

Ю. В. Оспенников

К ВОПРОСУ О КОНЦЕПЦИИ РЕФОРМЫ ДУХОВНОГО СУДА Т. В. БАРСОВА.

Отзыв на статью Д. В. Волужкова «Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсов о реформе духовного суда Русской Церкви (на материале статей в журнале „Христианское чтение“ 1870–73 гг.)»

Статья содержит критический анализ представлений Т. В. Барсова о возможной реформе духовного суда в контексте попытки Д. В. Волужкова выявить предполагаемую концепцию такой реформы. Выявлены противоречия в толковании теоретико-правовых и историко-правовых представлений Т. В. Барсова об эволюции духовного суда. Сделано предположение, что Барсов видел коренное отличие церковного права от светского в его значительном духовно-нравственном потенциале. Это отличие проявлялось в особенностях духовного суда, отличавшегося неформальным характером и ориентированным на «христианскую справедливость». Можно предполагать, что в качестве своеобразного развития этой особенности Т. В. Барсов видел другое свойство духовного суда — его последовательное осуществление, которое заключается в последовательном усилении воздействия на правонарушителя с целью его исправления. Сопоставление принципов духовного и светского судов проведено, в противоположность исследованию Д. В. Волужкова, на основании не современного светского суда, а пореформенного суда XIX в.

Ключевые слова: духовный (церковный) суд, «Христианское чтение», Т. В. Барсов, Д. В. Волужков, судебные реформы Александра II.

Вступление

В 60–70-е годы XIX века Россию захватила волна преобразований, в значительной степени изменившая общественные отношения и их правовое регулирование. Инициатива преобразований исходила от светских властей и касалась прежде всего сферы светского управления и права, однако она в большой степени повлияла и на жизнь Церкви. Степень этого влияния и его формы до сих пор в полной мере в историографии не раскрыты. В 2019 г. появилась статья Д. В. Волужкова, в которой была предпринята попытка выявить концепцию реформы духовного суда, которую, предположительно, имел в виду Т. В. Барсов, опубликовавший в период 1870–1873 гг. несколько статей, касавшихся проблем эволюции духовного суда. Статья написана прекрасным живым языком, а также представляет интерес как удачный пример попытки реконструкции теоретико-правовых конструкций, содержащихся в скрытом виде в серии текстов, отстоящих от нашего времени на полтора столетия.

Юрий Владимирович Оспенников — кандидат исторических наук, доктор юридических наук, профессор кафедры теории и истории государства и права и международного права Самарского национального исследовательского университета имени академика С. П. Королева (desmandado@yandex.ru).

Д. В. Волужков высказывает и дальше пытается аргументировать предположение, что у Т. В. Барсова существовала собственная концепция реформирования духовного суда, которую, он, однако, не счёл нужным высказывать открыто (Волужков, 2019, 120)¹.

Научный потенциал статьи Д. В. Волужкова, которая, надеюсь, вызовет дальнейшее обсуждение в историко-правовой науке, определяется качественной методологической базой. Исследование основывается на принципе историзма, реконструкция возможной концепции Т. В. Барсова выстраивается с учётом конкретно-исторических обстоятельств, оказывавших на него воздействие (с. 122 и др.). Другой фундаментальной основой исследования является диалектический метод: Д. В. Волужков на протяжении всей статьи последовательно выявляет противоречия, которые позволяют раскрывать материал и заложенные в нём закономерности. С таким подходом можно только согласиться, но некоторые конкретные выявленные Дмитрием Владимировичем противоречия заставляют вступить с ним в полемику, и именно эти возражения составляют значительную часть данной статьи, посвящённой критическому разбору упомянутого исследования Д. В. Волужкова. Кроме того, в рамках статьи будет предпринята попытка скорректировать и расширить представления о взглядах Т. В. Барсова относительно самого духовного суда и его возможной реформы.

Основная часть

Целый ряд наблюдений Д. В. Волужкова обладает несомненной ценностью для историко-правовой науки и позволяет говорить о воссоздании значительной части идей Т. В. Барсова относительно возможной реформы духовного суда.

Базовое значение, на мой взгляд, имеет выявление Д. В. Волужковым присущей Т. В. Барсову приверженности традиции — в частности, например, в следовании традиции разделения духовного суда (с. 120), но эту особенность исследовательского подхода Тимофея Васильевича следует рассматривать более широко. Д. В. Волужков формулирует эту особенность мысли Т. В. Барсова как следование «историко-каноническому методу», вследствие чего Тимофей Васильевич в своих поисках путей реформы духовного суда ориентировался на его историю (с. 121).

Здесь Д. В. Волужков обращает внимание на актуальное противоречие между представлениями Т. В. Барсова относительно возможной реформы духовного суда и основными положениями судебной реформы 1864 г., организаторы которой ориентировались на опыт современного им западноевропейского права (с. 121).

