

Религиозная организация
— духовная образовательная организация высшего образования
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

Кафедра церковно-практических дисциплин

На правах рукописи

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия**

**КАНОНИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
В СРЕДЕ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЭМИГРАЦИИ
(1922 – 1972 гг.)**

Специальность: каноническое право

Автор: /иерей Владимир Величко/

Научный руководитель:
/доцент протоиерей Александр Задорнов/

Сергиев Посад

2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

ГЛАВА 1. КАНОНИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД И ИХ КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ОТРАЖЕНИЕ В ИССЛЕДОВАНИЯХ КАНОНИСТОВ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЭМИГРАЦИИ

1.1 Каноническое право как университетская и духовно-академическая наука в России до 1917 года

1.2 Влияние российских юридических школ на канонические концепции

1.3 Наследие представлений о каноническом праве синодального периода в исследованиях русской церковной эмиграции

ГЛАВА 2. ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА ПРОФЕССОРА С. В. ТРОИЦКОГО

2.1 Этапы научной биографии профессора С. В. Троицкого

2.2 Тематизация канонического наследия проф. С. В. Троицкого

2.2.1 Автокефалия

2.2.2. Каноническая власть православного епископата вне границ своих епархий

2.2.3 Первенство во Вселенской Церкви

2.2.4. Христианский брак

2.3 Рецепция канонических исследований проф. С. В. Троицкого в настоящее время

ГЛАВА 3. КАНОНИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРОТОПРЕСВИТЕРА Н. АФАНАСЬЕВА

3.1. Место канонического права в Церкви

3.2. Евхаристическое богословие и каноническое право

3.3 Рецепция канонических взглядов прот. Н. Афанасьева

ГЛАВА 4. КАНОНИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ТРУДАХ БОГОСЛОВОВ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

4.1. Особенности канонических представлений в среде богословов русской эмиграции (прот. С. Булгаков и прот. Г. Флоровский)

4.2. Протопресвитер И. Мейендорф

4.3. Протопресвитер А. Шмеман

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

СПИСОК ОСНОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Интерес к вопросам канонического права, наблюдаемый в настоящее время, обусловлен не только событиями церковной жизни, но и поиском новой аргументации в межправославной полемике по принципиальным вопросам церковного устройства. Кризис межправославных отношений, зачастую обусловленный особенностями конфессионально-государственных отношений в отдельных странах нахождения канонических подразделений Русской Православной Церкви, понятийная и даже терминологическая непрояснённость многих канонических вопросов, - всё это делает естественным и необходимым обращение к наследию представителей русской канонической науки, в том числе работавших в условиях эмиграции.

В то же время наблюдается зачастую не критическое отношение к трудам русских эмигрантов-канонистов, вызванное, с одной стороны, понятным предубеждением о значимости этих трудов, писавшихся вне официальной атеистической идеологии, а с другой – самой тематикой, долгое время остававшееся в богословских и церковно-правовых исследованиях в самой России на периферии.

И хотя со времени первых отечественных републикаций трудов русских исследователей канонического права из среды церковной эмиграции прошло уже более тридцати лет, серьезная научная рецепция этих трудов продолжается и сегодня. Излишний (но понятный) восторг перед самим фактом возвращения в научную среду вычеркнутых в своё время имён сменяется более трезвым обсуждением самих этих исследований, которые, как выясняется, во многом являются производными своей эпохи и поэтому

требуют бережного, но тщательного отбора для дальнейшего встраивания в современную каноническую теорию.

Научной беспристрастной оценке трудов представителей русской церковной эмиграции мешает также некоторое идеологизированное представление об их церковно-общественных взглядах. Разумеется, в научных исследованиях по истории юриспруденции специально отмечается консерватизм правовых представлений позднего Гегеля или либерализм Р. Дворкина. Однако констатация таких взглядов не должна вести к попыткам объяснить только ими особенности правопонимания того или иного автора.

Об актуальности изучения правового наследия русских эмигрантов служит также правотворчество современной Русской Православной Церкви. При этом практически каждое значимое соборное определение (на уровне Священного Синода или Архиерейского Собора) проходит долгую подготовку в рамках работы совещательных органов, прежде всего – Межсоборного Присутствия. В рамках последнего действует специальная комиссия по вопросам церковного права, члены которой при обсуждении проектов документов также пользуются наработками проф. С. Троицкого, прот. Н. Афанасьева и других канонистов из среды русской эмиграции.

В настоящее время в ряде духовных учебных заведений открыты магистерские программы церковно-правового профиля, что также свидетельствует об интересе Русской Православной Церкви к собственному каноническому наследию. При изучении в рамках этих программ исследований предшествующих поколений русских канонистов важно проделать кропотливую работу по беспристрастной оценке как самих этих работ, так и их значения сегодня.

Особо важным является вклад русских канонистов-эмигрантов в разработку таких концептов как церковное устройство, автокефалия, православный епископат, церковная иерархия, христианский брак, канонические основания совершения таинств (прежде всего – таинства

Евхаристии). Все эти темы должны быть заново осмыслены и соединены с их исследованием в отечественной науке.

Подобный синтез позволит выработать то понимание как отдельных аспектов канонического права, так и в целом места права в актуальной церковной жизни, которое позволит справиться с всё возрастающими вызовами как в канонической теории, так и в церковно-правовой практике.

Объектом изучения данной работы являются исследования русских канонистов и богословов, принадлежащих к послереволюционной русской церковной эмиграции, в области канонического права.

Предметом изучения являются концептуальные основы канонических взглядов авторов анализируемых исследований, а также их практические выводы в области канонического церковного устройства и их современная рецепция.

Цель диссертационного исследования – формирование научного представления о значении исследований в области канонического права в среде русской церковной эмиграции указанного периода, оценка этих трудов с точки зрения их актуальности для решения современных задач, стоящих перед Церковью как институтом собственного права (*sui iuris*).

Для достижения изложенной цели необходимо решить следующие **задачи**:

1. Установить степень зависимости исследований в области канонического права в среде русской церковной эмиграции как от канонических представлений синодального периода русской церковной истории, так и от современных им типов юридического правопонимания.
2. Тематизировать канонические исследования, выделив их основную проблематику.
3. Выявить общую логику в представлении такой тематизации и причины последней.

4. Установить правила канонической герменевтики и их особенности для каждого исследователя.
5. Сепарировать собственно канонические исследования и их выводы от богословских представлений или юрисдикционной позиции автора.
6. Установить актуальность и научную значимость исследований в области канонического права представителей русской церковной эмиграции.

Хронологические рамки исследования определяются двумя внешними событиями (1922 год – первая публикация проф. С. В. Троицкого в эмиграции; 1972 год – год его смерти) в истории русской канонической науки, позволяющими рассматривать указанный полувековой временной период в качестве законченного этапа научного развития.

Источниковая база исследования представляет собою труды русских канонистов и богословов (проф. С. В. Троицкий, прот. Н. Афанасьев, прот. Г. Флоровский, прот. С. Булгаков, прот. И. Мейендорф и прот. А. Шмеман), опубликованные или подготовленные в указанный период. В библиографическом списке диссертации они выделены в раздел источников, так как являются объектом исследования настоящей работы. Здесь использовались лишь те труды ученых, которые необходимы для решения поставленных задач и относятся к области канонического права.

Степень разработанности данной темы определяется работами, посвящёнными персоналиям диссертации или темам, над которыми они работали в своих исследованиях.

Общая проблематика научной и богословской деятельности в русской церковной эмиграции в настоящее время изучена достаточно хорошо в монографиях и коллективных сборниках¹. Среди этих работ нет исследований,

¹ Назовем среди них: *Раев М.* Россия за рубежом. М., 1994; *Шкаровский М. В.* Русское Православие в Королевстве сербов, хорватов и словенцев – Югославии. Москва – Брюссель, 2015; *Шкаровский М. В.* Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке. Спб., 2016; *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920 – 1995: Биографический справочник. М., 2007; *Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П.* Пути православного богословия на

посвящённых специально развитию канонического права, однако эти труды позволяют определить место русских церковных ученых в общей интеллектуальной среде как русской эмиграции, так и, отчасти, стран их вынужденного пребывания.

Некоторые из этих исследований носят сугубо просветительский характер (таковы работы о. Э. Лаута² и о. М. Плекона³, недавно переведённые на русский язык). В то же время из них становится понятным тот интерес, который вызывает творческое наследие русских эмигрантов по сей день не только у отечественных, но и зарубежных исследователей. Из исторических монографий следует выделить важные для нашей темы монографии А. А. Кострюкова, в которых часто упоминается проф. С. Троицкий и его антагонисты⁴.

Также вышли в свет исследования, посвященные отдельным персоналиям настоящей работы или иным специалистам в области канонического и гражданского права⁵. Не все они отличаются критическим

Запад в XX веке. М., 2016; *Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П.* Голоса православного богословия на Западе в XX веке. М., 2019;

² *Лаут Э.*, прот. Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени. М., 2020. 620 с.

³ *Плекон М.* Живые иконы. Люди веры, вернувшие миру надежду. М., 2021.

⁴ *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов: организация церковного управления в эмиграции. М., 2007; *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М., 2011; *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг.: административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М., 2015.

⁵ *Александров В. В.* Николай Афанасьев и его евхаристическая экклезиология. М., 2018; *Гаврюшин Н. К.* Метафизика любви и богословие брака: С. В. Троицкий // Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 407 – 445; *Гаврюшин Н. К.* «Быть христианином – значит быть греком»: протоиерей Георгий Флоровский // Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. С. 500 – 539; Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995; Георгий Васильевич Флоровский / под. Ред. А. В. Черняева. М., 2015; *Емельянов Б. В.* Борис Чичерин. СПб., 2016; *Задорнов А. В., прот.* Профессор С. В. Троицкий и его вклад в развитие дисциплины церковно-канонического права в Московской духовной академии // Богословский вестник. Т. 11-12. Сергиев Посад, 2010. С. 510-536; *Ириней (Середний), архим.* Профессор С. В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права //

подходом, являясь зачастую апологией отписываемой персоналии. Такова работа В. Александрова о евхаристической экклезиологии прот. Н. Афанасьева или монография прот. Г. Митрофанова о кн. Е. Трубецком⁶. Регулярно выступают со статьями, посвященными наследию С. Троицкого преподаватели ПСТГУ и МДА иерей П. Ермилов и протоиерей А. Задорнов⁷.

