касается остальных мест, то он допустил возможность определяться к двум церквам.

Это решение VII-го собора открывало путь дальнейшей эволюции. Трулльский собор в 37-м правиле признал необходимым сохранять епископские кафедры в местах, занятых неприятелем, даже в тех случаях, когда туда не было возможности отправиться епископам. Поставление на эти кафедры вызывало затруднения, т.к. многие клирики отказывались принимать почетное назначение, материально их не обеспечивающее. В силу существующего канонического законодательства клирики, поставленные епископами в занятых неприятелем местах, обязаны были отказаться от своего прежнего служения. Император Алексей Комнен (1081-1118) издал распоряжение, по которому за епископами, не имеющими возможности отправиться в назначенные им церкви, сохранялось их прежнее служение. Только клирики, исполняющие служение в Великой церкви и церковные архонты (сановники), ставшие епископами, теряли свое прежнее служение и положение<sup>[97]</sup>. Таким образом, то, что VII-й Вселенский собор назвал торговлей и корыстолюбием, император узаконил, руководствуясь не столько интересами Церкви, сколько задачами государственной политики. Таким образом, в Византии не только простые клирики, но и епископы смогли совмещать несколько церковных служений в разных церквах.

Постановление Трулльского собора относительно перехода клириков имело совершенно противоположные результаты по сравнению с теми, на которые рассчитывал собор. Отцы собора, обусловив переход клириков согласием их епископов, исходили из 6-го правила Халкидонского собора. Применение же на практике постановления Трулльского собора привело к фактической отмене этого правила. Мы не знаем, на чье имя в эпоху Трулльского собора писались увольнительные грамоты. Мы можем предположить, что это было, хотя бы в начале, на имя того епископа, который соглашался принять клирика, желающего перейти в его церковь. Затем, увольнительные грамоты стали даваться безотносительно, т.е. без обозначения имени епископа. Получив от своего епископа грамоту, клирик отправлялся в поиски выгодного для себя места, стремясь по возможности попасть в столицу. В Константинополе скопилось огромное количество безместного духовенства, которое охотно шло на все, чтобы как-нибудь устроиться. Эдикт, на обязанности которого лежало наблюдение за всеми пришлыми клириками, время от времени выселял безместных клириков полицейскими мерами.

С другой стороны, постановление Трулльского собора только усилило симонию, которая разъедала церковную жизнь Византии. Епископ, имея возможность за деньги поставить всякого желающего, выдавал ему затем — сразу или через непродолжительное время — увольнительную грамоту, и тем самым имел возможность избавиться от ненужного ему клирика. Последний, так или иначе, находил где-нибудь применение полученной им в поставлении способности. Этот контингент клириков состоял фактически из лиц, отпущенно или абсолютно поставленных, т.е. поставленных при нарушении 6-го правила Халкидонского собора. Ошибка Трулльского собора, который, вероятно, чувствовал свое бессилие бороться с переходами, заключалась в том, что он не оговорил с достаточной точностью, при каких условиях могут выдаваться увольнительные грамоты<sup>[98]</sup>.

Усмотрев в самовольном переходе клириков бесчестие для епископа, поставившего таких клириков — что совершенно правильно, он не предусмотрел, что система увольнительных грамот приведет к еще большему бесчестию самих епископов. Отступление от постановлений предыдущих соборов трагически сказалось на церковной жизни.

Современная практика в вопросе о перемещении клириков опирается на 17-е правило Трулльского собора. Требуя согласия епископа в виде увольнительной грамоты, Трулльский собор имел в виду переход клириков из одной епископской церкви в другую. Отсюда само собой вытекает, что перемещение клириков в пределах епископской церкви всецело зависело от епископа. В эпоху Трулльского собора все клирики, хотя и были причисляемы к разным церквам, продолжали составлять единый клир епископа. С окончательным оформлением приходов, клирики были прикреплены к определенным приходским церквам. Следуя духу постановления Трулльского собора, при этой новой системе перемещение клириков с одного прихода на другой должно было бы производиться по желанию самих клириков и с согласия епископов, но, конечно, воля епископов должна была стать доминирующей. В настоящее время, правящий епископ обладает, в большинстве случаев, неограниченной свободой в перемещении своих клириков. Московский собор 1917/1918 года пытался ограничить эту свободу епископов, предписав, что перемещение клириков может производиться только по собственному их желанию или по суду, но постановление собора, по-видимому, не имело практического значения.

## 8. Последовательность клирового служения.

Клир, как мы знаем, построен на основе служения особого священства. В настоящее время он включает в себя лиц, посвященных в ту и иную степень священства. Все степени связаны между собой, т.к. весь клир несет одно служение, разделенное на степени, идущие в восходящем порядке и заканчивающиеся в служении епископа.

Идея клира как единого служения, разделенного на степени, должна была привести к идее постепенности служения. Рано или поздно, когда сложился клир, должна была явиться мысль, что нельзя ставить на служение епископа без прохождения предварительных служений. Восходящая лестница степеней предопределяла необходимость постепенного восхождения по этой лестнице. В свою очередь, постепенность служения в клире обуславливала требования постепенности поставлений.

По-видимому, учение о последовательности служений в клире возникло в Римской церкви, но когда именно — определить трудно. Мы можем лишь с уверенностью констатировать, что в начале IV века учение о последовательности служений, а следовательно и о последовательности поставлений, начинает проникать в сознание Римской церкви. Конечно, случаи непосредственного поставления в епископы или пресвитеры продолжают иметь место, но они уже рассматриваются, как некоторое исключение из нормы. Позднее, Католическая Церковь сосредоточила свое внимание не столько на последовательности служений, сколько на последовательности поставлений. Она решительно запретила “*ordinationem per saltum*,” т.е. поставление в высшую степень, минуя низшую, что, в конечном счете, привело к отказу от требования последовательности служений.

Что касается Восточной Церкви, то первое указание на последовательность служений мы находим в правилах Сардикийского собора. Хотя его постановления и вошли в канонические сборники Восточной Церкви, сам собор фактически был собором западных епископов. В его 10-м правиле говорится следующее: “Подобает со всякою точностью и тщанием наблюдать, да кто-либо богатый или ученый от светского служения (σχολαστικὸς αὐτοῦ τῆς αἰῶνος), достаиваемый епископом быти, не прежде поставляется, разве когда совершит служение чтеца, и диакона, и пресвитера, дабы проходя через каждую степень, аще достойным признан будет, мог взыти на высоту епископства. Очевидно же, что для каждой степени чина должно быть предоставлено не слишком малое время, в продолже-

ние которого могли бы усмотрены были его вера, благонравие, постоянство и кротость, и он, быв признан достойным божественного священства, получил бы величайшую честь. Ибо не прилично дерзновенно и легкомысленно приступать к тому, чтобы поспешно поставляти или епископа, или пресвитера, или диакона, и ни знание, ни поведение не дает на сие право.” Правило говорит о поставлении богатых или светских ученых. Однако было бы неправильным думать, что собор допускал возможность поставлять других верных непосредственно на епископское служение, запретив это для богатых и ученых. Дело было как раз наоборот. Из правила можно вывести, что богатые и ученые очень часто поставлялись сразу в епископы, без предварительного прохождения степеней клира.

Требую последовательности прохождения степеней клира, 10-е правило Сардикийского собора точно не указывает, сколько времени необходимо пробыть в каждой степени, чтобы получить следующую<sup>[99]</sup>. Правило ограничивается только указанием, что “для каждой степени чина должно быть предоставлено не слишком малое время.” Эта неопределенность была, вероятно, вызвана тем, что в Римской церкви, практику которой Осия, по видимому, стремился распространить и на Восточную Церковь, еще не были установлены точные сроки. Сама идея последовательности прохождения степеней клира только начала, выкристаллизовываться, а потому допускала возможность разного рода исключений.

Для Востока эта идея была новшеством; она не была, поэтому, немедленно воспринята церковным сознанием. Здесь было еще больше исключений чем на Западе. Достаточно напомнить поставления Нектария Константинопольского, друга его Ириней Тирского, Тарасия, Фотия и др. Первое бесспорное указание на необходимость последовательного прохождения степеней священства мы находим в 17-м правила Двукратного Константинопольского собора 861 г. “Прилагая попечение о соблюдении во всем церковного благочиния, мы признали необходимым и сие определить: чтобы впредь никто из мирян или монахов не был внезапно возводим на высоту епископства, но чтобы каждый, по испытании прежде в церковных степенях, воспринимал рукоположение во епископа. Ибо хотя до ныне некоторые из монашествующих, или мирских, по требованиям нужды и были вскоре удостоиваемы епископския чести, и превзошли других добродетелями, и возвысили порученные им церкви, однако, редко бывающего не поставляя в закон церкви, определяем отныне сему уже не быти. Но правильно рукополагаемый да пройдет через все степени священства, исполняя в каждой положенное законом время”<sup>[100]</sup>. Правило издано в связи с избранием Фотия непосредственно на Константинопольскую кафедру. Надо заметить, что эта сторона избрания Фотия менее всего вызывала возражений на Востоке. Возможно, что 17-е правило Двукратного собора составлено было по настоянию представителей Римской церкви. Для нас важнее чем эти исторические обстоятельства, признание самого собора, что случаи непосредственного поставления монахов и мирян имели место в Византии в IX веке. Собор не только признал действительность такого рода поставлений, но счел нужным указать, что так поставленные лица служили к возвышению порученных им церквей, что было сделано, конечно, из-за Фотия. Тем не менее, на будущее время собор решительно запретил непосредственное поставление монахов и мирян в епископы. Он потребовал, чтобы поставляемый в епископы постепенно проходил все степени священства, “исполняя в каждой положенное законом время.” О каком законе идет речь? Вряд ли собор имел в виду 10-е правило Сардикийского собора, т.к. оно ничего не говорит относительно сроков пребывания в каждой степени. Вальсамон, в своем толковании этого правила, приводит две новеллы Юстиниана, но они не имеют прямого отношения к рассматриваемому вопросу, т.к. ничего не говорят о последовательности прохождения степеней священства, а

только требуют предварительной подготовки кандидатов в епископы из мирян<sup>[101]</sup>. Поэтому сомнительно, чтобы собор имел в виду эти новеллы, говоря о “положенном законом времени.” Кроме того, ставится вопрос, почему собор не указал прямо сроков пребывания в каждой степени священства, если они уже в это время были определены? Как будто остается одно только предположение, что 17-е правило было составлено по настоянию римских легатов. Если это так, то они, вероятно, имели в виду практику Римской церкви в этом вопросе.