На мой взгляд, обращение Т. В. Барсова к обстоятельному и пространному рассмотрению эволюции духовного суда Древней Церкви и поместной Русской Церкви можно объяснить по-другому: в завершение своей речи 1873 г. Тимофей Васильевич достаточно прямо объявляет, что реформа духовного суда необходима, причём коснуться она должна тех «недостатков», которые являются пережитками прежних форм, не прошедших испытания временем: «недостатки нынешнего духовного суда... окажутся запоздалым и несвоевременным остатком действий в духовном суде тех порасштатившихся и осужденных историей и временем начал и форм, которые... имели место во всей русской процессуальной системе» [Барсов, 1873, 487]. Другое дело, что Т. В. Барсов, несмотря на очень пространный историко-правовой экскурс, так и не решился указать на эти «недостатки».

При этом та любовь, с которой Т. В. Барсов подробно разбирает содержание древнего духовного суда, заставляет предположить, что он искал в древности не только обветшавшие и устаревшие институты, но и образцы для реформирования. И эти поиски закономерно приводят Т. В. Барсова к широкой трактовке суда, к тому же весьма далёкой от современного ему теоретико-правовых представлений. Т. В. Барсов несколько раз указывает на существование двух видов духовного суда: «нравственного», «суда совести» и «юридического», «суда открытого преступления» [Барсов, 1873, 456].

¹ Далее эта статья будет цитироваться лишь через указание страниц (в круглых скобках).

При этом рассуждения Т. В. Барсова уходят от формально-юридических аспектов оснований и деятельности духовного суда и переходят в сферу нравственных предписаний. Если пытаться выявить за этими рассуждениями некие контуры концепции или просто целостного видения института духовного суда и, соответственно, его возможной реформы, нужно, на мой взгляд, обратить внимание на два их аспекта.

Во-первых, та правовая традиция, к которой апеллирует Т. В. Барсов, во многом опиралась на синкретизм правовых и морально-этических норм. Основой для духовного суда является комплекс раннехристианских текстов, в которых неразделённо присутствуют и морально-этические, и бытовые, и собственно юридические предписания. Отсюда проистекают не только противоречия с моделью светского духа (на всём рассматриваемом хронологическом отрезке вплоть до реформ 1860–70-х гг.), но и определённый духовно-нравственный потенциал церковного права в целом, которое, в сравнении со светским правом, продолжало сохранять в себе этот заряд и претендовать на соединение «права» и «нравственности».

Во-вторых, нужно обратить внимание на противоречие, которое Дмитрий Владимирович оставил без внимания. Исходя из принципа историзма как базового для современной научной парадигмы, представления о нравственном и безнравственном невозможно рассматривать как нечто неизменное — они носят конкретно-исторический характер, изменяясь под воздействием материальных оснований общественной жизни. И в этом смысле априорное утверждение Т. В. Барсова о том, что «нравственный» суд не подлежит никакой реформе, связано с представлением об абсолютном характере тех нравственных предписаний, которые были изложены в текстах, составивших ядро христианской правовой традиции. Чем больше проходило времени, чем большие изменения накапливались в материальных основаниях общественной жизни, на регулирование отдельных сфер которой претендовал духовный суд, тем больше возникало противоречий, которые нужно было каким-то образом разрешать, объяснять, сглаживать. Поэтому утверждение Т. В. Барсова о том, что никакая реформа не требуется для «суда совести», является поспешным и неосновательным. Но для гипотетической концепции Т. В. Барсова это положение является принципиальным, оно снова повторяется в 1873 г. [Барсов, 1873, 486].

Поэтому, рассматривая представления Т. В. Барсова о духовном суде Древней Церкви, Дмитрию Владимировичу, возможно, следовало всё-таки проговорить, что сами эти представления носят во многом наивный идеалистический характер. Понятно, что для реконструкции предполагаемой целостной концепции Т. В. Барсова представляют интерес сами теоретические построения Тимофея Васильевича, и в этом смысле Д. В. Волужков подчёркивает главную мысль Барсова, видевшего в основании духовного суда открытую исповедь обвиняемого (с. 122).

В силу своего крайнего идеализма Т. В. Барсов объясняет неформальный характер духовного суда «нравственным доверием и сыновним послушанием» прихожан [Барсов, 1870а, 486], представляет отношения внутри раннехристианских общин в качестве отношений внутри семейного коллектива: «когда каждая церковная община представляла собою в собственном смысле семью, в которой епископ был отец, а все прочие — дети... когда между христианами, как братьями одной церковной семьи, существовали только самые простые и бесформальные отношения» [Барсов, 1870а, 488].

Действительно важно, что Барсов указывает на сходство древнего суда и открытой исповеди, на «нравственное доверие и сыновнее послушание» прихожан, послужившее причиной неформального характера духовного суда, поскольку в этом отношении (в степени формализации) тоже существовало существенное отличие светского и духовного судов.