В то же время весьма критическими выглядят по своей стилистике статьи профессора Московской духовной академии Н. К. Гаврюшина, посвященные проф. С. Троицкому и прот. Г. Флоровскому, прот. С. Булгакову и прот. А. Шмеману⁸. Жанр «богословского портрета», выбранный автором, позволил ему с неожиданной стороны взглянуть на казавшиеся привычными черты творчества этих ученых.

В настоящее время также стали появляться монографии, посвященные отдельным представителям русского канонического права (в основном, дореволюционного периода⁹).

Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 217 – 247; *Исидор (Тупикин), митрополит*. Епископ Смоленский и Дорогобужский Иоанн (Соколов): жизнь и труды. М., 2019; *Крылов Д. А.* Сергей Булгаков. СПб., 2016; *Ларше Ж.-К.* «Последуя святым отцам...». Жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. М., 2022; *Митрофанов Ю. Н.*, прот. Князь Евгений Николаевич Трубецкой. СПб., 2018; *Михайлов А. Ю.* «Канонист с горением Илииним...»: жизненный и творческий путь профессора И. С. Бердникова (1839 – 1915). Казань, 2021; *Половинкин С. М.* Князь Е. Н. Трубецкой. М., 2010; Сергей Николаевич Булгаков / под ред. А. П. Козырева. М., 2020; Философия права: П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, Б. А. Кистяковский. М., 2018; *Aidan N.* Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893 – 1966). Cambridge, 1989.

⁶ *Александров В. В.* Николай Афанасьев и его евхаристическая экклезиология. М., 2018; ; *Митрофанов Ю. Н.*, прот. Князь Евгений Николаевич Трубецкой. СПб., 2018.

⁷ См., напр.: Ермилов П. В., диак. Происхождение теории о первенстве Константинопольского патриарха // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 36 – 53; Задорнов А. В., прот. Профессор С. В. Троицкий и его вклад в развитие дисциплины церковно-канонического права в Московской духовной академии // Богословский вестник. Т. 11-12. Сергиев Посад, 2010. С. 510-536.

⁸ Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.

⁹ Среди них: *Исидор (Тупикин), митрополит*. Епископ Смоленский и Дорогобужский Иоанн (Соколов): жизнь и труды. М., 2019; *Крылов Д. А.* Сергей Булгаков. СПб., 2016; *Ларше Ж.-К.* «Последуя святым отцам...». Жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. М., 2022; *Михайлов А. Ю.* «Канонист с горением Илииним...»: жизненный и творческий путь профессора И. С. Бердникова (1839 – 1915). Казань, 2021.

Научная значимость и новизна диссертации определяется тем, что в исторических, богословских и канонических исследованиях научного наследия русской церковной эмиграции до сих пор не были проанализированы те теоретические основания (и эволюция таких оснований), которые влияли на научные выводы их исследований.

Рабочая гипотеза заключается в утверждении феномена трудов представителей русской церковной эмиграции как сложного комплекса постановки и решений таких задач, которые, с одной стороны, ставились актуальным положением церковных организаций, к которым принадлежали сами учёные, а с другой стороны – их общенаучными установками и методологией, выработанными самостоятельно либо наследуемыми от предшествующей эпохи исторического бытия Русской Православной Церкви.

Тезисы, выносимые на защиту.

1. Исследование, анализ и оценка трудов по каноническому праву русских ученых-эмигрантов должны исходить из выявленного в результате научного исследования типа правопонимания каждого конкретного исследователя.

2. Такой тип правопонимания должен исследоваться с точки зрения своего соответствия классическим типам правопонимания в русской юридической традиции.

3. Конкретные примеры (case-study) научного изучения канонических концептов (таких как автокефалия, права епископата, церковный брак и т. п.) русскими канонистами-эмигрантами могут быть оценены только с точки зрения общеправового контекста.

4. Изучение зависимости русских специалистов по каноническому праву от общих представлений о месте церковно-правовых исследований в контексте синодального периода русской церковной истории показывает продолжение этой зависимости и в послереволюционный («второй патриарший») период.

5. Новые вызовы церковно-общественного положения в XX столетии неизбежно должны были изменить как тематизацию канонического права, так и его методологию. Последствиями таких изменений стали как исследования С. Троицкого на нетипичные для синодальной эпохи темы автокефалии, первенства епископата и канонического аспекта брака, так и нигилистическая по отношению к каноническому праву «евхаристическая» экклезиология прот. Н. Афанасьева и его последователей.

6. Русские богословы-эмигранты, специально не занимавшиеся каноническими исследованиями с неизбежностью должны были, тем не менее, выработать собственные базовые канонические представления, поскольку без них было невозможно решить экклезиологические (прот. С. Булгаков, отчасти прот. Г. Флоровский), литургические (прот. А. Шмеман), историософские (прот. Г. Флоровский, прот. И. Мейендорф) проблемы.

7. Для полноценной рецепции канонического наследия русских ученых-эмигрантов необходимо преодолеть нормативную для них ситуативность в постановке и решении чисто научных проблем канонического права и слабое соотнесение канонического права именно как юридической науки с тем актуальным пересмотром сути правовой теории, который произошел в мировом правоведении после II Мировой войны, в особенности – в 70-90-е гг. прошлого столетия.

Методологическая база исследования. При работе над данной диссертацией применялись следующие методы: исторический, сравнительно-сопоставительный, системный, дескриптивный, описательно-аналитический. **Методология** данного исследования строится на основании анализа, синтеза, классификации, системного подхода.

Теоретическая значимость исследования заключается в его важности для выработки общеканонической теории по таким темам как межправославные отношения, церковное устройство, брачное право, православный епископат, каноника таинств.

Практическая значимость данной работы заключается в возможности использования результатов исследования в работе духовных учебных заведений, профильных комиссий Межсоборного Присутствия и иных учреждений Русской Православной Церкви, а также для презентации русского канонического наследия в среде светских юристов, что важно для церковно-государственного и церковно-общественного диалога.

Апробация результатов исследования велась на протяжении нескольких лет на конференциях:

- Национальная студенческая научная конференция «Актуальные вопросы современной богословской науки», Московская духовная академия, 2017 год¹⁰.
- Национальная студенческая научная конференция «Актуальные вопросы современной богословской науки», Московская духовная академия, 2018 год¹¹.
- Национальная студенческая научная конференция «Актуальные вопросы современной богословской науки», Московская духовная академия, 2019 год¹².

Также тема данного исследования была апробирована в четырёх публикациях в научно-богословских журналах, входящих в Общецерковный перечень рецензируемых изданий.

¹⁰ Программа научной студенческой конференции «Актуальные вопросы современной богословской науки» [Электронный ресурс] // Сергиев Посад. — URL: <https://sergievposad.bezformata.com/listnews/voprosi-sovremennoj-bogoslovskoj/66524212/> (дата обращения 21.01.2022).

¹¹ Программа Национальной научной студенческой конференции «Актуальные вопросы современной богословской науки» [Электронный ресурс] // Учебный комитет Русской Православной Церкви. — URL: <http://www.uchkom.info/novosti/5653/> (дата обращения 21.01.2022).

¹² Научная студенческая конференция «Актуальные вопросы современной богословской науки» [Электронный ресурс] // Сретенская духовная семинария — URL: <https://sdamp.ru/news/n8436/?ysclid=17noe6otd5134941412> (дата обращения 21.01.2022).

Полный **объём** диссертации составляет 210 страниц, из которых 194 страниц занимает основной текст. **Библиографический список** включает в себя 242 наименования.

Структура работы имеет трехчастную форму: введение, основная часть и заключение. Основная часть поделена на четыре главы, каждая из которых посвящена решению одной из поставленных задач. Главы разделены на параграфы и оканчиваются выводами по итогам каждой рассмотренной темы.

ГЛАВА 1. КАНОНИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД И ИХ КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ОТРАЖЕНИЕ В ИССЛЕДОВАНИЯХ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЭМИГРАЦИИ

1.1 Каноническое право как университетская и духовно-академическая наука в России до 1917 года

Согласно сделанной уже в эмиграции оценке богослова Н. Глубоковского церковное право в дореволюционной русской науке стало доступно для независимых исследований лишь с введением университетского устава 1884 года¹³, хотя кафедры церковного права существовали ещё с 1863 года. При этом вводилось именно *церковное законоведение*, но при этом в качестве юридической, а не богословской науки, что сразу сузило возможность рассмотрение в рамках этой дисциплины чисто теологической проблематики (например, экклезиологии). Для церковного права как богословской науки исходной точкой можно считать 1839 год, когда Св. Синодом была издана Книга правил, что дало толчок к изучению и переосмыслению древнего канонического наследия Церкви в качестве актуального *действующего* законодательства¹⁴.

¹³ См.: Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука. М., 2002. С. 98.

¹⁴ Научно-библиографический указатель дореволюционных изданий по каноническому праву на русском языке см.: Церковное каноническое право; богословие и теология; церковные история, порядок, управление и жизнь; государство, Церковь и право; филология, искусство, философия и архивистика: Научно-библиографический указатель изданий на русском языке до 1917 года / Составители и авторы идеи и предисловия: Исидор, митрополит Смоленский и Дорогобужский (Тупикин Р.В.), Владислав Владимирович Баган, священник/ Смоленская православная духовная семинария. – Смоленск – М.: Свиток, 2020. – 176 с.

Изначально наметилось известное расхождение в понимании природы канонического права между представителями университетской и духовно-академической науки. Профессор Московского университета Н. К. Соколов «отмечал нерешенность большинства принципиальных вопросов канонической науки, отсутствие традиции истолкования правил, отсутствие применения канонов в практической жизни. Если церковная практика и обращается к канонам, «то невозможно сказать, каким постоянным принципом она руководится в выборе и применении одних правил и в осуждении на бездействии других»»¹⁵.

Преемник Н.К. Соколова по кафедре А. С. Павлов, напротив, всячески отстаивал церковность своей дисциплины, считая догматические истины ядром для внешней правовой оболочки¹⁶. При этом главную задачу русский канонист видел в актуальном правотворчестве – только это оправдывает изучение древнего церковного законодательства именно в качестве элемента как церковной науки.