Эта догадка подтверждается тем, что Константинопольский собор 869-870 года (т.н. “VIII-й вселенский”) определил следующим образом время пребывания в каждой степени: год для чтеца, два года для иподиакона, три года для диакона и 4 года для пресвитера<sup>[102]</sup>. Этот собор, как известно, не был признан Восточной Церковью, а потому его постановления не получили канонического значения. Не только в IX, но даже в XII веке не существовало никакого общего закона, определяющего время пребывания в каждой степени. Вальсамон свидетельствует, что в его время в Византии существовало разнообразие мнений по этому вопросу. Сам Вальсамон склонялся к тому, что “рукоположение на каждую степень по необходимости должно совершаться чрез семь дней.” Он указывал, что такого рода порядок поставления признается “не писанным церковным обычаем”<sup>[103]</sup>. Однако это было, по всей вероятности, личным мнением Вальсамона, которое не было общепринятым даже в его время.

Мы должны признать, что Православная Церковь не знала никаких установленных сроков пребывания в каждой степени священства. Принцип последовательности прохождения клирового служения не удержался в Православной Церкви. Это произошло отчасти потому, что этот принцип был заменен принципом последовательности поставлений в степени священства, которого Православная Церковь строго придерживается до настоящего времени. Приведенное выше мнение Вальсамона собственно относится не к требованию последовательности служения, а к последовательности поставлений. В самом деле, нельзя говорить о последовательности служений, если ограничивать срок пребывания в каждой степени одной неделей. В эпоху Вальсамона спор шел собственно не о том, сколько времени надо пребывать в каждой степени священства, а о том, каким сроком одна хиротония должна быть отделена от другой. Если Вальсамон считал, что каждое рукоположение должно быть отделено по крайней мере недельным сроком, то современная практика не придерживается даже этого требования.

В настоящее время считается возможным совершить поставление в один и тот же день в чтеца, иподиакона и диакона, а в пресвитера — на следующий день.

<sup>[54]</sup> “Апостольские постановления,” VIII, 5. Русский перевод, стр. 256.

<sup>[55]</sup> 6-е правило Халкидонского собора.

<sup>[56]</sup> В этой связи см. 18-е правило Анкирского собора, 17-е и 18-е правила Антиохийского собора.

<sup>[57]</sup> Isidorus. *De ecclesiasticis officiis*, II, 3. PL., 83, 779.

<sup>[58]</sup> См. выше, стр. 55, текст 6-го правила.

<sup>[59]</sup> 90-е правило Василия Великого

<sup>[60]</sup> Ср. Властарь, Алфавитная синтагма “К,” 19. Русский перевод, стр. 258.

<sup>[61]</sup> См. также 18-е правило Анкирского собора и 36-е Апостольское правило.

<sup>[62]</sup> Правила поместных соборов. Русский перевод, стр. 185.

<sup>[63]</sup> Там же

<sup>[64]</sup> Мы находим у Евсевия один случай перехода епископов с одной кафедры на другую. Епископ Александр Каппадокийский был избран на Иерусалимскую кафедру (начало III века). Евсевий указывает, что этот переход был совершен по особому откровению воли Божией. Это замечание указывает на необычайность перехода для доникейского времени. Евсевий Кесарийский, Церковная история, VI, 11. Русский перевод, стр. 309-310.

<sup>[65]</sup> В греческом тексте стоит существительное “κατασκευασμα,” что означает “выдумка, кознь, хитрость.” Русский перевод значительно смягчил значение этого слова.

<sup>[66]</sup> 15-е правило 1-го Никейского собора

<sup>[67]</sup> 21-е правило Антиохийского собора

<sup>[68]</sup> 1-е правило Сардикийского собора

<sup>[69]</sup> Там же.

<sup>[70]</sup> 14-е Апостольское правило

<sup>[71]</sup> См. Правила поместных соборов, русский перевод, стр. 23-25.

<sup>[72]</sup> Там же

<sup>[73]</sup> См. Никодим Милаш. Правила с толкованиями, т. 1, стр. 75

<sup>[74]</sup> 3-е правило Сардикийского собора

<sup>[75]</sup> 21-е правило Эльвирского собора. См. также 80-е правило Трулльского собора

<sup>[76]</sup> 12-е правило Сардикийского собора

<sup>[77]</sup> 16-е правило Двукратного собора

<sup>[78]</sup> 17-е Правило Сардикийского собора

<sup>[79]</sup> 20-е правило Халкидонского собора.

<sup>[80]</sup> 18-е правило Трулльского собора

<sup>[81]</sup> См. предыдущую главу

<sup>[82]</sup> 11-е правило Сардикийского собора

<sup>[83]</sup> 12-е правило того же собора

<sup>[84]</sup> 11-е правило того же собора

<sup>[85]</sup> 20-е правило Трулльского собора

<sup>[86]</sup> См. Апостольские правила, русский перевод, стр. 24-25.

<sup>[87]</sup> 16-е правило 1-го Никейского собора

<sup>[88]</sup> 16-е правило Сардикийского собора

<sup>[89]</sup> 20-е правило Халкидонского собора

<sup>[90]</sup> 10-е правило того же собора

<sup>[91]</sup> 20-е правило того же собора.

<sup>[92]</sup> 3-е правило Антиохийского собора.

<sup>[93]</sup> 15-е Апостольское правило

<sup>[94]</sup> 17-е правило Трулльского собора

<sup>[95]</sup> См. Правила вселенских соборов, русский перевод, стр. 85.

<sup>[96]</sup> См. там же, стр. 87.

<sup>[97]</sup> Правила вселенских соборов, русский перевод, стр. 444-445

<sup>[98]</sup> Там же, стр. 155-156

<sup>[99]</sup> Трулльский собор смотрел на переход клириков с точки зрения авторитета епископов

<sup>[100]</sup> Обращает на себя внимание, что в правиле говорится только о степенях чтеца, диакона и пресвитера

<sup>[101]</sup> 17-е правило Двукратного собора

<sup>[102]</sup> См. толкование Вальсамона на 17-е правило Двукратного собора. Правила... русский перевод, стр. 864.

<sup>[103]</sup> 5-е правило Константинопольского собора 869-870 г

## Часть Вторая.

### Условия Вступления в Клир.

## 1. Качества, которыми должны обладать кандидаты в клир.

1. “И иных Бог поставил в Церкви...” (1 Кор. 12:28). Сам Бог поставляет лиц, призываемых к особым служениям в Церкви. Поставление этих лиц совершается в Церкви и через Церковь, а следовательно Церковь в них принимает участие. Степень этого участия может быть разной. Мы знаем, что начиная с апостольского времени, наиболее активное участие принимала местная церковь в поставлении епископов-пресвитеров, а также диаконов. Служение епископов как предстоятелей церквей было абсолютно необходимо для жизни местной церкви, а потому забота об этом служении, как и о служении пресвитеров и диаконов, лежала на самих местных церквах. Последние сами избирали лиц, предназначенных к этим служениям.

Мы также знаем, что избрание имело задачей открыть волю Божию. Местная церковь избирала не тех, кто ей были угодны в человеческом порядке, а тех, кто предызбран был Богом. Естественно, если не с самого начала, то очень скоро должны были определяться те качества, которыми должны были обладать кандидаты на эти служения. Они касались некоторых моральных сторон их жизни, времени их вступления в Церковь и доброго свидетельства у внешних. Определяя качества кандидатов, Церковь стремилась установить некоторые эмпирические признаки, по которым можно было бы судить, действительно ли избранное лицо соответствует воли Божией. Поэтому, они не имели абсолютного значения в том смысле что Церковь могла отступить от некоторых своих требований, если она была уверена, что ее избрание отвечает воле Божией. Действительность поставления решалась принятием самой Церковью совершенного поставления.

Постепенно, условия, которым должен отвечать кандидат в священство, становятся условиями действительности самого поставления. Если эти условия имеются на лицо, то таинство считается действительным, а если их нет, то таинство рассматривается недействительным. Каноническая действительность таинств начинает превалировать над действительностью благодатной, а затем почти совершенно ее заслоняет. Эмпирические признаки, по которым местная церковь судила о воле Божией, теряют свое прежнее инструментальное значение и получают ценность сами по себе.

С другой стороны, эмпирические признаки усложняются — в силу потребности как можно тщательнее регламентировать условия вступления в клир, чтобы легче можно было судить о канонической действительности таинства поставления. Постепенно возникает сложное церковное законодательство, определяющее всесторонне, кого следует, избирать на клировые служения.

В средние века вырабатывается целое учение об условиях вступления в клир. На Западе эти условия разделяются на условия, определяющие способность или неспособность тех или иных лиц к посвящению, и условия, которыми способное к посвящению лицо должно обладать. В системах церковного права о последних условиях говорилось не в положительной форме, а в отрицательной, а именно указывались недостатки, при которых невозможно поставление в клир. Эти недостатки разделялось на недостатки в собственном смысле (*irregularitas ex defectu*) и на недостатки, вытекающие из преступлений, совершенных кандидатом в клир (*irregularitas ex delicto*). Первые, как показывает сам термин, являются дефектами, в известной степени не зависящими от кандидата, например — отсутствие положенного законом возраста, а вторые являются результатом преступлений, как например прелюбодеяния, убийства и др.