Эта принципиальная черта — неформальность духовного суда — вполне очевидно выделяется Т. В. Барсовым [Барсов, 1870а, 489], но Д. В. Волужков её не стал рассматривать. Здесь следует добавить, что неформальность у Барсова органично переплетается с простотой, обе характерные черты древнего духовного суда он периодически использует как взаимодополняющие понятия для раскрытия одного явления

[Барсов, 1870а, 490–491], хотя с теоретико-правовой точки зрения их, конечно, нужно различать.

С другой стороны, неформальность духовного суда Т. В. Барсов увязывает с ещё одним важным отличием от светского суда — его ориентацией на «христианскую справедливость», причём все эти отличительные свойства духовного суда присущи не только «суду совести», но и «суду открытого преступления»: «Несмотря на все признаки присутствия формального производства на этом суде, будет справедливо сказать, что формальное производство тотчас уступало на нем свое место тем мерам, которые оказывались более действенными к дознанию существа преступления, что вся судейская обрядность просвечивалась духом христианской справедливости» [Барсов, 1870а, 502].

Далее по тексту статьи Д. В. Волужков обстоятельно разбирает те принципы суда Древней Церкви, которые ему удалось выявить в работе Т. В. Барсова. Этот сильный аналитический элемент исследования содержит целый ряд удачных наблюдений, направленных на вскрытие противоречий как в самой гипотетической концепции Барсова, так и двух систем судебных органов — светской и духовной.

В ряде случаев Дмитрий Владимирович предлагает весьма убедительную трактовку обоснований, на которых могли основываться выделенные Барсовым принципы духовного суда. Например, логичным представляется объяснение меньших возможностей апелляционной защиты для представителей высшей иерархии через объективное состояние обычных клириков и мирян в качестве заведомо более слабой стороны в судебном процессе (с. 123).

Наряду с этим, некоторые исследовательские приёмы и выводы в статье Д. В. Волужкова вызывают возражения.

В частности, относительно принципа «постепенного и последовательного развития суда» Дмитрий Владимирович предполагает, что речь идёт о характере реформы суда, которая должна осуществляться постепенно и последовательно (с. 122). К сожалению, автор статьи не даёт развёрнутой аргументации, а при обращении к самому Т. В. Барсову принцип последовательного развития суда предстаёт как последовательность воздействия на правонарушителя с целью его исправления: сначала предполагается «дружеское и братское увещание виновного», потом (при условии бесплодности предыдущей стадии) — оглашение вины перед ограниченным кругом других лиц и побуждение к признанию своей вины, затем — извещение о сути дела «всей церкви» (видимо, в данном случае имеется в виду община верующих) и публичный разбор дела правонарушителя; наконец, только после отсутствия раскаяния на третьей стадии («непослушание церкви») виновного предписывается подвергнуть «всей строгости наказания и осуждения» [Барсов, 1870а, 484]. На мой взгляд, очевидно, что это совсем другое содержание принципа, которое раскрывает связь духовного суда с той его функцией, которая долгое время отличала его от светского, — достижение исправления правонарушителя.

Из разбора принципов, которые Барсовым были выделены в качестве оснований древнего церковного суда, обращают на себя внимание отсылки к Конституции России, на примере которой Д. В. Волужков показывает расхождения с принципами светского суда. Конечно, при таком подходе видна перспектива развития светского судопроизводства, результат некоторых закономерностей. С другой стороны, ставя задачу выявить концепцию Т. В. Барсова, логичнее было бы привести для сопоставления принципы, положенные в основу современного Тимофеев Васильевичу светского суда (и дальше по тексту Дмитрий Владимирович сам подтверждает обоснованность именно такого подхода, делая вывод о том, что шесть из представленных пятнадцати принципов судопроизводства Древней Церкви «прямо противоречат действовавшим на момент написания им статьи принципам светского судопроизводства») (с. 124).

В таком случае логика рассмотрения материала изменится. Поскольку, к примеру, принципу «разнообразия инстанций», выделяемому Т. В. Барсовым в качестве принципа духовного суда, противопоставлять светский принцип равенства всех

перед судом нужно с определёнными оговорками — согласно Судебным уставам 1864 г. всё-таки речь шла о принципе сословности суда, который в строго формальном смысле следует отличать от принципа равенства, или, по крайней мере, можно рассматривать как начальную стадию становления принципа равенства.