Легитимность права в Церкви А. С. Павлов обосновывает следующим образом. Внешняя жизнь Церкви как института требует определённого устройства, которое Павлов считает правовым, поскольку Церковь является одновременно институтом собственного права и в то же время социальным институтом в ряду других общественных явлений. Нормы, которые регулируют жизнь Церкви как института *sui iuris* и как внешнего субъекта, и составляют церковное право в объективном смысле, разделяющееся поэтому на внутреннее и внешнее. В субъективном же смысле «церковное право есть совокупность правомочий и обязанностей отдельных членов церковного общества в отношении друг к другу и к церкви как целому, а равно и этого целого — в отношении к отдельным его членам и к другим человеческим союзам»¹⁷.

¹⁵ *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни, М., 2004. С. 28.

¹⁶ *Павлов А. С.* Курс церковного права, Санкт-Петербург: Лань, 2002. С. 17.

¹⁷ Павлов, Алексей Степанович, Курс церковного права, Санкт-Петербург: Лань, 2002. С. 11.

Необходимость правового воздействия тем самым присутствует и в Церкви, поскольку каждый Её член обязан подчиняться церковным оросам и канонам. Этим объясняется сохранение юридической принудительности в церковной ограде – вопрос, ставший основным для последующего поколения русских богословов. Интересно проводимое А. Павловым соотношение канонического права и других богословских наук. Каноника не выходит за рамки права Церкви и даже теологические истины излагает с правовой точки зрения.

Преемники А. С. Павлова в двух местах его преподавания (Московский университет и Московская духовная академия) – профессора Н. С. Суворов и Н. А. Заозерский, - были полной противоположностью по своим взглядам на предмет и метод канонического права.

Место профессора церковного права в Московском университете после смерти А.С. Павлова занял Николай Семенович Суворов. Проблема присутствия права в Церкви решается Н. Суворовым путём рассмотрения Церкви как социального института, объединяющих лиц, чьи внутренние убеждения не имеют юридического характера. Однако именно как внешний институт, неизбежно вступающий в общение с другими социальными институтами, Церковь не может покинуть правовое поле. В своей внутренней жизни Церковь также требует регулирование отношений между своими членами (тем более, что само церковное устройство строго иерархично). Всё это предполагает наличие специальных правовых норм, которые и составляют каноническое (внутреннее) право. Там же, где Церковь (и только она!) выступает объектом законодательства (со стороны государства или самих церковных властей), мы имеем дело собственно с *jus ecclesiasticum*.

Что касается субъекта церковной власти, то Н. Суворов считал этот вопрос основным для науки церковного права. Разделение иерархического порядка в Церкви на священную и правительственную Н. Суворов считал специальным признаком именно римско-католического представления о

природе Церкви. В действительности пришедшее из средневекового западноевропейского права разделение трех ветвей церковной власти (власть учительства, священнодействия и управления) относится по Н. Суворову лишь к внутреннему церковному устройству и не должно влиять на отношения церковных институтов с другими общественными объединениями¹⁸. Более того, именно государственные институты имеют для него преимущество в области церковного законодательства, с которым должно быть согласовано церковное законотворчество.

Профессор Московской духовной академии предреволюционного периода Н. А. Заозерский сосредоточил своё научное внимание на вопросе сущности церковной власти. В то же время именно он дал самую обоснованную в русской канонической науке критику воззрений своего современника профессора канонического права Лейпцигского университета Р. Зома (теоретического источника канонических воззрений прот. Н. Афанасьева).

Вкратце эта критика сводится к следующему¹⁹. Называя теоретические положения Р. Зома «теорией бесправной Церкви», Н. Заозерский указывает на ошибочность противопоставления сущности Церкви как духовной и права как мирской. Для немецкого канониста это есть противоположность содержания и формы, свободы и принуждения. Н. Заозерский указывает на необходимость в праве не только физического принуждения, но и нравственных побуждений личности, что уже делает противопоставление природ права и Церкви у Р. Зома неабсолютным.

¹⁸ Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 2004. С. 16.

¹⁹ Единственный русский перевод основной теоретической работы Р. Зома был издан ещё до революции и в настоящее время публикуется по этому изданию. См.: Зом Р. Церковный строй в первые века христианства (перевод с немецкого А. Петровского, П. Флоренского). Заозерский Н. А. О сущности церковного права (против воззрений проф. Рудольфа Зома). СПб., 2005.

Н. Заозерский опровергает далее тезис о формализме и консерватизме права, которое выхолащивает якобы содержание евангельской вести. Напротив, пример ветхозаветных установлений демонстрирует помощь права в становлении каждой отдельной разумно-одаренной личности, приобретающей собственную власть в прямом смысле *potestas*. Кантовский принцип «без права нет свободы» полностью согласуется по Н. Заозерскому со святоотеческой позицией. Синтез права, морали и религии преодолевает мнимый формализм права как оковы духовного развития.

Государственная «монополия на применение насилия» и невозможность её аналога в Церкви является третьей причиной отсутствия правового характера церковной общины по Р. Зому. Возражая на это, Н. Заозерский отмечает, что и в правовой теории насилие является не обязательным элементом, а последствием существования в обществе «прирожденно криминальных» личностей и недостатка правотворчества. Тем более в Церкви этот случайный элемент служит (подобно епитимье) лишь врачебным средством воспитания грешника, «образования» в старом собственном смысле как возвращения к образу Божию.

Задачей Церкви должно служить «не *отчуждение от права*, как элемента будто бы не сродного ее существу, а наоборот, всемерно заботиться о воспитании в членах своих той *духовной настроенности* личности, которая составляет базис и самого государственного права — т. е. чувства долга, а именно, исполнения его велений не за страх принуждения, а за *совесть и во имя Бога*. И само собой разумеется, что, воспитывая так своих отдельных членов, она должна указывать пример, образец и в своей собственной организации — свободной, чуждой принудительного аппарата юридической организации», - заключает свою апологию канонического права Н. Заозерский²⁰.

²⁰ Зом Р. Церковный строй в первые века христианства (Перевод с немецкого А. Петровского, П. Флоренского). *Заозерский Н. А. О сущности церковного права (против воззрений проф. Рудольфа Зомы)*. Спб., 2005. С. 254.

Как видим, в начале XX столетия уже были сформулированы теоретические вопросы, которые продолжают развиваться в своём творчестве канонисты XX столетия, в том числе – вопрос уместности права в Церкви. На какие университетские образцы в этом вопросе могли ориентироваться русские церковные правоведы? Как показывает исследование эволюции присуждения научных степеней за исследования по церковному праву в России²¹, развитие канонического права в России осуществлялось по модели «исследовательского университета», поскольку развитие этой науки было неразрывно связано с её статусом университетской и духовно-академической дисциплины. Практически все церковные правоведы XIX – нач. XX вв. вели педагогическую деятельность и свои исследования осуществляли в рамках диссертаций различного уровня. Это наложило своеобразный отпечаток как на внешнюю форму канонических исследований, так и на полемику между специалистами по самому широкому кругу вопросов. Особенностью такой полемики было её проведение на страницах именно академических журналов, сами авторы при этом занимали соответствующие университетские кафедры²².

1.2 Влияние российских юридических школ на канонические концепции

Попытаемся поместить российское каноническое наследие в контекст популярных для российской юриспруденции правовых теорий и рассмотреть отечественных ученых-канонистов с точки зрения их принадлежности современным юридическим школам. Типологическое сравнение различных представителей канонической науки с существовавшими в то время в России типами правопонимания (правовой этатизм (или юридический позитивизм) Г.

²¹ См.: *Сухова Н. Ю.* Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870-1918 гг.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2013.

²² Особенно показательная в этом отношении полемика между А. С. Павловым и Н. С. Суворовым относительно степени зависимости славянских канонических памятников от западноевропейских источников.

Шершеневича, социологическое направление Н. Коркунова, М. Ковалевского и С. Муромцева, психологическая теория Л. Петражицкого, возрожденное естественное право Б. Чичерина, Е. Трубецкого и П. Новгородцева, плюралистическая (Б. Кистяковский) и феноменологическая (Н. Алексеев) концепции) позволяет проследить как зависимость, так и автономность канонических концепций по отношению к юридическим направлениям.

К началу активных канонических изысканий в области канонического права, связанных с надеждами на реформирование церковного судопроизводства в 1860-1870-х гг., в России также начались формироваться те юридические школы, которые затем окажут влияние на своеобразный тип правопонимания русских канонистов. Это, прежде всего, касается *юридического позитивизма* и *естественного права*. Для первого важно было показать необходимость государства для самого существования права, для второго – всеобщность и неизменность природного закона, существующего независимо от форм государственного устройства.

Правовой этатизм первого направления явно импонировал профессору Н. С. Суворову, считавшему, как уже отмечалось, только государство легитимным источником правовой нормы (в том числе – и по отношению к церковному праву). Современный юридический позитивизм смягчил своё представление о приоритете права над моралью и, в лице Г. Л. Харта, допускает включение моральных норм в правовое поле. В своей программной работе «Право, свобода и мораль» Герберт Харт утверждает невозможность отрицать то, что мораль влияет на правовое развитие как неявно (через судебные решения), так и открыто – через законодательство²³. Подобная идея была близка русским позитивистам, считавшим именно судебную реформу способом перестройки всей правовой, - а значит, и государственной – системы России.

²³ Харт Г.Л. Право, свобода и мораль. М., 2020. С. 17.

В то же время тезис о праве как высшем источнике авторитетной власти (созвучный мнению того же Н. Суворова), разделяемый российскими позитивистами наподобие Г. Шершеневича, мог быть использован в каноническом праве только при условии, что Церковь будет рассматриваться только в качестве общественного института, игнорируя её таинственную природу. Тот же Г. Харт считает невозможным зависимость правовой нормы от постулатов нравственности, а значит, моральное проявление религиозной веры не принимается юридическими позитивистами как важное обстоятельство.

Неслучайно позитивизм стал главным объектом критики как со стороны теоретической философии молодого В. С. Соловьева, так и со стороны профессора философии Московской духовной академии В. Кудрявцева-Платонова. Тем более странно встретить его у церковного канониста, единственным объяснением чему может служить как раз теоретическая зависимость Н. Суворова от преобладающей в его время правовой теории. Для неё моральная ценность закона обусловлена внешними обстоятельствами.

«Все сторонники правового позитивизма, - подчёркивает современный философ и теоретик права Джозеф Раз – единодушны в том, что право имеет социальные источники, то есть содержание и существование права можно определить путём отсылки к социальным фактам, не прибегая к моральным соображениям»²⁴. Без преодоление такого подхода в каноническом праве было невозможно продолжать использовать такие концепты как «Божественное право», «воля Главы Церкви», «наказание как исцеление согрешившего» и т. д.