В последнее время, в православном церковном праве предпочитали говорить не о недостатках, которые делают невозможным вступление в клир, а о качествах, которыми должен обладать кандидат. По существу между этими системами нет большого различия, т.к. обе они говорят об одном и том же; обе они сходятся в том, что рассматривают действительность таинства поставления в канонической плоскости.

Что касается способности к поставлению в клир, то здесь отрицательная или положительная формулировка не имеет никакого значения. Неспособными рассматриваются лица, не принадлежащие к Церкви, а затем лица женского пола. Первая неспособность (*incapacitas*) ясна сама по себе: некрещеное лицо не может быть поставлено в клир. Иными словами, способным получить поставление является только член Церкви. Эта неспособность имеет абсолютный характер, т.к. она не допускает никакого исключения и автоматически влечет за собой недействительность таинства поставления. Этого характера не имеет неспособность женщин к поставлению. Она относится только к служению особого священства, особенно же к служению епископства. Что касается других служений в Церкви, то в истории женщины допускались к некоторым из них. Возможно даже, что диакониссы числились в клире.

Нет никакой необходимости точно следовать установленной системе учения об условиях вступления в клир, но сам принцип систематизации того, что требуется от кандидатов в клир, может быть сохранен ради практического удобства. Самое главное — надо постоянно иметь в виду, что каноническая действительность таинства поставления не покрывает всецело действительности благодатной, а потому условия вступления в клир не всегда имеют тот абсолютный характер, который им придает каноническое право.

2. В 1-м послании апостола Петра говорится о том, что пресвитеры должны “пасти стадо Божие, какое у них, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия; и не господствуя над клирами, но подавая пример стаду” (1 Пет. 5:2-3). Пресвитеры как предстоятели церквей должны быть образом (τύπος) для стада Божьего, которое им вверено. Они должны быть личным примером для того, чтобы им подражали остальные члены Церкви. Это предполагает, что моральный облик пресвитеров должен быть безупречным. Церковь предъявляет одинаковые моральные требования ко всем своим членам. В некоторых случаях она может мириться с отсутствием тех или иных моральных качеств у своих членов, не подвергая их отлучению. Но она не может допустить, чтобы те лица, которые по своему служению должны быть образцом для стада, имели бы моральные дефекты. Отсюда вытекает первая группа требований морального характера, которые с самого начала предъявлялись кандидатам в клир. С этими требованиями соединены требования безупречной семейной жизни. Церковь есть дом Божий (1 Тим. 3:15). Поэтому естественно, “кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?” (1 Тим. 3:5). Личные моральные качества должны проявляться в семейной жизни или наоборот — семейная жизнь должна выявлять личные моральные качества.

Моральные качества имеют тем большее значение, что авторитет предстоятелей церквей должен вытекать из самой личности предстоятелей, а не создаваться служением, которое они исполняют. Для доникейской эпохи авторитет предстоятелей церквей должен был быть признаваем не только внутри самой местной церкви, но и вне ее в окружающем местную церковь языческом мире. Отсюда появляется требование, чтобы предстоятели церквей “имели доброе свидетельство от внешних” (1 Тим. 3:7). Это отчасти было связано

не только с личными моральными качествами, но со всем образом жизни и с занятиями, если предстоятели имели какие-либо занятия помимо своего церковного служения или имели их до этого служения.

Наконец, само служение членов клира, а особенно высших его степеней, предполагает наличие некоторых физических и духовных условий как необходимую предпосылку, определяющую возможность исполнения самого служения.

Таким образом, требования, предъявляемые кандидатам в клир, могут быть разделены на следующие группы:

- 1) физические условия,
- 2) духовные условия,
- 3) моральные качества,
- 4) условия, относящиеся к брачной жизни, которые, как мы видели соприкасаются с моральными условиями,<sup>[105]</sup>
- 5) свободное общественное положение.

3. Прежде чем перейти к рассмотрению условий вступления в клир, необходимо сделать несколько предварительных замечаний.

Все условия вступления в клир имеют личный характер, т.е. они связаны с самой личностью кандидата, а не с его происхождением и социальным положением. Церковь призывает тех, кто достоин служения в ней. В принципе, каждый член Церкви может быть призван к служению в ней, а в частности к служению в клире. В силу этого, новозаветное особое служение отличается от ветхозаветного. В Ветхом Завете священство было доступно лицам одного колена. В Новом Завете, в котором каждый член Церкви поставляется на царственносвященническое служение, особое священство доступно для всех ее членов. Если все члены Церкви — “цари и священники Богу и Отцу своему,” то в ней нет ни колена, ни рода, члены которого исключительно бы поставлялись в клир.

Если каждый член Церкви может быть поставлен на служение в ней, то тем самым исключается принцип наследственности служений. Служения в Церкви не могут быть передаваемы в каком бы то ни было личном порядке, а следовательно и в порядке наследственности, т.к. на служения поставляются Церковью те, кто предызбраны Богом как достойные по своим личным качествам. Тем не менее, тенденция к установлению принципа наследственности очень рано стала проявляться в Церкви. Уже Ориген свидетельствовал, что в его время епископы и пресвитеры стремились передать свое служение своим детям или родственникам. Вероятно в отдельных случаях такая передача происходила, а в отдельных местах могла даже приобретать характер некоторого обычая. 76-е Апостольское правило решительно запрещает “творить наследников епископства и собственность Божию давать в дар человеческому пристрастию.” Церковные правила не издавались в предвидении тех или иных случаев церковной жизни, а на основании того, что наблюдалось в самой жизни. Следовательно на основании этого правила мы можем заключить, что наследственная передача служений епископа была настолько распространенным явлением, по крайней мере в той среде, к которой принадлежал составитель Апостольских правил, что он счел нужным специально об этом сказать. В конце VII века к вопросу о наследственности клирового служения вернулся Трулльский собор в связи с тем, что в его время в Армянской церкви установился обычай ставить в клирики только лиц, происходящих из священнических родов. Собор осудил такой обычай, видя в нем “последование

иудейским обычаям” и предписал “да не будет позволено отныне желающим возвести некоторых в клир, впредь взирати на род производимого; но испытывая, достойны ли они, по изображенным в священных правилах определениям, быти сопричисленными к клиру, да производят их в служители Церкви, хотя бы они происходили от посвященных предков, хотя бы нет”<sup>[106]</sup>.

Трулльский собор о наследственности в поставлении клириков говорил только применительно к Армянской церкви. Должны ли мы заключить из этого, что во время Трулльского собора нигде в других местах такого обычая не существовало? Такое общее заключение было бы неправильным. Во всяком случае, по-видимому, нигде в Византии не существовало такой обязательности принципа наследственности, как это утвердилось в Армянской церкви. Фактическая сословность духовенства существовала в Византии, хотя и в очень неясной форме. Вальсамон свидетельствует, что в его время в некоторых церквях епископы были принуждаемы на основании хрисовул императоров ставить в клир только потомков клириков или же тех, кого они вместо себя предлагали”<sup>[107]</sup>. Отчасти наследственность в замещении клириков поддерживалась ктиторским правом, когда ктиторами церкви были священники<sup>[108]</sup>.

Отвергая наследственную передачу служений, Церковь не менее решительно противится назначениям епископами своих преемников: “епископу не позволяется вместо себя поставляти другого в преемники себе, хотя бы он и был при конце жизни. Аще же таковое соделано будет, то поставление да будет недействительно. Но да соблюдается постановление церковное, что епископа должно поставлять не инако, разве собором и по суду епископов, имеющих власть произвести достойного, по кончине представльшегося”<sup>[109]</sup>. Из этого правила Антиохийского собора следует, что епископы при своей жизни не только определяли своего преемника, но даже его поставляли”<sup>[110]</sup>. Указывая, что избрание епископа должно совершаться собором и по суду епископов, Антиохийский собор тем самым осудил всякое назначение епископами своих преемников. Однако, в той или иной форме, такого рода назначения иногда практиковались в Византии, но они обычно встречали сопротивление со стороны церковной власти. Вальсамон передает следующий случай: “...покойный славный митрополит Филиппопольский, когда отказывался от своей митрополии под тем условием, что святой собор митрополитом Филиппопольским вместо него поставит его эконома, не был удовлетворен, но получил такой ответ: если имущество, приобретенное епископом после хиротонии из церковных доходов, не может дарить или передать, кому хочет, тем паче епископство”<sup>[111]</sup>.

Церковь настолько придавала значение личным качествам, что, после некоторых колебаний, стала допускать к служению в клире незаконнорожденных. В Католической Церкви незаконнорожденность как препятствие для вступления в клир возникает не ранее XI века. Первоначально это запрещение было направлено против незаконных детей самого духовенства, но затем получило общее значение. В соборных постановлениях об этом нет никаких указаний. В Византии, в средние века, вопрос о допустимости незаконных детей в клир не раз поднимался. Несмотря на то, что ряд крупных церковных деятелей, как например Максим Исповедник, патриарх Тарасий и другие, были против допущения их в клир, тем не менее возобладало противоположное мнение”<sup>[112]</sup>. Русская церковь усвоила мнение о допустимости вступления в клир незаконнорожденных. Это следует из того, что в духовные семинарии допускались незаконнорожденные дети.

## 2. Физические качества.

1. В Ветхом Завете телесные недостатки рассматривались как ритуальная нечистота, а потому к священству допускались только те левиты, которые физических недостатков не имели (Лев. 21:21-23). По той же причине ветхозаветные священники, с которыми случались какие-нибудь телесные повреждения, отстранялись от служения. Этот ветхозаветный закон не мог быть применяем в Церкви. Чтобы применить ветхозаветные предписания относительно здоровья лиц, призываемых к священству, надо было бы не принимать в Церковь тех, кто имеет физические недостатки, т.к. каждый, кто состоит в Церкви, может быть призван Богом к служению в ней. “Сила Божия в немощи совершается” (2 Кор. 12:9). Если это так, то немощи не могут быть препятствием к призыванию на особые служения в Церкви.