Несмотря на то, что в исследовательской литературе нередко озвучивается позиция, согласно которой судебная реформа 1864 г. ввела принцип равенства всех перед судом, в самом тексте судебных уставов эти исследователи буквально читают одну строчку и игнорируют следующую. Например, в «Учреждении судебных установлений» статья 2 гласила, что «судебная власть... распространяется на лица всех сословий и на все дела, как гражданские, так и уголовные», то есть вроде бы речь идёт о сословности как базовом основании новых судебных учреждений, однако уже в примечании к этой статье содержится важное уточнение: «судебная власть духовных, военных, коммерческих, крестьянских судов определяется особыми о них постановлениями» [Судебные уставы, 2015, 113]. С учётом этого примечания уже нельзя говорить о принципе сословности или равенства всех перед судом, в лучшем случае — об элементах этого подхода или о начальной стадии движения к установлению этого принципа. Несмотря на заявленное движение в сторону сословности суда, на практике продолжали существовать сословные представители в судах, были сохранены крестьянские и инородческие суды, сохранялась отдельная подсудность для высших должностных лиц, а цензовые требования к судьям и присяжным заседателям нагляднее всего показывают классовую природу светского суда пореформенного периода [Виленский, 1969]. Да, формально указывалось, что мировые судьи избираются всеми сословиями в совокупности, но содержание цензовых требований для кандидатов убедительно свидетельствует, насколько узкий круг имел реальный доступ к осуществлению судебной власти.

В отношении принципов сословности и равенства можно отметить, что с теоретической стороны духовный суд здесь имел преимущества перед светским, поскольку христианская община не предполагает внутренней сегрегации, в отличие от светского сословного общества. Эта изначальная прогрессивная идея, заложенная в христианском учении, имела мощный заряд, который остался преимущественно в сфере идеального, так и не найдя своей реализации в материальной общественной жизни. Тем не менее, в сфере теоретико-правовых конструкций вполне можно ориентироваться на это отличие духовного суда от светского и принимать его во внимание при проектировании контуров возможной реформы духовного суда. Тем более, вполне можно допустить, что Т. В. Барсов имел в виду в том числе и эту особенность духовного суда, когда говорил, что при осуществлении реформы Церковь не должна отступать от «преданий веры и общих начал священноначалия и устройства Церкви» [Барсов, 1873, 486].

Говоря о принципе, который связан с ведущей ролью епископа как главного судьи в епархии (но при обязательном участии пресвитерского совета), наверное, имело смысл конкретизировать формулировку и свести его к соборности (соответственно, к коллегиальности применительно к светскому суду).

В таком случае будет возможно провести сравнение со светским судом, при этом вновь придётся отметить расхождение с принципами светского пореформенного суда, в котором принцип коллегиальности был реализован частично. В частности, в судебных уставах отмечалось, что власть мирового судьи носит единоличный характер, тогда как съезд мировых судей, окружные суды, судебные палаты и Сенат являются коллегиальными органами [Судебные уставы, 2015, 113].

С другой стороны, эти отклонения от принципа коллегиальности не ставят непреодолимую пропасть между устройством светского и духовного суда. Несмотря на то, что при организации церковного суда всячески подчёркивался принцип коллегиальности, он также реализовывался с некоторыми изъятиями. Например, в комментарии к правилам Карфагенского Собора А. Аристин предписывает такое смешение принципов единоначалия и коллегиальности: «Когда обвиняется пресвитер — должны производить исследование шесть ближайших епископов вместе с местным; а когда

диакон — три; дела же прочих клириков исследует и один епископ» [Правила, 2005, 513]. Впрочем, как раз относительно этого установления Карфагенского Собора Барсов указывает на якобы существовавшее отличие суда на Востоке и на Западе, полагая, что на Востоке суд на определённом этапе своего развития склонялся в пользу преобладания епископа: «...это ясный знак того, что епископ, будучи предстоятелем известного предела, пользовался правами наблюдения и охранения в нем порядков и дисциплины церковной жизни, и, вследствие сего, подвергал виновных мерам исправительных взысканий» [Барсов, 1873, 466].

В целом очевидно, что для Барсова соборность и коллегиальность — не одно и то же. Говоря о духовном суде, он отмечает особые отношения между членами суда, в частности, зависимость членов пресвитериума от епископа и одновременно их самостоятельность. Сам древний духовный суд у Барсова постоянно предстаёт в форме неких внутрисемейных отношений, по сути — духовный суд возможен только в обществе верующих. В светском государстве (или, более широко, — нехристианском государстве, как это формулирует Барсов) неизбежно возникает противоречие, которое не позволяет духовному суду функционировать, поскольку действует он не только на «законах слова Божия», но и узаконениях государственной власти, «долженствующих быть согласными с первыми» [Барсов, 1870а, 478].

Говоря о делегировании полномочий «главным представителем духовного суда», Д. В. Волужков видит в этом основании духовного суда противоречие со светским принципом осуществления правосудия только судом, ссылаясь при этом опять же на Конституцию России (с. 123).