Так называемое *возрожденное естественное право* в России связано с именами Б. Чичерина, Е. Трубецкого и П. Новгородцева. Как и классическое естественное право Т. Гоббса, Д. Локка и Ж. Руссо, естественно-правовой подход в России подразумевал всеобщность и неизменность закона,

²⁴ Раз Дж. Авторитет права. М., 2021. С. 103.

постигаемого разумом. В последнем и заключалась его «естественность» для человеческой природы. Такой закон необходим как одно из средств Божьего попечения о мире – именно так понимали естественный закон средневековые схоласты, начиная с Фомы Аквинского. Соответствие закона Божественному естественному праву только и наделяет его обязательной силой, преследующей высшую цель – справедливость.

Интересно, что в век секулярного Просвещения даже теория Д. Локка выглядит продолжением теории естественного права Фомы Аквинского, поскольку апеллирует к правам человека как существа, находящегося в подчинении у своего Создателя. Критика естественного права со стороны Д. Юма (упрекавшего естественное право в смешении «должного» и «сущего») и популярность позитивизма в XIX столетии не помешали возрождению естественного права в XX веке.

Б. Н. Чичерин в этом отношении представляет собою попытку связать гегельянство как философию с возвращением в право тем морали. В своей «Философии права» Б. Чичерин говорит о Церкви в разделе «Человеческие союзы», то есть считает её социальным институтом наравне с семьёй, гражданским обществом и государством. Религиозные общины для него составляют неотъемлемую принадлежность человеческого рода, поскольку являе́тс формой живого общения с Абсолютным, или с Божеством (Чичерин специально использует здесь гегельянскую терминологию).

Переходя, таким образом, к вопросу появления церковной организации, Чичерин пишет, что древние верования были познанием Бога в природе, а христианство явилось откровением Бога в нравственном мире. Самостоятельность Церкви как религиозного союза Чичерин считает принципиальной и дошедшей в средневековье до форм теократических и прямого господства над государственными и общественными образованиями.

Как и Н. Суворов, Чичерин считал такое положение ненормальным для Церкви, поскольку власть (в смысле *auctoritas* и *potestas*) в гражданской сфере есть насилие над совестью, то есть нарушение нравственного закона.

Оправданием такого положения в эпоху между поздней античностью и Новым временем может служить только слабость государственных союзов. При рождении новых национальных государств «владычеству Церкви в гражданской области положен был конец; но она осталась самостоятельным союзом, верховным в своей религиозно-нравственной сфере. Этот результат составляет прочное завоевание христианства. Он соответствует и самой идее церкви как нравственно-религиозного союза, опирающегося не на внешнюю принудительную силу, а на внутренние, свободные отношения человека к Богу. Здесь эта идея достигает полного своего осуществления»²⁵.

Каким же образом появляется *правовое начало* в Церкви? Через такие присущие любому общественному институту элементы как власть, закон, свобода и цель. Все эти элементы присутствуют и в Церкви: закон и свобода в её иерархическом устройстве, власть олицетворяется церковным предстоятелем, цель – в согласии любви.

Особо следует отметить резкие возражения Б. Чичерина против любых вариантов теократии. Именно с этим связана его полемика с тезисами В. Соловьева из работы последнего «Оправдание добра». Критикуя представления о государствообразующей роли Церкви, Б. Чичерин с иронией пишет о том, что такой теократический идеал воплотится только «когда человечество будет вполне готово к послушанию вследствие общего распространения и усвоения нравственных теорий г. Соловьева, особенно когда совершится вожделенное соединение церквей, которое он так настойчиво проповедует»²⁶.

Как и государственное, церковное законодательство в естественно-правовой теории необходимо для определения прав и обязанностей лиц и тем самым устанавливает границы их свободы. Однако поскольку суждения

²⁵ Чичерин Б. Н. Избранные труды. СПб., 1997. С. 186.

²⁶ Чичерин Б. Н., Соловьев В. С. О началах этики. М., 2016. С. 114.

о свободе со времен Канта признаны метафизическими, то господствующий в XIX веке позитивизм принцип свободы подменяет понятием интереса.

Как будто предвосхищая будущие упрёки прот. Н. Афанасьева, Чичерин пишет, что «морализующие юристы, которые хотят личное право определять общественным интересом, обыкновенно выставляют первое как явление эгоизма, а последнее как выражение нравственных требований. Но эта мнимо нравственная оценка прикрывает отрицание коренных нравственных требований, ибо она отрицает то, что составляет источник всякого права и всякой нравственности, а именно признание лица как разумно-свободного существа, которое само себе цель и само определяется к действию и которому поэтому должна быть предоставлена свободная сфера деятельности, где оно одно является хозяином, независимо от чьих бы то ни было чужих велений»²⁷.

Именно поэтому юридический и нравственный закон имеют разные средства защиты: принудительную власть в одном случае и обращение к совести во втором. То и другое служит гарантией человеческой свободы, поскольку отвечает за правильность внешних действий и законность внутренних побуждений.

Ученик В. Соловьева (впрочем, весьма критически относившийся к его теократическим фантазиям) Е. Н. Трубецкой также пользовался идеями философии права оппонента своего учителя. Только признание духовной составляющей в человеке придаёт смысл правовым установлениям. В религиозной версии естественного права Е. Трубецкого свобода человека теряется при грехопадении и возвращается «только через полноту человеческого послушания Богу, через восстановление отвергнутого первозданным Адамом единства тварной свободы и Божественного Промысла»²⁸. Тем самым достигается природная гармония, ранее разрушенная

²⁷ Чичерин Б. Н. Избранные труды. СПб., 1997. С. 195.

²⁸ Митрофанов Ю. Н., прот. Князь Евгений Николаевич Трубецкой. СПб., 2018. С. 119.

человеческим грехопадением. Отсюда – знаменитое определение права, данное Трубецким: право есть внешняя свобода, ограниченная нормой²⁹.

Следует признать теорию естественного права наиболее близкой русской религиозной философии права, лежащей в основании, в том числе, канонических исследований. Наглядным образом это продемонстрировано в работах С. В. Троицкого, посвящённых христианскому браку. В то же время именно в XX веке естественное право становится некоторым стандартом для оценки иных правовых систем. Популярными и сегодня (в том числе в России) такие авторы как Л. Фуллер или Д. Финнис свидетельствуют о новом интересе к естественно-правовому типу правопонимания. Идеи естественного права лежат во всякого рода декларациях (Устав ООН или Декларация прав человека). На тех же принципах базировались процессы в Нюрнберге: «В них применялся принцип, согласно которому определённые действия представляют собой «преступления против человечества», даже если они не нарушают конкретных положений позитивного права»³⁰.

Несколько неожиданно русские канонисты комплиментарно отнеслись и к новейшим правовым теориям, в частности – к психологической теории права Л. Петражицкого. Так, именно его цитирует Н. Заозерский при критике построений Р. Зома, демонстрируя чувство долга в качестве фактора права и морали³¹. Оригинальная психологическая теория права Петражицкого исходит из концепта прав человека как главного правового понятия. Эти права принадлежат конкретной личности с её эмоциями и переживаниями. Такие правовые эмоции, требующие исполнения закона, и составляют по Петражицкому сущность права.

Такая теория была раскритикована со стороны продолжателя «обновленного естественного права» П. Новгородцева, считавшего, что

²⁹ *Половинкин С. М.* Князь Е. Н. Трубецкой. М., 2010. С. 34.

³⁰ *Уакс Р.* Философия права. Краткое введение. М., 2020. С. 26.

³¹ *Зом Р.* Церковный строй в первые века христианства (Перевод с немецкого А. Петровского, П. Флоренского). Заозерский Н. А. О сущности церковного права (против воззрений проф. Рудольфа Зома). Спб., 2005. С. 248 – 249.

общественный идеал есть лишь паттерн, но не воплощение на земном уровне. По словам современного исследователя, «психологическую теорию права Петражицкого можно проинтерпретировать лишь как условно индивидуалистическую. Для Новгородцева же идеал не подлежит воплощению в этом мире, но является лишь путеводной нитью для практической деятельности, что он постоянно подчёркивает в своих сочинениях. Критика Новгородцева совершенно справедлива»³².

Аксиологическая концепция права, разрабатываемая самим П. Новгородцевым, позволяла уйти от привычного соотношения свободы и закона и обосновать необходимость права с помощью понятия ценности. Идеал как воплощение этих ценностей, предполагает отказ от плоского юридического рационализма и требует подняться над простыми социологическими объяснениями мотивов человеческих поступков. Начав как последователь и исследователь исторической юридической школы Савиньи, П. Новгородцев со временем пришел к мысли о первичности самого правосознания как части общего человеческого сознания. Это – то, что пребывает до государства и иных общественных институтов, «причем законодательство по определению несовершенно. Стремясь защитить свободу личности, оно вынуждено эту свободу ущемлять. Законодательство – лишь некое приближение к праву, «квазиправо» или «недоправо»³³. Неслучайно отдельную главу своей знаменитой монографии «Об общественном идеале» П. Новгородцев посвятил абсолютному и относительному в осуществлении общественного идеала, а в другой своей статье будет подчеркивать невозможность построения идеального общества. Лишь в конце истории, в эсхатологии могут примириться личность и общество, равенство и свобода, право и нравственность – до этого находящиеся в вечном антагонизме³⁴.

³² Философия права: П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, Б. А. Кистяковский. М., 2018. С. 439.

³³ Крашенинников П. Серебряный век права. М., 2017. С. 40.

³⁴ Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 584.

Такой трезвый взгляд выделяет П. И. Новгородцева из среды других представителей естественно-правовой школы и делает понятным многие положения его ученика И. А. Ильина. Сущность права оказывается в школе возрождённого естественного права совокупностью нравственных требований.

1.3 Наследие представлений о каноническом праве синодального периода в исследованиях русской церковной эмиграции

Предреволюционная каноническая наука одной из главных своих задач считала разъяснение положения Церкви в Российской империи таким образом, чтобы, с одной стороны, защитить её независимый статус института *sui iuris*, а с другой – не войти в противоречие с принципом верховенства государственного законодательства о Церкви, только укреплявшимся со времён «Духовного регламента» Петра Первого. Диапазон подходов для выполнения этой задач был достаточно широк – от полной капитуляции перед принципом превосходства государственных норм над каноническими у профессора Н. С. Суворова до осторожных попыток профессора Московской духовной академии Н. А. Заозёрского продемонстрировать невозможность сведения Церкви к обычной корпорации.