В Древней Церкви само по себе физическое несовершенство не являлось недостатком, т.к. оно не рассматривалось нечистотой перед Богом. Однако, с другой стороны, некоторые физические недостатки могли фактически препятствовать выполнению тех или иных служений; например, паралитик не мог выполнять служения евангелиста, немой — пророка и т.д. Количество таких недостатков было невелико, а разнообразие служений давало возможность лицам даже с тяжелыми физическими повреждениями быть призванными на служения.

Когда сформировался клир, то церковная власть стала определять физические недостатки, препятствующие к поставлению в клир, применительно к клировому служению, не изменив своей первоначальной точки зрения на сущность самих физических недостатков. Основное отношение церковной власти в этом вопросе выражено в двух Апостольских правилах, значение которых сохраняется до настоящего времени. “Аще кто лишен ока, или в ногах поврежден, но достоин быть епископом, да будет. Ибо телесный недостаток его не оскверняет, но душевная скверна”<sup>[113]</sup>. “Глухий же и слепый да не будет епископ, не аки осквернен был, но да не будет препятствия в делах церковных”<sup>[114]</sup>. В этих правилах высказаны два принципа, которые являются руководящими в вопросе о физических недостатках как препятствии ко вступлению в клир:

- 1) телесные недостатки сами по себе, не будучи “скверною” не делают никого недостойным принятия священства;
- 2) они являются фактическим препятствием, если вносят “затруднения в церковные дела.”

К недостаткам, указанным в Апостольских правилах, были также отнесены, по смыслу этих правил, все те, которые препятствуют правильному исполнению служения или вызывают соблазн у верующих. Так, например, уже в Византии, согласно Вальсамону, не рукополагались эпилептики<sup>[115]</sup>. Эта же практика была усвоена Русской церковью<sup>[116]</sup>.

В связи с физическими недостатками как препятствием к рукоположению, должен быть поставлен вопрос о том, как поступать с теми клириками, которые, состоя в клире, получили телесные повреждения, препятствующие им совершать их служение. На этот вопрос Вальсамон отвечал, что не следует руководствоваться предписаниями Ветхого Завета, т.к. было бы немилосердно исключать из клира тех, кто по состоянию своего здоровья достоин сострадания”<sup>[117]</sup>. Эта точка зрения была усвоена церковной практикой. Это правильно, если исходить, как это делает Вальсамон, из понятия клира как особого состояния.

При этом понимании клира было бы немилосердно исключать из него того клирика, который, будучи достойным во всех отношениях, получил телесное повреждение, мешающее ему исполнять его служение. При первоначальном понимании клира, основанном на идее служения, вопрос о милосердии не мог играть никакой роли. Харизма священства, как и вообще все харизмы особого служения, в Древней Церкви преподавалась для фактического служения. В древнюю эпоху Церковь не лишала служения тех, кто получил какое-нибудь телесное повреждение. Только при полной и действительной невозможности исполнять служение, к которому было призвано то или иное лицо, Церковь лишала его этого служения, но не рассматривала это как наказание и не лишала его почетного места в церковном собрании.

2. В первоначальной Церкви мы не находим никаких указаний относительно минимального возраста лиц, призываемым к служениям в Церкви. Это объясняется тем, что в древнем мире общественное служение допускалось с определенного возраста (*ακμῆ* у греков, *vir* у римлян), т.к. для него требовалось физическое и духовное развитие, которое приобреталось, как общее правило, к определенным годам. В этом отношении, сам Господь подчинил себя этому требованию, начав Свою проповедь с 30-летнего возраста. Церковь следовала этому общему обыкновению<sup>[118]</sup>, не считая себя, конечно, абсолютно им связанной. В новозаветных писаниях мы находим только одно указание относительно возраста. В послании к Тимофею говорится, что “вдовица должна быть избираема (*καταλεγέσθω*) не менее, как шестидесятилетняя, бывшая жена одного мужа” (1 Тим. 5:9). Мы не вполне уверены, идет ли здесь речь о вдовах как лицах, имеющих особое служение, или — о вдовах, находящихся на попечении Церкви. В том или другом случае к ним не должны причисляться те, кто еще может вступить в брак: этим, по-видимому, и объясняется указание на их возраст. Нет никаких оснований предполагать, что в первоначальной Церкви существовали еще какие-нибудь другие возрастные градации для лиц, призываемых к особым служениям.

Первое положительное предписание относительно возраста содержится в постановлении Неокесарийского собора: “Во пресвитера прежде тридцати лет, аще и во всем достойный человек, да не поставляется, но да оставится в ожидании. Ибо Господь в тридцатое лето крестился и начал учить”<sup>[119]</sup>. Из правила не ясно, в каком возрасте могли поставляться диаконы и остальные члены клира. Что касается епископов, то несомненно, что они не могли поставляться ранее 30-летнего возраста. В “Апостольских постановлениях” возраст епископа определяется в 50 лет, с оговоркою, что в малочисленных церквях могут поставляться в епископы и лица более молодые: “Если же в какой-либо области не оказывается пожилого человека..., но есть там человек молодой, столь мудрый, что может быть поставлен во епископа..., да будет поставлен он в мире”<sup>[120]</sup>. Мы, конечно, не в состоянии привести статистики о возрасте поставления епископов, но кое-какие сведения имеются в нашем распоряжении. Так, например, Афанасий Великий был поставлен, в александрийские епископы не старше 30-летнего возраста; Григорий Богослов был поставлен совсем молодым. Предписание “Апостольских постановлений” не было усвоено церковной практикой.

Первое более точное указание на возраст поставляемых епископов находится в законодательстве Юстиниана. В своей 123-й новелле, он определил минимальный возраст кандидата в епископы в 35 лет, а затем его снизил до 30 лет в 137-й новелле. Последняя норма оказалась принятой церковной практикой.

Наиболее полное законодательство относительно возраста клириков оставил Трулльский собор. В своем 14-м правиле он подтвердил 11-е правило Неокесарийского собора, предписав поставлять в пресвитеры лиц, достигших тридцатилетнего возраста. Кроме того, в том же правиле он определил минимальный возраст для поставления диакона — 25 лет<sup>[121]</sup>. 15-е же правило этого собора определило минимальный возраст иподиаконов в 20 лет. В определении возраста диакона несомненно сказало влияние Ветхого Завета: левиты начинали свою службу в храме по достижении 25-летнего возраста (Числ. 8:24).

Таким образом, Трулльский собор, в 14-м и 15-м правилах определил минимальный возраст для всех степеней священства, за исключением степени епископа, а также и чтеца. Этот пробел вероятно объясняется тем, что минимальный возраст епископа уже был определен Юстинианом, а, с другой стороны, было ясно само по себе, что епископ не должен поставляться, не достигнув минимального возраста пресвитера.

Минимальный возраст чтеца также был определен Юстинианом: в его 123-й новелле говорится о том, что чтец должен поставляться по достижении 18-летнего возраста. Как видно из 14-го правила VIIго Вселенского собора, причетническое пострижение совершалось иногда над детьми: “Понеже видим, что некие без руковожложения (εκτος χειροθεσιας) в детстве приняли причетническое пострижение (την κοθραν του κληρου), но еще не получили епископского руковожложения, в церковном собрании на амвоне читают...”<sup>[122]</sup>.

Трулльский собор придал предписаниям о возрасте поставляемых лиц характер абсолютной нормы: “Аще кто, в какую бы то ни было степень поставлен будет прежде определенных лет, да будет извержен”<sup>[123]</sup>. Из этого следует, что поставления в священные степени лиц, не достигших минимального возраста, являются недействительными. С эпохи Трулльского собора действительность поставлений всецело определяется установленными возрастными нормами. Однако, несмотря на всю категоричность постановлений Трулльского собора, на практике они, конечно, нарушались.

В Русской церкви, по указу Синода от 1869 года, минимальный возраст определен следующим образом: пресвитер — 30 лет, диакон — 25 лет. Это постановление Синода было возвращением к соборной практике, т.к. по постановлению Владимирского собора, подтвержденному Стоглавым собором, для поставления в пресвитеры требовался 30-летний возраст, а для поставления в диаконы — 28-летний. Никаких постановлений относительно возраста епископа в Русской церкви не имеется.

Фактически же, все поставления о возрасте оставались мертвой буквой. На практике они больше нарушались, чем исполнялись<sup>[124]</sup>.

### 3. Духовные качества.

1. Церковь поставляет на служение тех, кто состоит в ней, а следовательно, кто вступил в нее через покаяние и веру. Таким образом, вера необходимым условием является как для вступления в Церковь, так и для призвания на служения в ней. Однако, от призываемого на служение требуется не только вера, которая является достоянием всех членов Церкви, но такая вера, которая могла бы служить примером для остальных членов Церкви. “Пасите стадо Божие... не господствуя над клирами, но подавая пример стаду” (1 Пет. 5:2-3). Невозможно установить эмпирические признаки, по которым можно было бы судить о степени и качестве веры. Единственное, что возможно, это определить такого рода состояния верующих, при которых может явиться сомнение в достаточной твердости веры. В 1-м по-

слании к Тимофею имеется указание, что епископ “не должен быть из новообращенных, чтобы не возгордился и не подпал осуждению с диаволом” (1 Тим. 3:6). Здесь собственно нет речи в точном смысле о вере; речь идет скорее о душевном состоянии неопита, которое может стать причиной гордости. Это указание 1-го послания к Тимофею является довольно неожиданным для апостольского времени, т.к. апостолы рукополагали в пресвитеры “начатки верующих.” Надо думать, что указание послания к Тимофею относится к церквам, уже сравнительно давно существующим, в среде которых имелись не только неопиты, но и старые члены.