Это противоречие представляется искусственным. Если попытаться раскрыть последовательность размышлений Т. В. Барсова в данном случае, видимо, будет правильнее обратиться к истории Церкви и представлениям о власти в церковной иерархии, где каждый чин соответствует определённой степени священства, сопричастности благодати Святого Духа. Вполне логичной здесь является аналогия: как сопричастность благодати передаётся через посвящение, когда епископ рукополагает, например, в диаконы, так и судебные полномочия передаются вниз по иерархической лестнице от источника судебной власти — в данном случае от «главного представителя духовного суда». Об этом понимании очень хорошо говорил и сам Т. В. Барсов в одной из своих работ, подчёркивая значение «благодати» и её преемства через череду рукоположений непосредственно от самих апостолов: «Необходимым признаком истинного священства, а вместе и руководительным началом при определении законности и незаконности священства неправославных обществ, служит действительное сохранение в них апостольского преемства, т. е. благодать истинного священства может быть сохранена только чрез последовательное, друг друга примательное рукоположение, продолжающееся непрерывно от самых Апостолов, первых пастырей и учителей Христовой Церкви» [Барсов, 1870b, 879–880].

Здесь, действительно, имеет место явное отличие от светского суда, но различие коренится в представлении о природе светской и духовной власти, что неизбежно отражается на внутрисистемных связях судебных органов.

К разбору перечня принципов организации духовного суда, который тщательным образом провёл Д. В. Волужков, можно было бы указать на значимое умолчание Т. В. Барсовым такого принципа судебной реформы 1864 г., как иерархичность, и вытекающей отсюда «поднадзорности» (в терминах самих реформаторов) судебных органов. В светском суде предусматривалось осуществление надзора «за судебными установлениями и должностными лицами судебного ведомства» со стороны кассационных департаментов Сената, судебных палат и окружных судов — то есть вышестоящих судебных органов [Судебные уставы, 2015, 135–136]. Возможно, что как раз в противоположность этому принципу и обозначается делегирование полномочий в рамках отношений разных инстанций духовного суда.

Принцип, предполагающий право отвода и избрания судей, вызывает некоторые сомнения, учитывая, что уже древнее каноническое право предусматривает строгую

подсудность, как это сделано, например, в 37-м правиле Карфагенского Собора, устанавливавшем отлучение за нарушение правил подсудности и обжалования. Кстати, в комментарии к этому правилу И. Зонара прямо пояснял: «Правилами определено, чтобы клирики, имеющие дело, судились у своих епископов» [Правила, 2005, 520].

А вот в современном Тимофею Васильевичу светском праве, напротив, много внимания уделялось основаниям отвода судьи [Судебные уставы, 2015, 208, 250 и др.], так что как раз в судебных уставах 1864 г. можно видеть источник для фиксации данного принципа.

Светский суд, согласно судебным уставам 1864 г., заявлялся как основанный на принципах устности и публичности — «изустно и публично» (с некоторыми изъятиями для дел «против прав семейственных», «об оскорблении женской чести, непотребстве и других бесстыдных или соединенных с соблазном действиях», и случаев, когда обе стороны просят о негласном разбирательстве дела в случае частной жалобы, а также для некоторых других) [Судебные уставы, 2015, 209, 214, 251–252 и др.].

Из других положений, подробно раскрывающих порядок осуществления производства, становится очевидно, что составители уставов смешивают гласность и публичность, рассматривая их как синонимы, при этом имея в виду под «публичностью» гласность. Например, формулировку «судебные заседания по делам о преступлениях и проступках происходят публично» следует понимать как определение исключительно принципа гласности (закрытие для публики дверей судебного заседания означает, согласно тексту уставов, ограничение принципа «публичности»), ни о каком прямом участии общества в осуществлении правосудия в данном случае речи не идёт [Судебные уставы, 2015, 251].

В данном случае никаких противоречий с обозначенным Т. В. Барсовым основанием духовного суда (принцип гласности и открытости) нельзя заметить, наоборот, полное совпадение.

Та часть рассуждений Д. В. Волужкова, где он касается системы формальных доказательств (точнее, её отсутствия в духовном суде) и особого значения свидетельских показаний, мне представляется запутанной и неясной. Прежде всего, непонятно, почему автор говорит об отказе от формальных доказательств и видит в этом принципиальное отличие от принципов светского суда. Если речь идёт о духовном суде раннехристианского времени, то он, как и более поздний средневековый суд, делил доказательства на две основные группы — рациональные и иррациональные (отличия от светского суда при этом могли быть в частности — например, церковные иерархи не признавали такой вид ордалий, как поединок, но широко использовали жребий, — но само деление сохранялось в обеих подсистемах). Предполагаемая здесь теория формальных доказательств в памятниках русского права не находит проявления, и нет оснований утверждать, что она когда-либо была присуща русскому светскому или духовному суду (даже дореволюционные исследователи не видели проявлений формальных доказательств в русском праве) [Беляев, 1879, 527]. И в этом отношении понятна отсылка к трактовке собственного признания как «царицы доказательств», поскольку такие трактовки в западноевропейском праве действительно имели место. В средневековых памятниках русского права собственное признание не определяется в качестве вершины иерархической системы доказательств, оно встроено в него и всегда, при возможности, дополняется другими способами доказывания, как это видно, например, из губных наказов [Губный наказ, 1836, 215].