В работе «О священной и правительственной власти» Н. Заозёрский отмечает наличие в Церкви полномочий обеспеченной принуждением публичной власти. В юридическом смысле поэтому Церковь можно назвать социальным порядком, параллельным и соподчиненным (но не подчиненным) государству, но не входящим в это государство даже в качестве корпорации публичного характера. На примере евангельских текстов Н. Заозёрский показывает, что «противоположность и разнородность внутреннего строя

государства заключается не в отрицании принципа власти и обязательного ей послушания, а в инородности характера применения этого принципа»³⁵.

Характерно, что даже такая осторожная попытка защитить принцип церковной автономии вызвала обвинения в неверном приложении канонических норм к современности, что не помешало, впрочем, утвердить избрание Н. Заозёрского профессором МДА после получения им степени доктора церковного права в 1895 году.

Вообще же, за полвека перед революцией по каноническому праву было защищено 11 докторских и 17 магистерских диссертаций, причём половина из них — в Московской духовной академии³⁶. Такое положение дало свои плоды в годы послереволюционных гонений, когда именно церковные юристы защищали Церковь в правовой сфере (Н. Кузнецов, свщмч. прот. И. Громогласов, проф. С. В. Троицкий, В. Талызин и др.).

Две главные персоналии настоящего исследования – профессор С. В. Троицкий и протопресвитер Н. А. Афанасьев, - выросли и формировались в качестве исследователей в условиях синодального периода русской церковной истории. Только следующее поколение русской церковной эмиграции, уже родившееся вне исторических и географических границ Российской империи, было свободно от этих условий и смогло поставить канонические вопросы прежнего времени в новый церковно-правовой контекст. Это касается, прежде всего, протопресвитеров Иоанна Мейендорфа и Александра Шмемана. Тем не менее, и в их исследованиях можно обнаружить следы влияния канонических представлений дореволюционного периода.

Типологически эти черты можно определить следующим образом.

Специфичность взглядов на церковно-государственные отношения. Нормативность для канонистов XIX века синодального строя определялась как их статусом подданных Российской империи, подразумевающим принятие

³⁵ *Заозерский Н. А.* О священной и правительственной власти: формы устройства Православной Церкви. М., 1891. С. 5.

³⁶ *Сухова Н. Ю.* Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870-1918 гг.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 220 - 227.

и согласие с таким устройством, так и, в ряде случаев, принципиальной канонической теорией. Таковы, к примеру, взгляды канонистов А. Павлова, М. Красножена и, в особенности, проф. Н. С. Суворова. Последний считал совершенно нормальным подчиненное положение устройства Российской Церкви и именно поэтому, например, выступал против восстановления института патриаршества в Предсоборном Присутствии.

В какой-то мере эти представления определяли и взгляды проф. С. В. Троицкого первых лет его пребывания в эмиграции. В данном случае это не представляется удивительным, если вспомнить страницы биографии учёного (что будет сделано в следующей главе исследования). Бывший чиновник аппарата Святейшего Синода вряд ли мог в одночасье вернуться к представлениям о статусе церковной общины эпохи Вселенских соборов или византийской симфонии.

Противоположная реакция характеризуется желанием *полностью* оставить наследие синодального и времени и считать формы церковной жизни этого периода совершенно не отвечающим евангельским основаниям и святоотеческому преданию. Такой радикальный подход характерен для прот. Н. Афанасьева и тех, для кого он стал авторитетом в области канонических исследований. Хотя следует признать, что уже второе поколение ученых (прот. И. Мейендорф и прот. А. Шмеман) уже не столь резки в своей критике синодального строя, видя и в нем проявление коллегиальности в церковной жизни.

ГЛАВА 2. ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА ПРОФЕССОРА С. В. ТРОИЦКОГО

2.1. Этапы научной биографии профессора С. В. Троицкого³⁷

С. В. Троицкий родился в 1878 году в Томске, успел в Сибири окончить лишь духовное училище, в котором преподавал его отец, происходивший из совсем иных мест. Виктор Ильич Троицкий, родом из Тверской губернии, уехал в Сибирь преподавать в местных духовных учебных заведениях, но при первой возможности вернулся в родные края, где получил приход в селе Губовка. Домашнее воспитание сказалось, прежде всего, на увлечении языками – помимо классических, Троицкий владел и основными европейскими (в эмиграции, естественно, добавился сербский). Лингвистические способности пригодились и при обучении в Тверской духовной семинарии (1891-1897).

Далее С. Троицкий одновременно поступает в Санкт-Петербургскую духовную академию и Археологический институт. Археологический институт в столице империи был основан в 1877-м году как первое в России учреждение, профессионально готовящее специалистов по археологии, бывшей до этого полем экспериментов разного рода дилетантов. Основатель института Н. В. Калачов видел в своём детище способ удержать либеральные черты эпохи реформ в царствование Александра III - недаром сам он был членом редакционной комиссии реформы 19 февраля 1861 года и судебной реформы 1864 года. Будучи главой Московского архива министерства

³⁷ Наиболее полные сведения о жизни проф. С. В. Троицкого содержатся в статьях: *Иринеи (Середний)*, архим. Профессор С. В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 217 – 247; *Задорнов А. В., прот.* Профессор С. В. Троицкий и его вклад в развитие дисциплины церковно-канонического права в Московской духовной академии // Богословский вестник. Т. 11-12. Сергиев Посад, 2010. С. 510-536.

юстиции, Калачов не разделял архивное дело и археологию, однако на рубеже веков предпочтение всё же отдаётся последней.

Лекции по истории русского права в институте читали выдающиеся русские юристы В. М. Грибовский и Н. Н. Дебольский. В этот же период одним из преподавателей института становится Н. К. Рерих, привлекавший студентов к археологическим раскопкам в пределах Петербургской губернии. Вполне вероятно, что и Троицкий не остался в стороне от этих занятий.

Если Археологический институт многое дал Троицкому в смысле практическом, то Санкт-Петербургская духовная академия помогла начать восхождение по лестнице как научной, так и административной карьеры. С. Троицкий был студентом СПбДА в ректорство своего земляка епископа Бориса (Плотникова), а оканчивал Академию уже при епископе Ямбургском Сергии (Страгородском), с которым их пути пересекутся ещё не раз.

Отдельно стоит сказать о положении церковного права в ряду других наук, изучавшихся в СПбДА. Профессор Академии Т. В. Барсов, начинавший свою специализацию в канонике в области судебных реформ, Барсов был принципиальным сторонником синодальной системой церковного управления и столь же принципиальным апологетом теории пентархии. Последнее не могло не привести ко вполне справедливым упрёкам в проведении теории «восточного папизма». Одним из таких критиков Т. В. Барсова был Н. С. Суворов; впоследствии им станет и С. Троицкий. Историк Синода и последовательный проводник принципов синодального управления за счет канонических прав епископата, Т. Барсов привил С. Троицкому мысль о работе в структуре Святейшего Синода как возможности реализовать каноническую теорию в деле. Уже после ученичества Троицкого, в 1905-м году, преподавать право в Академию пришёл знаменитый В. Н. Бенешевич. Его профессиональная подготовка не вызывала сомнений, особенно после заграничной командировки. Там Бенешевич мог ознакомиться не только с теорией, но и методологией права, слушая лекции Р. Зома и А. Гарнака, а также философов К. Фишера и В. Вундта.

Перед приходом в Академию Бенешевич, лишь на несколько лет старше Троицкого, защитил свою знаменитую магистерскую работу о каноническом сборнике XIV титулов. Это был совершенно иной уровень и тип учёного-канониста, не идущий ни в какое сравнение с тем же Барсовым. Археограф, палеограф, историк и лингвист, лучший в тот период российский историк источников церковного права, Бенешевич мог бы стоять у истоков той школы церковного права, которая превзошла бы все европейские.

Не будучи непосредственным учеником Бенешевича, Троицкий встретится с ним на Соборе 1917-18 гг. Он же будет инициатором приглашения Бенешевичу занять пост заведующего кафедрой на юридическом факультете уже в Белграде. Это приглашение, как и аналогичные ему со стороны университетов других стран, В. Бенешевич отклонил, приняв мученическую смерть в 1938-м году в России.

Окончив свои «годы учения», Троицкий в марте 1902 года становится преподавателем Александро-Невского духовного училища, действовавшего в столице при одноименной лавре. Позднее, в 1906-м году, Троицкий принят в редакцию «Церковных ведомостей», таким образом непосредственно войдя в синодальную структуру. Всё первое десятилетие нового века Троицкий работает в области церковной журналистики, переводит, преподаёт и пишет (начиная с пятого тома) статьи для *Богословской энциклопедии* Лопухина. За один только 1906-й год он, помимо тридцати энциклопедических статей, опубликовал в «Церковных ведомостях» десяток рецензий на новые издания, а также продолжающийся цикл статей под названием *Обозрение церковной жизни у славян* и *Обозрение церковной жизни на Западе*.

Тематика этих циклов статей самая разнообразная: армяно-григорианская епархия в Болгарии и право болгарских семинаристов на учительство, практика выплаты жалованья далматинскому духовенству, сербская литература по вопросу о втором браке духовенства и богословская школа святого Саввы в Белграде. Из тенденций западноевропейской религиозной жизни для Троицкого интересны такие

темы как стремление Англиканской Церкви к сближению с Православной, успехи католической миссии в XX веке, реформа католических семинарий в Италии, обсуждение энциклики о модернизме³⁸ в Англии, Италии, Германии и Америке и меры курии против ее противников, беатификация Пия IX и т. д.

Интерес С. Троицкого к церковной жизни славян, их стремлению к восстановлению и укреплению действительно автокефалии носил не только теоретический характер. В 1910 г. он работал в Совещании по вопросу об организации Русской Церкви за границей. И, наконец, в марте того же года впервые попадает на Балканы - в Болгарию, Сербию и на Афон.