1-й Никейский собор придал этой рекомендации характер церковной нормы. Как и следовало ожидать, предметом канонической нормировки стали не степень или качества веры, требуемые, от поставляемого во епископы или пресвитеры, а запрещение “тотчас по крещении возводить в епископство или пресвитерство”<sup>[125]</sup>. Собор прямо ссылается на 1-е послание к Тимофею, но собственно говоря свое предписание он мотивирует причинами, которых не могло иметь в виду это послание. Собор указывает, что нарушается “церковное правило,” а именно “от языческого жития недавно приступивших к вере и краткое время оглашенными бывших, вскоре к духовной купели приводят, и тотчас по крещении возводят в епископство или пресвитерство.” Это происходит, по мнению собора, “по нужде или по другим побуждениям человеков,” тогда как “и оглашенному потребно время, и по крещении дальнейшее испытание.” В виду отсутствия одного и другого может оказаться, что у поставленного из неопитов обнаружится “некий душевный грех,” в виду которого он должен быть подвержен исключению из клира. Исторические обстоятельства, вызвавшие это постановление, нам достаточно хорошо известны. 1-й Никейский собор ликвидировал предыдущую эпоху гонений. Последнее гонение Диоклециана произвело страшное опустошение в церквах. Особенно пострадал клир, так что многие церкви остались почти без клириков. Отсюда появляется настоятельная нужда в быстром пополнении клира. Среди верных сказалось огромное количество “павших,” которые, несмотря на церковные правила, обратно просачивались в Церковь. С другой стороны, в Церковь хлынули огромные массы язычников, вера которых была недостаточно твердой. В результате, среди вновь поставленных оказались недостойные люди. Собор потребовал, чтобы оглашение производилось согласно правилам и чтобы неопиты не сразу поставлялись в епископы или пресвитеры, а по истечении некоторого времени. Что же касается ранее поставленных, с нарушением этого предписания, то собор не постановил всех таковых низвергать из клира, а только тех, у кого “обнаружится некий душевный грех,” но на будущее собор угрожал тем, кто таковых будет поставлять, исключением из клира.

Нет ни малейшего основания предполагать, что “церковное правило,” о котором упоминает собор, есть 80-е Апостольское правило, т.к. сборника этих правил в эпоху Никейского собора еще не существовало<sup>[126]</sup>. Скорее всего, отцы 1-го Никейского собора имели в виду не какое-либо определенное правило, а установившуюся практику, которая впоследствии нашла свое выражение в 80-м Апостольском правиле. Кроме того, Апостольское правило имело в виду запретить поставление неопитов в епископы и пресвитеры, тогда как 2-е правило Никейского собора указывало еще и на то, что не следует нарушать порядок оглашения.

Обращает на себя внимание, что 2-е правило Никейского собора, как и 80-е Апостольское правило, говорит о поставлении “пришедших от языческого жития,” не упоминая о неопитах из иудеев. Относить ли этот пропуск за счет простой случайности, или следует сделать заключение, что ни отцы Никейского собора, ни составитель “Апостоль-

ских правил” не встречали затруднений в рукоположении неофитов из иудеев? Последнее предположение наиболее вероятно, т.к. в глазах христиан иудеи продолжали принадлежать к избранному народу Божию. При приеме в Церковь они долгое время либо вовсе не подлежали оглашению, либо оглашение их значительно упрощалось.

Запрещение рукополагать неофитов повторяется 3-м правилом Лаодикийского собора. Это правило говорит не только о неофитах из язычников, но вообще о всех “недавно просвещенных”<sup>[127]</sup>. Мы не вполне уверены в тексте правил Лаодикийского собора, а потому не можем утверждать, что собор распространил запрещение поставлять “недавно просвещенных” и на неофитов из иудеев.

В XII веке в Византии, по свидетельству Вальсамона, правило о непоставлении неофитов не соблюдалось. Правда, случаев, предвиденных в этих текстах, не должно было быть много. В своем толковании 3-го правила Лаодикийского собора Вальсамон высказывал сомнение в том, что это правило когда-либо строго соблюдалось. “Впрочем оный великий светильник Нектарий едва был отделен от стада оглашенных и омыл божественною банею скверну жизни, чистый уже облекается чистейшим саном архиерейства и в то же время делается архиепископом царствующего града”<sup>[128]</sup>. Мы знаем действительно, что Нектарий был избран Константинопольским епископом, не будучи даже оглашенным. Это один из многих примеров “устроения благодати Божией.” Как общее правило, поставление неофитов в епископское достоинство исчезло в силу того, что не оказалось неофитов.

Вопрос о качестве веры рукополагаемых ставился также в связи с рукоположением “клиников,” т.е. тех, кто был просвещен во время болезни. Неокесарийский собор запретил рукополагать их в пресвитеры: “Аще кто в болезни просвещен крещением, то не может быть произведен в пресвитеры, ибо вера его не от произволения, но от нужды (εξ αναγκης) разве только ради открывшиеся добродетели и веры, и ради скудости в людях достойных”<sup>[129]</sup>. По суждению собора препятствием к рукоположению клиников служит несовершенство их веры. Они приняли крещение не по собственному желанию, а по принуждению в виду угрожающей опасности смерти. Постановление собора не имеет характера безусловной нормы, т.к. оно допускает исключения, как это ясно из приведенного текста правила. Запрещение рукополагать клиников было результатом сомнения, которое существовало в доникейский период относительно действительности крещения на одре болезни. Благодаря настоянию Киприана Карфагенского действительность крещения “на одре болезни” была принята церковным сознанием, но тем не менее крещение их считалось до некоторой степени дефективным. В середине III века их избегали ставить в пресвитеры, что ясно из послания папы Корнелия к Фабию Антиохийскому относительно Новациана: “Рукоположение его (т.е. Новациана) совершилось вопреки желанию не только всего клира, но и многих мирян, потому что облитого на кровати во время болезни, как было с Новацианом, не возводить ни на какую церковную степень”<sup>[130]</sup>. Трулльский собор, приняв правила Неокесарийского собора, тем самым сделал его 12-е правило обязательной нормой дня всей Православной Церкви.

2. Современное церковное право требует, чтобы рукополагаемый в священные степени обладал в той или иной мере специальными богословскими знаниями. Это требование не имеет характера безусловной канонической нормы, т.к. отсутствие требуемых знаний не влечет за собой недействительности рукоположения.

Первое указание на это требование мы находим в 1-м послании к Тимофею: “епископ должен быть учителен” (1 Тим. 3:2). Как показывает выражение “учителен —

διδακτοῦς,” речь идет о способности поучать других, а это предполагает знание истин христианской веры. “Внимай в себя и в учение, занимайся сим постоянно, ибо так поступая; и себя спасешь, и слушающих тебя” (1 Тим. 4:6). Во 2-м послании к Тимофею о нем же говорится: “Притом же ты из детства знаешь священные писания, которые могут умудрить тебя во спасение верою во Христа Иисуса” (2 Тим. 3:15). В т.н. псевдо-апостольской письменности мы также встречаемся с указаниями на желательность того, чтобы епископы в достаточной мере были сведущими в Писаниях. Так, например, Дидаскалия требует от епископа, чтобы он, если возможно, был бы образован, но, во всяком случае, был бы опытен в слове Божиим<sup>[131]</sup>. В III веке, учительство и проповедь во время церковного собрания всецело переходит к епископам, а это должно было, естественно, усилить требования относительно образования епископов.

Что подразумевал автор Дидаскалии под образованием? С точностью ответить трудно. Несомненно — знание Святого Писания и истин христианской веры, но возможно, что под этим понималось и общее образование. В Древней Церкви имелось два течения: одно отрицало всю мудрость древнего мира, видя в ней только соблазн, а другое пыталось установить синтез между ней и христианством. Последнее течение было представлено количественно сравнительно слабо, но зато качественно — блестяще. Среди большинства церковных деятелей существовало огромное недоверие к языческой мудрости. Отголосок этого недоверия мы находим в 10-м правиле Сардикийского собора, который не пожелал сделать никакого исключения для “схоластиков,” при поставлении их в епископы. Недоверие к знанию легко, конечно, переходило в пренебрежение знанием вообще. Среди церковных деятелей Древней Церкви мы находим лиц, стоявших на очень высокой степени тогдашней культуры. Достаточно напомнить имена Климента Александрийского, Оригена, Тертуллиана, Киприана Карфагенского и др. Наряду с этими лицами среди епископов встречались люди совершенно безграмотные, которые даже не были в состоянии подписать своего имени<sup>[132]</sup>. Такого рода полная неграмотность была сравнительно редким явлением. Она наблюдалась в маленьких церквях. Более часто, среди епископов встречались люди мало искусные в учительстве. Об этом свидетельствует 11-е правило Сардикийского собора<sup>[133]</sup>.

Как бы ни относилась церковная власть к светскому образованию, настаивать на нем она не могла. Однако она требовала от епископов способности к “учительству” в той или иной мере. Прежде всего эта способность должна была выражаться в том, что все члены его семьи состоят в Церкви. В силу этого Иппонский собор запретил поставлять в священство лиц, члены семьи которых не все православные<sup>[134]</sup>. Основание этому предписанию надо искать в том, что у церковной власти не могло быть полного убеждения в твердости веры и в способности ее проповедовать у того, кто не смог обратить в православную веру своих домашних. Вальсамон дает иное толкование этого правила: “Если мирянину не дозволено иметь общение с неверными, то еще более это не может быть позволено епископу или клирику”<sup>[135]</sup>. Следовательно, по мнению Вальсамона, основанием для этого правила служит запрещение кому бы то ни было иметь религиозное общение с лицами, не принадлежащими к Православной Церкви. Такого рода запрещение действительно имелось, но вряд ли оно могло послужить основанием для данного правила.