Собственное признание в русском праве как институт, видимо, вырастает из «поличного», занимавшего центральное место в системе доказательств древнерусского права [Хачатуров, 2002, 140; Ананьева, 2011, 129]. Этим можно объяснить то обстоятельство, что Стоглав совсем не упоминает собственное признание среди разновидностей доказательств, ставя поличное на вершину условной иерархии рациональных доказательств. Большое недоумение вызывает отсылка к так называемому большому террору, А. Я. Вышинскому и приписываемому ему высказыванию (с. 124), которая заставляет лишь горько посетовать на распространённость антисоветских мифов,

жертвами которых становятся подчас даже такие вдумчивые и глубокие исследователи, как Дмитрий Владимирович.

Об особом значении свидетельских показаний, на мой взгляд, опять же имеет смысл говорить, ориентируясь на обширный исторический материал, в значительной степени известный и Т. В. Барсову. В частности, об их преимуществе перед иррациональными способами доказывания говорится, например, в Стоглаве, систематизировавшем многие направления эволюции русского церковного права: «Наипаче же греховныя вины судятся по священным правилом ни ротою, ни клятвою, но достоверными свидетели и многими послухи» [Стоглав, 1985, 340]. Только при отсутствии свидетелей и невозможности установить суть дела посредством «обыска», то есть при невозможности обращения к рациональным доказательствам, Стоглав предлагает обратиться к иррациональным, при этом предписывает отказаться от крестного целования (присяги) и «поля» (судебного поединка) в пользу жребия [Стоглав, 1985, 340–341]. Кстати, сам Барсов в своём обзоре эволюции духовного суда Русской Церкви тоже упоминает эти виды доказательств по Стоглаву [Барсов, 1873, 481].

Рассуждая о требовании обязательного присутствия подсудимых, обвинителей и свидетелей, Д. В. Волужков опять обращается к сравнению с современным российским правом. Если же обратиться к положениям судебной реформы 1864 г., то увидим, что светский суд допускает представление интересов обвиняемого по делам о проступках, «за которые в законе определены наказания не свыше ареста» [Судебные уставы, 2015, 206].

Выше были разобраны удачные выводы Д. В. Волужкова, сделанные на основе анализа перечня принципов, которыми Т. В. Барсов характеризует духовный суд Древней Церкви, а также те возражения и дополнения, которые можно сделать по их поводу. Но можно было пойти дальше и попробовать выявить те принципы, которые Барсов не указывает в своей статье, но которые им подразумеваются, тем более что в некоторых случаях Дмитрий Владимирович вплотную подходит к этому действию.

Например, делая верное наблюдение, что Барсов видел основание духовного церковного суда в христианской справедливости, Д. В. Волужков не делает следующий шаг: по сути, Т. В. Барсов рассматривает принцип справедливости в качестве базового для церковного суда, в то время как светский суд, по крайней мере с XVI в. и совершенно точно в период проведения судебной реформы 1864 г., основывался на принципе законности. Между обоими принципами существует значимое противоречие, которое в правовых системах нового и новейшего времени до сих пор не удалось разрешить. Рассматривая концепцию Т. В. Барсова, конечно, необходимо разобрать, видел ли он это противоречие на уровне принципов обоих видов суда, и если да, то каким он предполагал его возможное разрешение.

Ну и в качестве отдельной проблемы можно было бы поставить вопрос о том, в чём видел Т. В. Барсов отличия принципа справедливости от принципа христианской справедливости.

Заключение

Т. В. Барсов в своих статьях на страницах «Христианского чтения» высказался относительно планов проведения реформы духовного суда, отметив востребованность этой реформы. При этом его позицию трудно достоверно интерпретировать: с одной стороны, он признаёт необходимость для духовного суда «сблизиться» с пореформенным светским судом, но при этом относится к предполагаемой реформе с некоторым скепсисом, основания которого коренятся в его представлениях о коренных отличиях духовного суда от светского. Вероятно, именно по этой причине Т. В. Барсов предпринимает весьма пространное рассмотрение эволюции духовного суда Древней Церкви и поместной Русской Церкви. В ходе этого обзора он стремился показать, что у духовного суда есть незыблемые основания, связанные с «особыми началами

устройства» и целями существования Церкви, поэтому очевидно, что Т. В. Барсов выступал за поверхностные преобразования, касающиеся фрагментарного обновления духовного суда. Это те критические наблюдения относительно существа взглядов Т. В. Барсова на перспективы реформирования духовного суда, которые основываются на достаточно явно выраженных идеях Тимофея Васильевича.