Важно подчеркнуть, что С. Троицкий шёл к каноническим темам *после* занятий богословием. Так, он сразу разгадал в афонском имяславии движение, «ещё грозящее крупными осложнениями в церковной жизни»³⁹. 6 мая 1913 года он получает орден св. Анны второй степени, а две недели спустя командирован на Афон в распоряжение поехавшего туда разбираться в местной смуте архиепископа Никона (Рождественского). Результатом этой поездки стала доставившая автору церковную известность книга *Об именах Божиих и имябожниках*.

В год русской революции С. Троицкий привлекается к подготовке выстраданного всей синодальной историей Русской Церкви Собора – весной 1917-го года он был командирован с этой задачей на Кавказ. Вполне вероятно, что эту поездку Троицкий совершил совместно с В. Бенешевичем, отправленным туда же по поводу самопровозглашённой автокефалии Грузинской Церкви. На самом Соборе Троицкий, не будучи его делегатом, состоял делопроизводителем соборной канцелярии.

Пробыл он в этой должности недолго. После прихода к власти большевистско-эсеровского правительства Троицкий, в числе многих других,

³⁸ Этой теме посвящена специальная работа Троицкого. См.: Что такое модернизм? (Энциклика Пия X «Pascendi Dominici» и ее значение). СПб., 1908.

³⁹ Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. III.

спасавшихся от террора и голода, не остался в Петрограде. По спешном завершении работы второй сессии Собора, он с семьёй в январе 1918-го года перебирается в казавшийся более гостеприимным и спокойным Киев. Здесь С. Троицкий оказался свидетелем смены четырёх правительств в Киеве 1918-го года, будучи начальником кодификационного отдела канцелярии Всеукраинского Церковного Собора.

Первая сессия собора открылась на Богоявление 1918 года под председательством митрополита Киевского Владимира. В это время, на волне объявления Радой независимости Украины, наиболее громкими были голоса автокефалистов, против которых выступала академическая профессура – например, будущий коллега Троицкого в Югославии прот. Феодор Титов. Эта сессия продолжалась недолго – до 4 февраля, после чего последовало падение Рады, занятие города большевиками и убийство во время перехода власти в их руки главного противника автокефалии священномученика митрополита Владимира (Богоявленского).

Работа третьей сессии Всеукраинского церковного Собора открылась 30 октября и прервалась с уходом немцев и установления власти Директории. «Судя по всему, - пишет специально исследовавший это вопрос митрополит Феодосий (Процюк), - III сессия Всеукраинского Собора была, с точки зрения церковной каноники, бесплодной и занималась более политическими вопросами, нежели чисто церковными. Зато противники соборных постановлений не успокоились. Правительство в лице нового министра исповеданий Лотоцкого ставило целью учреждение автокефалии. Собор, на котором теперь, после изгнания членов Рады, сторонники автокефалии были в меньшинстве, уже не желал и не мог вносить какие-либо изменения»⁴⁰.

Реально решения на этой сессии принималось епископским совещанием, проходившим ежевечерне в покоях митрополита Антония, соборное большинство лишь принимало принятые здесь постановления. На этих

⁴⁰ Феодосий (Процюк), митрополит Омский и Тарский. Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине (1917 – 1943). М., 2004. С. 139.

совещаниях по своему статусу присутствовал и С. Троицкий. До своей эмиграции С. Троицкий становится приват-доцентом Новороссийского университета в Одессе (март 1919-го года).

По разным оценкам, по завершении Гражданской войны на Балканах оказалось свыше 200 тыс. бывших русских граждан, из них около 30 тыс. – на территории Королевства сербов, хорватов и словенцев. С. Троицкий выехал из Одессы ещё с первой волной в январе 1920-го года, путь их группы пролегал через Салоники и железнодорожный узел Гевгели в Югославию.

Молодая, быстро модернизирующаяся страна остро нуждалась в профессионалах европейского уровня, чего бы это ни касалось – от инженеров и архитекторов (большая часть мостов «первой» Югославии, множество храмов построена именно русскими специалистами и их учениками) до профессуры. Выбор Троицкого в пользу этой балканской страны был, поэтому, более чем оправдан.

Что касается деятелей науки, то в первые годы эмиграции их объединяла Русская академическая группа, в 1928-м году на IV съезде русских академических организаций в Белграде преобразованная в Русский научный институт. С 1933-го года институт получил и собственные помещения в новооткрытом Русском доме императора Николая II, построенном совместными усилиями русских эмигрантов и при личной помощи короля Александра.

Среди членов института были и коллеги Троицкого по университетской работе (Доброклонский, Спекторский, Тарановский), в том числе направленный в Суботицу со столичного Юридического факультета Пётр Струве, читавший курс социологии. С. Троицкий был назначен гонорарным профессором юридического факультета Белградского университета, его диплом русского магистра богословия будет засчитан Советом Белградского Университета в качестве докторского.

Географически восточная часть Воеводины, Банат, расположена у румынской границы и омывается водами Дуная и Тиссы, Срем начинается

сразу за местом впадения Саввы в Дунай, т. е. от стен самого Белграда и бывшей австрийской границы. Наконец, Бачка, включающая в себя самые крупные города, Суботицу и Нови Сад, граничит с Венгрией на севере и хорватскими землями на юго-западе. В Суботице деканами юридического факультета в разное время также были русские юристы. В 1929 - 1931 годах С. Троицкий преподавал канонику в русском Богословском институте в Париже.

Весной того же 1929-го года Троицкий выступал в американских судах по поводу притязаний обновленческого «митрополита всех православных церквей в Америке» Иоанна Кедровского. Правда, неудачно, т. к. последний «сумел представить дело так, что американский суд принял Иоанна (Кедровского) за подлинного представителя высшей церковной власти в США и стал на его сторону, а прав митрополита Платона на представительство Русских Церквей не признал»⁴¹. Причиной самого существования живоцерковников Троицкий считал «властолюбие нескольких захватчиков власти и сословные поповские интересы»⁴², с чем трудно не согласиться.

В середине 1930-х гг. в отношениях государства и церкви в Югославии наметилось заметное охлаждение, достигшее своего пика в 1937-м году. В этот год принц-регент и правительство Стоядиновича поднимают старый вопрос о конкордате с Ватиканом. Так называемый «конкордатский кризис» был вызван неуклюжей попыткой правительства в православной патриархальной стране провести договорной принцип современных светских государств. Пытавшийся акцентировать принципы Корфской декларации 1917-го года о равноправии православия, римо-католицизма и ислама в Югославии Стоядинович проигнорировал крепкую спайку этнической и конфессиональной идентификации на Балканах.

В результате, когда после посещения премьером и журналистами 1 июля 1937-го года внеочередной сессии Архиерейского собора патриарх Варнава

⁴¹ Митр. Мануил (Лемешевский). Каталог русских архиереев-обновленцев // «Обновленческий» раскол. Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики. Сост. И. В. Соловьёв. М., 2002. С. 771.

⁴² Троицкий С. В., проф. Что такое «Живая Церковь»? // Там же. С. 111.

внезапно заболел, разнеслись слухи о его отравлении. Противники конкордата справедливо опасались, что Католическая церковь на территории Югославии получит больше прав и свобод, нежели православная. По проекту конкордата в отношении брачных дел предполагалось в случае смешанных браков рассматривать происходящее от них потомство как принадлежащее к римско-католической церкви – со всеми вытекающими последствиями и в отношении гражданского права.

Пик противостояния настал 19 июля, во время молебна в Соборной церкви Архангела Михаила о здравии патриарха. Поскольку накануне градоначальником были запрещены все собрания и шествия, во время крестного хода на Врачаре произошли столкновения с полицией. Через четыре дня вопрос о конкордате, прошедший в первом чтении в Скупщине, должен был рассматриваться в Сенате. Но в этот же день умер патриарх Варнава, даже смертью своей послуживший церкви – конкордат так и не был ратифицирован.

И до, и после кризиса Троицкий, будучи с 1925-го года и до самой своей смерти официальным экспертом Святого Архиерейского синода СПЦ по каноническим вопросам, написал немало работ против конкордата⁴³. В своей критике он обращает внимание на несоответствие проекта конкордата Конституции, основным законам, а также государственным интересам Югославии. Конкордат рассматривает эту землю как объект католической миссии, как будто Балканы не знали света Христова. Более того, первый пункт седьмой главы проекта предусматривал признание за католическим епископатам всех тех прав и прерогатив, которые усваивает им каноническое право Римско-католической Церкви. Иными словами, по верному замечанию Троицкого, здесь наблюдается явное нарушение норм государственно-церковных отношений. В самом деле, этот пункт «обязывает югославское государство признать римско-католический *Codex juris canonici* в качестве

⁴³ См., напр.: Чему нас уче послератни конкордати // Хришчанско дело, 1936, № 2; Проектат југословенског конкордата. Срмски Карловци, 1937; Око конкордата. Гласник Српске Патријаршије, 1937, №1; Неуспела заштита конкордата. Срмски Карловци, 1937; И опет о конкордату. Срмски Карловци, 1937.

обязательного государственного закона, отменяющий все другие законы»⁴⁴ по этому вопросу.

Подробно разобрав все 38 пунктов проекта конкордата, Троицкий делает закономерный вывод о его принципиальном несоответствии аналогичным европейским документам, не предполагающим предоставления столь обширных прав и свобод одной конфессии. Кроме того, неясность формулировок некоторых пунктов может привести к невыгодному для государства и иных конфессий их толкованию в спорных случаях. В силу этого проект следует признать не конкордатом, но односторонним актом, представленным римско-католической стороной, а не двусторонним договором между церковью и государством⁴⁵.

Неудивительно, что именно Троицкий стал главным объектом нападок со стороны сторонников конкордата в правительстве, так что летом 1937-го года некоторое время ему пришлось даже скрываться на верхних этажах только что построенного здания патриархии на улице Короля Петра I.

Другой формой поддержки Троицкого со стороны патриархии стало его назначение в том же году гонорарным профессором Богословского факультета по кафедре церковного права. Среди сербских коллег Троицкого невозможно не отметить преп. Иустина (Поповича), бывшего доцентом кафедры догматического богословия Богословского факультета с 1934-го года и до окончания войны. В редактируемом им в Сремских Карловцах журнале *Хришћански живот* Троицкий опубликовал немало своих работ.

На факультете С. Троицкий проработал вплоть до 1943-го года. После венгерской оккупации Воеводины и закрытия факультета ученый перебирается в сербскую столицу. В 1945 году он выходит на пенсию, а затем

⁴⁴ Троицкий С. Проект југословенског конкордата. Сремски Карловци, 1937. С. 11.