С Константиновской эпохи церковная и государственная власть была занята тем, чтобы повысить уровень образования кандидатов в священство. Император Юстиниан прямо запретил рукополагать лиц совсем необразованных<sup>[136]</sup>. Из 2-го правила VII-го Вселенского собора мы узнаем, какие именно знания требовала церковная власть от кандида-

тов в священство. “...Определяем: всякому имеющему быть возведенному на епископский степень, непременно знать псалтирь, да тако и весь клир вразумляет поучаться из оных. Такожде тщательно испытывати его митрополиту, имеет ли усердие с размышлением читать священные правила, и святое Евангелие, и книгу божественного Апостола, и все божественное Писание, и поступати по заповедям Божиим, и учить порученный ему народ”<sup>[137]</sup>. Как из этого правила видно, уровень богословского образования, требовавшийся от кандидатов в епископы, не был очень высоким. Надо иметь в виду, что правило относится к эпохе упадка византийской культуры. От кандидатов в епископы требовалось знание всего Священного Писания и церковных правил, а также умение разбираться в том и другом. Собор не упомянул о пресвитерах и о диаконах. Следовательно надо думать, что кандидаты в эти священные степени могли поставляться и без указанного собором уровня богословских знаний. Мы не знаем, в какой мере выполнялись требования собора относительно образовательного ценза. Церковная власть, издавая те или иные распоряжения относительно образовательного ценза, принуждена была считаться не с ними, а со своими потребностями иметь необходимое число клириков. При отсутствии специальных богословских школ, содержимых за счет церковной или государственной власти, сами кандидаты в священство должны были заботиться о своем богословском образовании. Когда церковная власть на Востоке пришла к мысли о необходимости иметь в своем распоряжении богословские школы, количество окончивших эти школы далеко не отвечало реальным потребностям церковной жизни.

В этом отношении очень показательна история этого вопроса в Русской церкви. Впервые Владимирский собор 1274 года предписал епископам перед рукоположением испытывать кандидатов в священство, “хорошо ли они знают грамоту.” Это же требовал Чин избрания и поставления в священники XV века, а также Архиерейский служебник XVI века. Вопросом об образовательном цензе священнослужителей был занят Стоглавый собор и Большой Московский собор. Однако несмотря на постановления соборов, уровень образования священнослужителей был низким. Только с эпохи Петра Великого дело несколько изменилось к лучшему, когда было предписано учредить при архиерейских домах школы, а церковной власти было запрещено ставить лиц без образования. Эта мера не имела действительного значения, т.к. школ было мало, а также и учащихся в них. По узаконениям 1869 года было предписано поставлять в священнослужители лиц, имеющих богословское образование (высшее или среднее), а лиц, получивших светское образование — только после особого испытания. Однако, вскоре церковная и государственная власть должна была отказаться от своих требований в виду полной невозможности привести их в исполнение, т.к. количество кандидатов, имеющих полное богословское образование, не отвечало действительной потребности в священнослужителях. В 1882-1885 гг. было разрешено рукополагать в священники диаконов, не окончивших семинарии, но достойных священства во всех других отношениях, а в диаконы — лиц, признанных достойными епархиальной властью. Несомненно, что уровень образования священнослужителей в новое время был значительно выше чем в Московской Руси, но тем не менее он далеко не всегда отвечал потребностям времени. С другой стороны, вполне законные меры, направленные к поднятию образовательного уровня, вызывали некоторое ослабление общих требований, предъявляемых кандидатам в священство. Сам по себе образовательный уровень не дает права на поставление в священство. Фактически же, в большинстве случаев, вопрос о достоинстве кандидатов именно так и решался: окончание богословской школы почти автоматически давало право на рукоположение.

3. Если в Церкви был поставлен вопрос о физическом здоровье в связи с рукоположением в клир, то аналогичный вопрос должен был возникнуть по поводу здоровья духовного. Однако, настолько было ясно, что бесноватые и вообще душевно больные не могут быть допущены в клир, что вопрос был поставлен не столько в прямой форме — о недопустимости их рукоположения, сколько в форме возможности или невозможности призвания их к служению по их выздоровлению.

“Аще кто демона имеет, да не будет принят в клир, но ниже с верными да молится. Освободясь же, да принят будет с верными, и аще достоин, то и в клир”<sup>[138]</sup>. Согласно этому Апостольскому правилу, бесноватые во время своей болезни не допускаются к общей молитве с верными; иными словами, они отлучаются на время своей болезни, но по выздоровлении — принимаются без всяких ограничений в Церковь, а следовательно могут быть поставлены и в клир. Это правило, в той части, которая говорит о запрещении участия в общей молитве бесноватых с верными, не выражает единственную практику Церкви. В канонических ответах Тимофея Александрийского мы читаем: “Аще (бесноватый) не нарушает тайны, ниже хулит иным образом, то да причащается, но не каждый день; довольно для него будет токмо по временам”<sup>[139]</sup>. Из этого правила следует, что в IV веке в Александрии бесноватые допускались при известных условиях к причастию, а следовательно не рассматривались как временно отлученные; но, конечно, не могло быть речи о допущении их в клир.

#### 4. Моральные качества.

1. Очень рано в Церкви устанавливается принцип, по которому обличенный в явном грехе, а потому состоящий в разряде кающихся, не может быть допущен в клир. Этот принцип понятен сам по себе, т.к. лицо, состоящее в разряде кающихся, не может иметь среди верных того авторитета, который требуется от предстоятеля церкви. Однако возможно, что в этом сказалось некое влияние учения, очень распространенного в Древней Церкви, что после крещения не возможно покаяние в тяжких грехах.

В силу этого принципа не было необходимости точно определять, какого рода моральные дефекты служат препятствием для вступления в клир. Церковное законодательство главным образом говорило о такого рода моральных качествах, отсутствие которых у верных не влекло всегда церковной епитимии, но которые являлись необходимыми для кандидатов в клир. Так, уже в послании к Тимофею мы находим следующие указания: “Епископ должен быть непорочен, одной жены муж, трезв, целомудрен, благочинен, страннолюбив, учителен” (1 Тим. 3:2). Кроме того епископ должен быть “хорошо управляющим домом своим, детей содержащий в послушании со всякой честностью; ибо кто не умеет управлять собственным домом, тот будет ли пещись о Церкви Божией?” (1 Тим. 3:4-5). В том же послании к Тимофею содержится другая группа требований, которая относится к хорошей репутации клирика: “Епископ должен быть не пьяница, не бойца, не корыстолюбив, но тих, миролюбив, не сребролюбив” (1 Тим. 3:3). В каноническом праве эта последняя группа требований, предъявляемых кандидату в священство, получила наименование “совершенной кротости,” хотя нетрудно заметить, что они относятся к обычным членам Церкви. Дальше требований, которые мы находим в послании к Тимофею,

церковная власть не шла, считая, что эти требования являются тем максимумом, который она может предъявлять кандидатам в священство.

2. “Епископ должен быть миролюбив.” Крайнюю противоположность миролюбию составляет убийство, умышленное или не умышленное. Определенных канонических постановлений относительно убийства как препятствия к рукоположению не имеется. Как мы указывали, они были бы излишни, т.к. убийство влекло за собой продолжительную епитимию (например, по Василию Великому, 20 или 10 лет)<sup>[140]</sup>, что само по себе исключало возможность рукоположения. Косвенным указанием на это может служить 66-е Апостольское правило, которое подвергает извержению клирика, совершившего убийство. Это означает также, что и совершивший убийство не может быть допущен в клир. Василий Великий предписывал извергать даже того, кто совершил убийство в состоянии законной защиты от разбойников. Вряд ли это на практике соблюдалось, как это видно из замечания Зонары, что это правило очень тяжело, т.к., по его мнению, человеку очень трудно воздержаться от убийства разбойника, угрожающего его убить.

Несколько особо стоит вопрос об убийстве, совершаемом во время военных действий. В первоначальном христианском сознании, мы уже знаем, существовало довольно сильное течение против военной службы<sup>[141]</sup>. В эпоху Константина это отношение изменилось, но тем не менее у некоторых церковных деятелей прежнее отношение еще оставалось. Так, Василий Великий предлагал подвергать епитимии лиц, совершивших убийство на войне: “Убиение на брани отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия. Но может быть добро было бы советовать, чтобы они, как имеющие нечистые руки, три года удержались от приобщения святых тайн”<sup>[142]</sup>. Из этого правила вряд ли можно вывести заключение, что совершенное на войне убийство служило препятствием к рукоположению. Надо добавить, что это правило не имеет категорического характера, а является скорее личным мнением Василия Великого. Зонара и Вальсамон свидетельствуют, что оно не соблюдалось на практике. Вальсамон указывает, что даже клирики, принимавшие участие в войне, “не только не извергались, но даже удостоивались наград.” Возможно, что такого рода случаи были, но церковное сознание не допускало военную службу для клириков. Что касается убийства, совершенного на войне, то вряд ли этот вопрос открыто ставился, тем более что никаких канонических постановлений по этому поводу не имелось, хотя в церковном сознании как Католической, так и Православной Церкви существовала мысль, что всякое пролитие крови является препятствием к рукоположению.

Миролюбие, которое требуется от епископа, исключает не только убийство, но вообще склонность к ссоре и драке. На это указывает требование — “епископ не должен быть бийца (πληκτής)” (1 Тим. 3:3; Тит. 1:7). Это требование Пастырских посланий нашло свое каноническое выражение в том, что лица, имеющие степени священства, подлежат извержению, если бьют верных. “Повелеваем епископа, или пресвитера, или диакона, бьющего верных согрешивших или неверных обидевших, и чрез сие устрашить хотящего, извергать из священного чина. Ибо Господь нас не сему учил: напротив того, сам быв ударяем, не наносил ударов, укоряем, не укорял взаимно, страдая, не угрожал”<sup>[143]</sup>. Не подлежит сомнению, что это правило составлено под прямым влиянием соответствующих мест новозаветных писаний о миролюбивом характере епископа. Вместе с тем оно затрагивает более широкий вопрос — о способах церковного управления.