Научная ценность статьи Д. В. Волужкова заключается в том, что он попытался провести более глубокую критику работ Т. В. Барсова и выявить те его идеи, относящиеся к возможной реформе духовного суда, которые не были высказаны, но могли подразумеваться, и даже, возможно, составляли некую целостную концепцию предполагаемой реформы. Несомненным успехом исследования Д. В. Волужкова является выявление и обстоятельный разбор набора принципиальных оснований, лежавших в основе функционирования духовного суда Древней Церкви, их соотнесение с принципами светского суда с целью уточнения возможных путей реформирования духовного суда.

В своём исследовании Д. В. Волужкову удалось выявить ряд идей, которые мог иметь в виду Барсов, рассуждая о перспективах реформы. При этом есть основания для выявления ещё некоторых базовых идей, характеризующих представления Т. В. Барсова о рассматриваемом предмете (хотя явно им не высказанных). Прежде всего, необходимо отметить, что в своих взглядах на реформу суда Барсов стоял на ярко выраженных идеалистических позициях. Во-вторых, последовательное раскрытие Барсовым истории эволюции духовного суда логически приводит к коренному отличию церковного права от светского, заключавшемуся в значительном духовно-нравственном потенциале. Точно так же из древности происходит отличие духовного суда от светского, заключавшееся в том, что первый ориентирован на «христианскую справедливость». Можно предполагать, что своеобразным развитием этой особенности видел Т. В. Барсов другое свойство духовного суда — его последовательное осуществление, которое заключается в последовательном усилении воздействия на правонарушителя с целью его исправления.

Источники и литература

1. Ананьева (2011) — *Ананьева Н. Г.* Правонарушения и юридическая ответственность по Судебнику 1550 года. Самара, 2011. 152 с.
2. Барсов (1870a) — *Барсов Т. В.* О духовном суде // Христианское чтение. 1870. № 9. С. 462–510; № 10. С. 587–626.
3. Барсов (1870b) — *Барсов Т. В.* Правила и практика древней Вселенской Церкви относительно принятия неправославных священнослужителей в Православную Церковь с повторением и без повторения рукоположения // Христианское чтение. 1870. № 5. С. 876–919.
4. Барсов (1873) — *Барсов Т. В.* Речь, читанная в торжественном собрании Санкт-Петербургской духовной академии 17 февр. 1863 г. «О духовном суде в виду предположения духовно-судебной реформы» // Христианское чтение. 1873. № 3. С. 455–489.
5. Беляев (1879) — *Беляев И. Д.* Лекции по истории русского законодательства. М., 1879.
6. Виленский (1969) — *Виленский Б. В.* Судебная реформа и контрреформа в России. Саратов, 1969. 400 с.
7. Волужков (2019) — *Волужков Д. В.* Профессор Санкт-Петербургской духовной академии Т. В. Барсов о реформе духовного суда русской Церкви (на материале статей в журнале «Христианское чтение» 1870–73 гг.) // Христианское чтение. 2019. № 1. С. 119–130.
8. Губный наказ (1836) — Губный наказ селам Кириллова монастыря 1549 г. // Акты, собранные в библиотеках и архивах Российской империи Археографической экспедицией Императорской академии наук. Т. I. СПб., 1836. № 224. С. 213–216.
9. Правила (2005) — Правила святого поместного Карфагенского Собора // Правое правописание. М., 2005. С. 477–630.

10. Стоглав (1985) — Стоглав // Российское законодательство X–XX веков. Т. 2. М., 1985. С. 253–402.
11. Судебные уставы (2015) — Судебные уставы 20 ноября 1864 г. // Памятники российского права: в 35 т. Т. 13: Судебная реформа 1864 года в Российской империи: учебно-научное пособие / Под общ. ред. докт. юрид. наук, проф. Р. Л. Хачатурова; докт. юрид. наук, проф. А. А. Демичева. М.: Юрлитинформ, 2015. 448 с.
12. Хачатуров (2002) — Хачатуров Р. Л. Русская Правда. Тольятти, 2002. 159 с.

Yuri Ospennikov. To the Issue of the Concept of Reform of the Spiritual Court by T.V. Barsov. Review of the article by Dmitry Voluzhkov “Professor of the St. Petersburg Theological Academy T.V. Barsov on the Reform of the Spiritual Court of the Russian Church (based on articles in the scientific journal “Khristianskoye Chteniye”, 1870–73)”.

Abstract: The article contains a critical analysis of T.V. Barsov’s perceptions of a possible reform of the spiritual court in the context of D.V. Voluzhkov’s attempt to identify the supposed concept of such reform. Contradictions revealed in the interpretation of theoretical-legal and historical-legal representations of T.V. Barsov on the evolution of the spiritual court. It has been suggested that Barzov saw the fundamental difference between church law and secular law in its significant spiritual and moral potential. This difference was evident in the features of the spiritual court, which was characterized by an informal character and focused on “Christian justice”. It can be assumed that as a kind of development of this feature T.V. Barsov saw another property of the spiritual court — its consistent implementation, which is a consistent increase of influence on the offender in order to correct it. A comparison of the principles of spiritual and secular courts was carried out, as opposed to the study of D.V. Voluzhkov, on the basis not of a modern secular court, but of a post-reform court of the 19th century.