⁴⁵ См.: *Троицкий С. В.* Неуспела заштита конкордата. Гласник Српске Патријаршије, № 3—4, с. 66—74. И отдельно: Сремске Карловци, 1937, 31 стр.

становится сотрудником Сербской Академии наук и искусств. В этом качестве он стал секретарём Комиссии по издательству *Законоправила*⁴⁶ свят. Саввы. Как вспоминает известный палеославист прот. Владимир Мошин, «к русской белградской церкви советская власть проявила большое внимание. Отец настоятель с остальным духовенством стали ходатайствовать о принятии этой церкви под юрисдикцию Московской Патриархии, что было сравнительно быстро осуществлено. Причем церковь стала Белградским подворьем Московской Патриархии и передана под защиту советского посольства в Белграде»⁴⁷. В мае 1947-го года Троицкий был официально зачислен профессором Московской духовной академии. После начала советско-югославского конфликта договор с ним не был продлен и снова в СССР С. Троицкий приезжает только в 1956 году. Именно в этот период он публикует ряд статей в «Вестнике Русского Западно-Европейского Экзархата»: «Теократия или цезаропапизм», «Неудачная защита неправды», «Каноны и восточный папизм», «Византийские номоканоны, их сербские коррективы и дело патриарха Никона», «Из истории спора Старого Рима с Новым», «Халкидонский Собор и восточный папизм».

29 декабря 1961-го года состоялось заседание Ученого совета Московской духовной академии, на котором проф. А. Георгиевский отметил, что «вся жизнь Сергея Викторовича – это подвиг и пример служения своей матери – Русской Православной Церкви, о чём ярко свидетельствуют его жизнь и труды на пользу св. матери Церкви и богословской науке»⁴⁸. Постановление Академии о присуждении степени доктора было утверждено

⁴⁶ В русской литературе труд свят. Саввы часто неверно называется Кормчей, в то время как сам сербский первосвятитель мыслил свой труд аналогом именно греческого Номоканона. Только на Руси этот канонический сборник получает название Кормчей, каковое название переходит и на греческий труд уже нового времени – Пидалион преп. Никодима Святогорца.

⁴⁷ См. в издании: Косик В. И. Русская церковь в Югославии (20–40-е гг. XX века). М., 2000. С. 182

⁴⁸ Представление проф. А. И. Георгиевского и доц. И. Талызина о присуждении учёной степени доктора Церковного права профессору Сергею Викторовичу Троицкому. Личное дело проф. С. В. Троицкого. Архив МДА.

Патриархом Алексием I 31 декабря 1961-го года. Профессор С. В. Троицкий умер 27 ноября 1972-го года и был отпет в русской Иверской часовне на белградском Новом кладбище сербским Патриархом Германом.

2.2 Тематизация канонического наследия проф. С. В. Троицкого

В настоящем параграфе будут рассмотрены основные темы канонических исследований С. Троицкого.

2.2.1 Автокефалия

Дореволюционная каноническая наука мало внимания уделяла теоретической разработке концепта автокефалии, поскольку эта тема если и присутствовала в трудах русских церковных правоведов, то в качестве исторического исследования.

В XIX веке повышение интереса к каноническим исследованиям во второй половине XIX века объясняется обсуждением проектов реформы церковного судопроизводства, что повлекло за собою активизацию работы по изданию церковно-правовых источников и осмысление природы церковной власти.

Содержание понятия «автокефалия» имеет достаточно долгую историю, которая включает в себя как презентацию автокефалии в качестве полной церковно-административной независимости Поместных Церквей, так и «слабый вариант» независимости, демонстрируемый на примере условий автокефалии Сербской Церкви в XIII столетии.

В настоящее время нормативное определение автокефалии подразумевает, что автокефальной является Поместная Церковь, не зависящая ни от какой иной Поместной Церкви. Характеристиками такой автокефалии являются⁴⁹:

⁴⁹ Общий обзор терминологии и истории вопроса содержится в докладе профессора (ныне митрополита) Григория (Папатома) 2015 года; опубликовано: *Archim. Grigorios D.*

- а) наличие самостоятельного главы церковной организации;
- б) наличие возможности рукополагать собственный епископат (в количестве не менее четырёх);
- в) прямая связь с другими Поместными Православными Церквями;
- г) литургические признаки: поминовение имени Предстоятеля автокефальной Церкви во всех её канонических подразделениях и самостоятельное приготовление святого мира; сюда же относится самостоятельность в канонизации святых и введение новых литургических чинопоследований;
- д) самостоятельность в административном управлении (открытие новых епархий и определение их границ, назначение клириков на административные должности);
- е) самостоятельное церковное судопроизводство.

Аналогично Устав Сербской Православной Церкви называет свою церковную организацию единой, неделимой и автокефальной (п. I.1), определяя её устройство в качестве церковно-иерархического и церковно-самоуправляемого⁵⁰ (п. I.8).

Комментируя такое устройство, сербский канонист епископ Никодим (Милаш) пишет: «Соборы указывают в своих канонах и то, в чём состоит самостоятельность поместных церквей, а именно: а) в независимости иерархии одной церкви от другой; б) в иерархических правах и преимуществах одних церквей перед другими; в) в правах местного законодательства и независимого суда; г) в обособленности местных обычаев и обрядов церковных»⁵¹.

Papathomas. Définitions et aspects ecclésio-canoniques de l'Autocéphalie (Les péripéties d'un Système canonique de l'Église) // Academia.edu (электронный ресурс). 2015. URL: https://www.academia.edu/20009555/91._Definitions_of_the_Autocephaly_in_French (дата обращения 01.12.2021).

⁵⁰ Устав Српске Православне Цркве. Друго издање Светог Архијерејског Синода. Београд, 1957. С. 7.

⁵¹ *Никодим [(Милаш)]*, епископ Далматинский. Православное церковное право. СПб, 1897. С. 309.

Все эти признаки, по слову профессора Сергея Викторовича Троицкого, свидетельствуют о «способности отдельной Церкви к самостоятельной жизни»⁵². С 1958 года С. В. Троицкий становится консультантом Отдела внешних церковных сношений по вопросу участия в подготавливавшихся всеправославных встречах (в частности - Родосской конференции 1961 года). Именно в связи с этой деятельностью профессору Троицкому пришлось вновь изучить содержание понятия «автокефалия», не дав тем самым перехватить инициативу по представительству всех Православных Поместных Церквей одной лишь Константинопольской кафедре. Именно в этом контексте рождается цикл статей «Каноны и восточный папизм», «Теократия или цезаропапизм», «Из истории спора Старого Рима с Новым» и других, опубликованных в «Вестнике Русского Западно-Европейского Экзархата»⁵³.

Характерно, что понятие «автокефалии» С. Троицкий понимает в рамках новоевропейского концепта суверена и суверенитета. «Слово «автокефальный», - пишет С. Троицкий, - применяется к светским и церковным организациям, которые являются самоглавными, т. е. имеют свою главу, свою, независимую от другой, высшую суверенную власть»⁵⁴. Интересно замечание русского канониста о том, что до появления общеупотребительного понятия «автокефальная церковь» для обозначения независимости церковной организации пользовались указанием на её географическое положение. Тем самым закладывалось основание уравнивания понятий «автокефальная» и «Поместная» Церковь, существующего и сегодня.

Сущность автокефалии, согласно каноническим памятникам (а не современным статутам), состоит только в возможности для Церкви избирать и поставлять своего предстоятеля (а равно и иных епископов) своими же

⁵² *Троицки Сергеје Викторович*. Црквено право. Приређивач и редактор проф. др Драган М. Митровић. Београд: Правни факултет универзитета у Београду (Библиотека Светска правна баштина, 15). 2011. С. 432.

⁵³ Современную републикацию этих статей см. в сборнике: *Троицкий С. В.* Единство Церкви [Текст] / С. В. Троицкий. - Москва: Изд-во М. В. Смолина (ФИВ), 2016.

⁵⁴ Троицкий С. В. Единство Церкви. М., 2016. С. 375.

епископами. Кроме этого, по мысли С. Троицкого, отличает самостоятельность автокефальных церквей от политической самостоятельности государства имеющиеся «границы самостоятельности автокефальных церквей в отдельных сферах церковной деятельности, в области учения, законодательства, богослужения, администрации и суда»⁵⁵. В этих сферах есть ограничения местной независимости, невозможные для политического суверенитета.

Темы автокефалии С. Троицкий касался, разумеется, и в лекционном курсе, прочитанном в Московской духовной академии⁵⁶. Характерно, что реакция студентов на этот курс разочаровала маститого канониста. Студенты не воспринимали саму идею возможности существования Церкви как института собственного права, происходило же это «от того, что, будучи воспитанными в условиях... не существовавшей... [ранее] системы правоотношений, они приобрели совершенно новые” категории правового мышления“, настолько своеобразные, что даже, как прежде казалось, само собой разумеющиеся правовые и церковно-правовые понятия в них не укладывались»⁵⁷.

Однако С. Троицкий настаивал, что Церковь и государство по своей природе должны действовать в двух разных плоскостях, потому столкновения между ними суть явления ненормальные: «Возражение, что, если бы Церковь имела своё, независимое от государства право, она была бы государством в государстве — исходит из ошибочной предпосылки, что без государства нет и права. А если стать на правильную точку зрения, что право может существовать и вне государства, то будет ясно, что и помимо государства

⁵⁵ Там же, с. 395.

⁵⁶ О содержании академических лекций С. Троицкого см. в статье: *Задорнов А. В., прот.* Профессор С. В. Троицкий и его вклад в развитие дисциплины церковно-канонического права в Московской духовной академии // *Богословский вестник*. Т. 11-12. Сергиев Посад, 2010. С. 510-536.

⁵⁷ О новом церковном правосознании. Из объяснительной записки (1966) протоиерея Всеволода Шпиллера архиепископу Никодиму (Ротову) // *Филиппов Б. А.* Очерки по истории России. XX век: учеб. пособие / Б. А. Филиппов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 105.

может существовать организация со своим самобытным правом, каковою и является Церковь, так что нужно говорить не о государстве в государстве, а о Церкви в государстве»⁵⁸.