С времен Константина Великого церкви в той или иной степени был предоставлен государственный аппарат. Естественно, что в церковном сознании должен был возникнуть вопрос о допустимости физического насилия как средства церковного управления. Очень скоро, забыв недавнюю историю, церковная власть в лице своих представителей готова была использовать государственную власть в целях церковного управления. 27-е Апостольское правило категорически осудило физическое насилие как средство церковного управления. Однако оно оставило открытым вопрос, осуждается ли только насилие, непосредственно применяемое церковной властью, или всякое насилие, от кого бы оно ни исходило. К вопросу о физическом насилии вернулся Константинопольский собор 861 года (Двукратный). 9-е правило этого собора гласит: “Апостольское и божественное правило подвергает извержению священников, дерзающих бить верных согрешивших или неверных нанесших обиду. Ухищряющиеся угодить своему гневу и превращающие апостольские установления разумеют сие только о бьющих своеручно, хотя оное правило ничего такого не назнаменует, и правый смысл тако разумети не попускает... Итак, поелику оным правилом определяется наказание за биение вообще, то и мы согласно определяем. Подобае бо священнику Божию вразумляти неблагоуравного наставлениями и увещаниями, иногда же и церковными епитимиями, а не устремляться на тела человеческие с бичом и ударами. Аще же некие будут совершенно непокорливы и вразумлению чрез епитимии не послушны, таковых никто не возбраняет вразумлять преданием суду местных начальников. Понеже пятым правилом Антиохийского собора постановлено производящих в церкви возмущение и крамолы обращать к порядку внешнею властью.” Таким образом собор, запретив церковной власти употребление прямого или косвенного насилия как средства церковного управления, разрешил ей предавать церковных преступников в руки гражданской власти в тех случаях, когда церковные средства — наставления, увещания и епитимии — оставались без действия. Это — знаменитое в средние века “предание в руки светской власти.” 5-е же правило Антиохийского собора, на которое ссылается Двукратный собор, предписывает лишь “укрощать” пресвитеров и диаконов, устраивающих особые собрания помимо епископа, внешнею властью. В точном смысле это не является “преданием в руки гражданской власти,” о чем говорит Двукратный собор, а разрешением епископу обращаться к светской власти, чтобы воспрепятствовать отколовшимся от него пресвитерам и диаконам устраивать отдельные собрания.

Мы не имеем возможности рассматривать здесь подробно, в какой мере 9-е правило Двукратного собора исполнялось на практике. Для нас вполне достаточно напомнить о существовании в Византии тюрем при епископских домах и настоящих застенков при монастырях, куда ссылались на исправление — под начал — церковные преступники. Это доказывает, что церковная власть не только предавала в руки светской власти преступников, но и сама применяла к ним физические меры, что было запрещено Двукратным собором. В этом отношении крайне показательно замечание Вальсамона: “Впрочем умеренно наказывать своих учеников, которые согрешают, и после вразумления не исправляются, посвященным дозволено, потому что и Господь ударами бича из храма изгнал торгующих, которые таким образом грешили против божественного”<sup>[144]</sup>. Здесь Вальсамон почти открыто полемизирует с Апостольским правилом. Если бы даже физическое насилие не употреблялось непосредственно церковной властью, то предание церковных преступников в руки гражданских властей все-таки означает, что церковная власть признавала физическое насилие как средство воздействия на виновных. Между тем, 27-е Апостольское правило считает, что всякое насилие — прямое или посредственное — находится в проти-

воречии с природой Церкви, ибо 'Господь сам быв ударяем, не наносил ударов, укоряем, не укорял взаимно, страдая, не угрожал.'

3. Следующее требование, которое новозаветные писания предъявляют кандидату во епископы, заключается в его не корыстолюбии и не сребролюбии. На этом качестве церковная власть особенно настаивала, т.к. сравнительно рано в руках епископов оказалось завладение, при содействии диаконов, всем церковным имуществом. Независимо от этой функции служения епископов, не корыстолюбие должно быть естественным качеством предстоятелей церквей, т.к. само их служение является выражением любви как основы церковной жизни. Одним из выражений корыстолюбия, которого не должно быть ни у кандидата на епископское служение, ни у самого епископа, было взимание процентов, а особенно ростовщичество. Об этом говорится во многих правилах, как например в 44-м Апостольском правиле, 17-м правиле 1-го Никейского собора, 10-м правиле Трулльского собора и др.

4. Согласно 1 Тим. 3:2 епископ должен быть “ἀνεπίληπτος,” что означает, “безукоризненный, безупречный,” т.е. такого рода человек, который не дает оснований ни для каких нападок. Это относится ко всему моральному облику кандидата во епископы, но главным образом к целомудренности. Она должна проявляться как в браке, так и вне брака. Христианское сознание рассматривало всегда прелюбодеяние и любодеяние, как и остальные плотские грехи, тяжкими моральными преступлениями, которые влекли за собой, в лучшем случае, длительное пребывание в состоянии покаяния. Само собою разумеется, что лица, повинные в этих преступлениях, не могли быть кандидатами на служения священства. Эта невозможность распространялась не только на тех, кто находился в состоянии покаяния, но и на тех, кто по окончании срока покаяния был обратно принят в церковное общение. “Аще верный обвиняем будет в любодействе или прелюбодействе, или в ином запрещенном деле, и обличен будет, да не вводится в клир”<sup>[145]</sup>. Из этого правила ясно что грехи указанные в нем являются препятствием к рукоположению только в том случае, если они доказаны. С церковной точки зрения это означает, что лицо, обвиненное в одном из указанных грехов, находится или находилось в состоянии покаяния. Естественно, что такого рода подход ставил дополнительный вопрос, который был разрешен 9-ым правилом Неокесарийского собора: если пресвитер обличен в грехе, совершенном прежде рукоположения, то он должен прекратить священнодействовать, “сохраняя прочие преимущества ради других добродетелей... Аще же сам не исповедует, а обличен быти явно не может, властен сам в себе”<sup>[146]</sup>. Можно разное относиться к такому почти что юридическому подходу к этому вопросу но нужно признать, что это единственно возможное решение.

5. В Пастырских посланиях упоминается еще об одном требовании, предъявляемом кандидатам в священство, а именно отсутствие неумеренного пристрастия к вину. Не осуждая употребление вина, апостол Павел несколько раз повторял в своих посланиях, что пьяницы не наследуют Царствия Божия (1 Кор. 6:10; Гал. 5:21; Еф. 5:17-18). Среди Апостольских правил имеется два правила, 42-е и 43-е, которые подвергают извержению или отлучению клириков и верных, преданных этому пороку. Естественно что мирянин, страдающий этим пороком, не может быть кандидатом в священство.

6. Кроме хорошей репутации среди членов церкви, существовало в доникейский период еще и требование “доброе имени” в среде неверных. Как предстоятель своей

церкви епископ был ее представителем в языческом мире. Положение местной церкви во многом, зависело от репутации епископа во вне. В послании к Тимофею мы находим, указание об этом: “Надлежит ему (т.е. епископу) также иметь доброе свидетельство от внешних” (1 Тим. 3:7).

7. Несколько особняком стоит предписание, запрещающее принятие в клир лиц, подвергнувших себя добровольному осклоплению. Постановление об этом мы находим в 1-м правиле Никейского собора, в 21-м и 22-м Апостольском правиле, а также в 8-м правиле Двукратного собора. Это запрещение стоит в связи с тем, что мирянин, подвергший себя осклоплению, подлежит отлучению<sup>[147]</sup>. В истории Оригена мы находим наиболее известный случай добровольного осклопления под влиянием аскетических взглядов.

## 5. Свободное общественное положение.

Особые служения в Церкви, в частности служение священства, всегда требовали возможно полной свободы от всякого рода мирских обязанностей и занятий. В принципе считалось и считается, что “священнодействующие питаются от святилища” (1 Кор. 9:13). Однако никогда не считалось, что личный труд несовместим с состоянием в клире, если он не препятствует исполнению клирового служения.

Когда речь идет о свободном общественном положении кандидатов в клир, то под этим подразумевается свобода от всякого рода государственных и общественных занятий, накладываемых большей частью государством на своих членов. В этом вопросе нужно различать фактическую и принципиальную сторону, хотя иногда обе эти стороны совпадали. Фактически, в большинстве случаев невозможно соединить государственную и общественную службу со служением священства, по крайней мере таким образом, чтобы от этого соединения не страдали интересы церкви. Однако этой фактической стороной не исчерпывался весь вопрос, особенно в доникейский период. В это время ставился принципиальный вопрос о допустимости для христиан государственной и общественной службы. Естественно, что по отношению к членам клира, в частности по отношению к епископам, этот вопрос ставился с особой остротой. Если по отношению к мирянам допускался тот или иной компромисс, то по отношению к клирикам, особенно к епископу, считалось недопустимым совмещение церковного и государственного служения. Поэтому, с самого начала устанавливается принцип, согласно которому кандидат клир, а тем более в епископы, должен быть свободным от всех общественных и государственных занятий. Практическое применение этого принципа в значительной степени зависело от отношения государства к Церкви.

Мы не знаем, каково было положение в доникейский период. Муниципальные обязанности лежали на всех состоятельных гражданах империи. Нам известно, что среди епископов бывали состоятельные люди. Возможно, что им приходилось выполнять муниципальные обязанности. В небольших церквях исполнение этих обязанностей могло не особенно мешать их прямому служению. Самая большая трудность в таком вынужденном соединении обязанностей заключалась в том, что муниципальная служба была соединена с языческим культом. Участие в каком бы то ни было культе было недопустимо для христиан.