Keywords: spiritual (church) court, “Khristianskoye Chteniye”, T.V. Barsov, D.V. Voluzhkov, judicial reforms of Alexander II.

Yuri Vladimirovich Ospennikov — Candidate of Historical Sciences, Doctor of Jurisprudence, Professor of Chair of the Theory and History of State and Law and International Law, Samara University (desmandado@yandex.ru).

Sources and References

1. Anan’yeva (2011) — Anan’yeva N. G. *Pravonarusheniya i yuridicheskaya otvetstvennost’ po Sudebniku 1550 goda [Offenses and legal liability for the Judicial Code of 1550]*. Samara, 2011, 152 p. (In Russian).
2. Barsov (1870a) — Barsov T.V. O dukhovnom sude [On the Spiritual Court]. *Khristianskoye Chteniye*, 1870, no. 9, pp. 462–510; no. 10, pp. 587–626. (In Russian).
3. Barsov (1870b) — Barsov T.V. Pravila i praktika drevney Vselenskoy Tserkvi otnositel’no prinyatiya nepravoslavnykh svyashchennosluzhiteley v Pravoslavnuyu Tserkov’ s povtoreniyem i bez povtoreniya rukopolozheniya [Rules and practice of the ancient Ecumenical Church regarding the admission of non-Orthodox clergymen to the Orthodox Church with and without repetition of ordination]. *Khristianskoye Chteniye*, 1870, no. 5, pp. 876–919. (In Russian).
4. Barsov (1873) — Barsov T.V. Rech’, chitannaya v torzhestvennom sobranii Sankt-Peterburgskoy Dukhovnoy Akademii ekstraordinarnym professorom T.V. Barsovyim 17 fevralya 1873 goda. O dukhovnom sude, v vidu predpolozheniy dukhovno-sudebnoy reform [Speech, read in a solemn meeting of the St. Petersburg Theological Academy by extraordinary professor

T. V. Barsov on February 17, 1873. On the spiritual court, in view of the assumptions of the spiritual and judicial reform]. *Khristianskoye Chteniye*, 1873, no. 3, pp. 455–489. (In Russian).

5. Belyayev (1879) — Belyayev I. D. *Lektsii po istorii russkogo zakonodatel'stva* [Lectures on the history of Russian legislation]. Moscow, 1879. (In Russian).

6. Gubnyy nakaz (1836) — Gubnyy nakaz selam Kirillova monastyrya 1549 g. [Local order to the villages of the Kirillov Monastery in 1549]. *Akty, sobrannyye v bibliotekakh i arkhivakh Rossiyskoy imperii Arkheograficheskoy ekspeditsiyey Imperatorskoy akademii nauk* [Acts collected in the libraries and archives of the Russian Empire by the Archaeographic Expedition of the Imperial Academy of Sciences]. Saint Petersburg, 1836, vol. 1, no. 224, pp. 213–216. (In Russian).

7. Khachaturov (2002) — Khachaturov R. L. *Russkaya Pravda* [Russian Truth]. Tol'yatti, 2002, 159 p. (In Russian).

8. Pravila (2005) — Pravila svyatogo pomestnogo Karfagenskogo Sobora [The rules of the holy local Carthaginian Council]. *Pravoye pravovedeniye*, Moscow, 2005, pp. 477–624. (In Russian).

9. Stoglav (1985) — Stoglav [Stoglav]. *Rossiyskoye zakonodatel'stvo X–XX vekov* [Russian legislation of the 10th — 20th centuries]. Moscow, 1985, vol. 2, pp. 253–402. (In Russian).

10. Sudebnyye ustavy (2015) — Sudebnyye ustavy 20 noyabrya 1864 g. [Judicial statutes on November 20, 1864]. *Pamyatniki rossiyskogo prava: v 35 t. T. 13: Sudebnaya reforma 1864 goda v Rossiyskoy imperii* [Documents of Russian legislation: in 35 vols. Vol. 13: Judicial reform in 1864 in the Russian Empire]. Moscow, 2015, 448 p. (In Russian).

11. Vilenskiy (1969) — Vilenskiy B. V. *Sudebnaya reforma i kontrreforma v Rossii* [Judicial reform and counter-reform in Russia]. Saratov, 1969, 400 p. (In Russian).

12. Voluzhkov (2019) — Voluzhkov D. V. Professor Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii T. V. Barsov o reforme dukhovnogo suda russkoy Tserkvi (na materiale statey v zhurnale «Khristianskoye chteniye» 1870–73 gg.) [Professor of the St. Petersburg Theological Academy T. V. Barsov on the reform of the spiritual court of the Russian Church (on the material of articles in the journal Christian Reading 1870–73)]. *Khristianskoye Chteniye*, 2019, no. 1, pp. 119–130. (In Russian).