С константиновской эпохи государственная и муниципальная служба начинают терять свою связь с язычеством. Во всяком случае, пока эта связь не была окончательно устранена, христиане были освобождены от участия в языческом культе, что имело место иногда и в доконстантиновский период. Тем не менее, основное отношение церковной

власти в вопросе о совместимости государственных и общественных занятий с церковным служением остается неизменным<sup>[148]</sup>. Павел Самосатский был одновременно не только Антиохийским епископом, но и высоким гражданским чиновником Пальмирского царства. Это соединение служений — единственный нам известный пример из доникейской эпохи — вызывало величайшее смущение среди верующих. Рассказывая об этом в своей Истории Церкви, Евсевий дает понять, что и в его глазах, человека иной эпохи, это соединение остается тем же, чем оно было в глазах христиан середины III века. В константиновскую эпоху сама государственная власть идет на встречу Церкви, освобождая клир от целого рода повинностей. Однако содействие государства не привело к большей свободе церковной власти при выборе кандидатов в клир, а наоборот значительно уменьшило эту свободу. В доникейский период государство игнорировало Церковь. В принципе, в этот период Церковь могла поставить в клир любого своего члена, независимо от его социального и общественного положения, стремясь в конкретных случаях добиться его освобождения от общественных обязанностей. Эту свободу государственная церковь в значительной мере потеряла. Церковная власть стремилась к расширению числа клириков. Это было естественным ввиду все возрастающей потребности в клириках. Но в клир также стремились лица, желающие освободиться от лежащих на них тяжелых повинностей. Поэтому, в собственных своих интересах, чтобы закон об освобождении членов клира от повинностей наименее болезненно отражался на финансовом благополучии государства, последнее стремилось точно определить численный состав клира и ограничить число лиц, которые могли быть в него допущены. Так, уже Константин Великий предписал, чтобы в клир избирались лица, принадлежащие к наименее состоятельным классам. Затем, он предписал поставлять новых клириков только на места умерших. Наконец, в конце IV века было предписано епископам брать в клир если в этом имелась необходимость, монахов, а не куриалов.

Под влиянием государственного законодательства, а также в силу собственных взглядов церковной власти, в Римской, затем Византийской империи сложились следующие ограничения: не могли быть поставлены в клир государственные чиновники и военные, не освобожденные от своих обязанностей, куриалы и вообще состоятельные граждане. Последние ограничения скоро отпали. Конечно, на практике все это значительно смягчилось<sup>[149]</sup>.

К этим о ограничениям надо прибавить еще запрещение поставления в клир рабов. В этом вопросе церковная власть была более требовательной и непримиримой, чем государственная. Так, Зонара писал: “Если, например, раб был правителем дома господина, или если ему вверены деньги для торговли, рукоположение его поэтому будет причиной огорчения для господина его. Но если раб будет признан достойным священства, то епископ должен сообщить о сем господину его, и если он соизволит, тогда может быть рукоположение... А гражданский закон говорит, что для освобождения раба с тем, чтобы причислить его к клиру, довольно если знает господин его и не противоречит”<sup>[150]</sup>. В принципе церковная власть не находила препятствий для поставления в клир рабов, но требовала их предварительного освобождения. Надо заметить, что в Византии епископии и монастыри владели рабами; это, конечно, очень осложняло вопрос о зачислении последних в клир.

В настоящее время, при отделении Церкви от государства, церковная власть должна считаться с государственными законами, а потому она стремится выбирать в клир тех, кто свободен от государственных повинностей.

## Заключение.

В VII веке, в эпоху Трулльского собора, мы находим вполне сформированное сложное законодательство относительно требований, которые церковная власть предъявляла будущим членам клира, а особенно кандидатам в священство. Эти требования приобрели абсолютный характер. Если определенных церковным законодательством качеств у кандидата не имеется, то совершенное над ним рукоположение тем самым становится недействительным.

Церковная жизнь не всегда следовала этому принципу, и сама церковная власть часто нарушала установленные ею правила, т.к. чем сложнее становилось церковное законодательство, тем труднее было его исполнять. Кроме того, само понятие о качествах, которыми должны обладать кандидаты в клир менялось, а церковное законодательство не успевало за этими изменениями. В результате получился разрыв, который мы наблюдаем в настоящее время, между церковным законодательством по этому предмету и церковной практикой. Если некоторые изменения, внесенные церковной практикой, могут быть признаны оправданными в силу изменившихся условий жизни, то другие, установившиеся в силу обычая, не могут быть ничем оправданы.

[105] Эти условия необходимо выделить в особую группу, т.к. они наиболее подверглись изменениям в течение истории, но вместе с тем и наиболее подробно разработаны. Изучение их не входит в настоящий цикл лекций; ему посвящена отдельная часть курса — “Брачная жизнь клириков.”

[106] 33-е правило Трулльского собора.

[107] См. Правила вселенских соборов, русский перевод, стр. 141.

[108] В русской церкви духовенство получило сословный характер в Московский период.

[109] 23-е правило Антиохийского собора.

[110] После Антиохийского собора так был поставлен бл. Августин.

[111] См. Апостольские правила, русский перевод, стр. 142.

[112] 8-е правило Никифора Исповедника (IX век). См. статью А. Павлова “Могут ли незаконнорожденные быть поставляемы на священнослужительские степени?” Церковные ведомости, 1889 г., №9.

[113] 77-е Апостольское правило. Ср. Апостольские постановления, VI, 23: “вместо одного колена, Бог повелел избирать в священство наилучших из народа и рассматривать не пороки на теле, но веру и жизнь” (русский перевод, стр. 193).

[114] 78-е Апостольское правило

[115] Афинская синтагма, VI, 202-204

[116] Указ св. Синода от 1834 года. — Католическая церковь более подробно регламентировала качества кандидатов, относящиеся к их телесному здоровью. Она запрещает рукополагать слепых, хромых, немых, горбатых, эпилептиков, лишенных руки, большого и указательного пальца, левого глаза (*oculus canonicus*), имеющих органическое отращивание к вину и страдающих рвотой.

[117] См. Апостольские правила, русский перевод, стр. 145.

[118] О Тимофее говорится: “Никто да не пренебрегает юностью твоей” (1 Тим. 4:12). “Νεατης” употребляется здесь в противоположность “γῆρας.” Однако из этого нельзя заключить, что Тимофею было меньше тридцати лет

[119] 11-е правило Неокесарийского собора

[120] “Апостольские постановления,” 11, 1. Русский перевод, стр. 17.

[121] Иппонский собор 393 года уже определил минимальный возраст диаконов в 25 лет (16-е правило Карфагенского собора по “Книге правил”).

[122] 14-е правило VII-го вселенского собора.

[123] 15-е правило Трулльского собора. Для диакониссы 15-е правило Халкидонского собора определило 40-летний возраст.

[124] В Католической Церкви минимальный возраст для епископа — 30 лет, для пресвитера — 25, для диакона — 23 года, а для субдиакона — 22 года.

[125] 2-е правило 1-го Никейского собора.

- [126] 80-е Апостольское правило: “От языческого жития пришедшего и крещенного, или от порочного образа жизни обратившегося, несть праведно вдруг производить во епископа. Ибо несправедливо еще не испытанному быть учителем других, разве только по благодати устроится.” Необходимо отметить, что запрещение, сформулированное в этом правиле не имеет абсолютного характера, но допускает возможность исключения — если устроится по благодати Божией. Это рекомендация, а не каноническая норма.
- [127] 3-е правило Лаодикийского собора: “недавно крещенных не подобает производить в чин священнический.”
- [128] Толкование Вальсамона см. в “Правила поместных соборов, русский перевод, стр. 210-211.
- [129] 12-е правило Неокесарийского собора.
- [130] Евсевий, Церковная история, VI, 43. Русский перевод, стр. 358.
- [131] Дидаскалия, IV. Русский перевод: Прокошев, “Дидаскалия апостолорум” и первые шесть книг Апостольских постановлений, Томск, 1913, стр. 19. — Ср. Апостольские постановления, 11, 1. Русский перевод, стр. 17
- [132] Так было еще в V веке. На соборах Ефесских 431 и 449 гг. были епископы неграмотные. См. Mansi IV, 1357; VI, 929.
- [133] II-е правило Сардикийского собора: “епископы, когда от единого града переходят в другой град, или от единых областей в другую область..., и еще хочет пребывать епископ там долгое время, тогда как епископ того града не искусен в учении, да не пренебрегает его и да не проповедует часто, тщая постыдить и уничтожить лице местного епископа.” См. выше, глава 7, § 3.
- [134] “Епископы, пресвитеры и диаконы не прежде поставляются, разве когда всех в доме соделают православными христианами” (17-е правило Иппонского собора 393 г. 45-е правило Карфагенского собора по “Книге правил”).
- [135] См. Правила поместных соборов, русский перевод стр 492
- [136] Новелла 123, 12.
- [137] 2-е правило VII-го вселенского собора.
- [138] 79-е Апостольское правило
- [139] 3-ий ответ Тимофея Александрийского.
- [140] 65-е правило Василия Великого по “Книге правил.”
- [141] См. наш курс “Вступление в Церковь.”
- [142] 13-е правило Василия Великого
- [143] 27-е Апостольское правило
- [144] См. Апостольские правила, русский перевод, стр. 49.
- [145] 61-е Апостольское правило
- [146] 9-е правило Неокесарийского собора.
- [147] 24-е Апостольское правило
- [148] 81-е и 83-е Апостольские правила.
- [149] Основные законодательные тексты: Cod. Th. VII, XX 12; Cod. Just. I, III, 27; Cod. Th. XVI, II, 3, 6. Op. Basil. III, I, 28, 32.
- [150] См. Апостольские правила, русский перевод, стр.153.