В 50-60-х годах профессор С. В. Троицкий занимается исследованием канонических аспектов обретения самостоятельности сербской церковной организацией в начале XIII столетия, полученной от никейского патриарха. Эти исследования были связаны с научным изданием Законоправила святого Саввы, готовившегося в Сербской академии наук и искусства. В рамках подготовки этого издания (чьи последующие переиздания выходили с предисловием русского канониста), Троицкий отметил, что канонические характеристики самостоятельной церковной организации в сербских землях на протяжении пятнадцати лет от поставления св. Саввы до его кончины, невозможно определить с точностью в силу отсутствия у исследователей сохранившихся учредительных документов (императорских указов или томоса предстоятеля Православной Церкви в Никейской империи).

На основании исследований С. В. Троицкого (и, отчасти, прот. В. Мошина), пределы независимости сербской церковной организации XIII века, согласно Житиям святого Саввы, представляется следующим образом.

1. *Высшее церковное управление.* В передаче известительной грамоты о поставлении архиепископом святого Саввы в Житии Доментиана говорится о власти новопоставленного архиепископа по примеру самого патриарха, не могущего занять константинопольскую кафедру по военно-политическим причинам и потому пребывающего временно в Никее. Характеристики этой власти говорят о её самостоятельности и широкой юрисдикции: «Надо всеми градами и землями, над митрополитами и епископами, попами и диаконами по

⁵⁸ Троицкий С. В. Лекции по церковному праву // Праксис. Научный журнал Московской духовной академии. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. — Вып. 1. С. 165.

правилам Божественным»⁵⁹. Тем самым утверждаются полномочия независимого сербского архиепископа в местном епархиальном и приходском управлении на всей территории сербского государства, а также, в неявной форме – его судебную власть над перечисленной церковной иерархии своего архиепископства.

2. *Самостоятельное избрание Предстоятеля автокефальной Церкви.* Знаменитое место в «Житии Саввы» авторства Доментиана чётко указывает на одновременное с поставлением в архиепископы указание на самостоятельное избрание и поставление своего предстоятеля новой архиепископией, ибо «как поименовали его впервые, самоосвященным быть впредь отечеству его, так же как Божией помощью оно самодержавно»⁶⁰. Основной причиной такого положения то же повествование называет трудности для ищущего поставления епископа пути в Никею через захваченный крестоносцами Константинополь и чрезмерные расходы, связанные с пребыванием в городе во время поставления. Но здесь же очевидным образом уравнивается самоосвящение и самодержавие в церковном и гражданском управлении сербскими землями первой четверти XIII столетия.

Свидетельство «Жития» авторства Феодосия ещё более определено. Проанализировав ситуацию с конфликтом восточных и западных самодержцев и невозможность исключить вдовство своей сербской кафедры из-за «некой ненависти поддержать церковь», святой Савва «обо всех этих скорбях рассудив и захотев западную нашу церковь обустроить от всего этого свободной, о Боге самовластной и совершенно неподвластной восточной, приступает к царю»⁶¹. Тот же источник говорит и о причине первоначального несогласия на это предложение со стороны василевса и патриарха: «Хотели

⁵⁹ Алексеев С.В. Памятники сербской средневековой историографии XIII—XVII вв.: Переводы и исследование. Том 1. СПб., 2016. С. 183.

⁶⁰ Там же.

⁶¹ Алексеев С.В. Памятники сербской средневековой историографии XIII—XVII вв.: Переводы и исследование. Том 1. СПб., 2016. С. 286.

ведь посвящением и властью церковной себе их покорить, чтобы были послушны и носили дары»⁶².

3. *Избрание и поставление епархиальных архиереев.* Постоянно подчеркивая роль монастырских центров (Студеницы и Жичи) как источников формирования епархиальной структуры управления, Доментиан указывает на совершенные святителем Саввой хиротонии избранных учеников во епископы, прямо указывая при этом на Жичский монастырь как место формирования епархиальной системы новой сербской архиепископии: «И посвятив их, сотворил их епископами; и расписав страны отечества своего, послал каждого в епархию свою по достоинству, насколько кого знал; и передал каждому из них книги законов»⁶³. Это говорит о самостоятельном праве главы автономной церковной организации решать вопрос об образовании (или упразднении) епархий, а также о определении их территориальных границ, что является важнейшей характеристикой самостоятельности высшего церковного управления.

4. *Наличие и полномочия собственной церковно-судебной инстанции.* Не имея сведений о высшей судебной инстанции по апелляционным делам, мы знаем о самостоятельных решениях святого Саввы в области брачного права, о чём свидетельствует эпизод из жития Доментиана об указе святого Саввы поставленным им протопресвитерам венчать всех находящихся в браке, но игнорировавших церковное благословение.

5. При этом о *богослужебных характеристиках* церковной автокефалии – происхождении святого Мира и литургическом поминовении предстоятеля, - прямого ответа агиографические свидетельства не дают. Относительно последнего вопроса следует заметить, что об обязанности поминовения имени царьградского патриарха было сказано в Грамоте об автокефалии Сербской церкви, которую патриарх Герман дал святому Савве, что, вероятно, отражает действительную практику времени архиепископства святого Саввы.

⁶² Там же. С. 287.

⁶³ Там же. С. 188.

Относительно мироварения можно вспомнить необходимость получения святого мира из Константинополя как норму, прописанную уже в новое время, в акте об автокефалии Церкви княжества Сербского 1878 года, где специально указывается причина этого символического акта: необходимость сохранять живое и непреходящее единство с остальными поместными церквями⁶⁴.

Характерно при этом, что поминовение на первом месте константинопольского патриарха и получение от него же мира выставлялось век спустя в качестве аргумента об отсутствии полной автокефалии у Тырновского патриархата - в грамоте патриарха Каллиста 1355 года. Думается, что аналогичная аргументация могла быть у константинопольского патриарха в отношении Сербской Церкви после своего возвращения на кафедру, освобожденную от государства крестоносцев и ввиду попыток упразднить самостоятельность сербской церковной организации в ходе подготовки к униональному Лионскому собору.

Исследования С. Троицкого позволяют зафиксировать некоторые предварительные выводы:

1) агиографические данные содержат сведения о наличии большинства канонических признаков, присущих самостоятельной церковной структуре (за исключением литургических характеристик);

2) получение автокефалии Сербской церковной организацией XIII века по своей форме и основным характеристикам совпадает с аналогичной ситуацией в отношении иных автокефалий, предоставленных Константинопольским патриархатом в этот и предшествующий период;

3) основной акцент авторы Житий святого Саввы делают на самостоятельном внутреннем управлении возглавляемой им церковной организации – организации новых епархий и проставлении туда выбранных епископов – без утверждения этого решения другой вышестоящей церковной власти;

⁶⁴ Троицки С. В. Црквено право. Приређивач и редактор проф. др Драган М. Митровић. Београд. 2011. С. 455.

4) необходимо подчеркнуть различное наполнение содержания понятия «автокефалия» в различные исторические эпохи церковной истории. Это различие связано с развитием *собственного права* самостоятельных Поместных православных церквей (свидетельством чему служит Законоправило св. Саввы) и *концептом национального государства*, послужившего в Новое время основанием для уточнения некоторых характеристик церковной самостоятельности.

Здесь следует отметить, что подобную «слабую» автокефалию исследователи находят в истории и других Поместных Православных Церквей, не связанных с балканским регионом. Самостоятельные выборы (начиная с 20-х гг. VI в.) Католикосов в Картли из местных, грузинских иерархов, было санкционировано только через два века патриархом антиохийским Феофилактом на основании сложности пути новопоставленного предстоятеля по территории, занятой исламским населением. Но при этом «обязательства по отношению к Антиохийскому престолу оставались: грузинский Католикос должен был возносить имя предстоятеля Антиохийской Церкви во время литургии, Грузинская Церковь имела финансовые обязательства перед Антиохией, а Антиохия в свою очередь могла присылать в Грузию экзарха в случае появления здесь заблуждений и ересей»⁶⁵.

Как верно отмечает тот же исследователь сами термин «автономия», становится привычным для исторической науки и канонического права относительно недавно. При этом для исследователя в XIX в. понятие «автокефалия» толковалось расширительно, но соответствовало лишь сегодняшней «автономии»: «В каталогах Вселенского Патриархата 1855 и 1867 гг. Синайская архиепископия названа в числе автокефальных. Автокефальной она названа и у Никодима (Милаша) в его «Православном

⁶⁵ *Абашидзе З. Д.* Автокефалия или автономия (к вопросу о статусе Грузинской Православной Церкви в V-XI вв.) / З. Д. Абашидзе // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2020. – № 30. – С. 26-28. С. 27.

церковном праве», изданном в Петербурге в 1897 г.»⁶⁶.

Исследования такой разницы понимания этого ключевого понятия демонстрирует как развитие русской канонической науки, так и её связь с актуальными вопросами церковной жизни. В предреволюционный период в русской академической науке важно было обосновать необходимость канонических источников первого тысячелетия в качестве актуального церковного законодательства в синодальный период (в исследованиях Н. Заозёрского, И. Бердникова).

В условиях постсинодального периода на первый план выходят проблемы границ положения Поместной Церкви в качестве института *sui iuris*. После возрождения духовных школ Русской Православной Церкви в 40-50-х гг. XX века, акцент в преподавании канонического права в Московской духовной академии делался на темах церковно-государственных отношений и церковной автокефалии, для чего особое внимание уделялось изучению канонического наследия Православной Церкви. Примером могут служить записи лекций профессоров МДА 40-60-х гг. С. В. Троицкого и В. И. Талызина, также стремившихся представить Церковь в качестве института *sui iuris* даже в условиях не просто секулярного, но агрессивно атеистического государства.

В отличие от С. Троицкого, доцент кафедры канонического права (с 1951 года, после получения кандидатской степени) Владимир Иванович Талызин больше внимания обращает на проявление самостоятельности Поместной Церкви в её отношениях с другими церковными организациями. Этой теме была посвящена его магистерская диссертация «Междущерковные отношения Православных Автокефальных Церквей, как ветвь православного церковного права» (успешно защищена 26 ноября 1964 года). Наряду с текстом этой диссертации в Библиотеке Московской духовной академии содержатся машинописные записи отдельных лекций В. Талызина по церковному праву с характерными темами: «Устройство РПЦ», «Брак», «Права и обязанности настоятеля храма», «Православное учение об автокефалии».

⁶⁶ Там же.

В недавно опубликованной записи лекции 1958-го года⁶⁷, посвящённой православному учению об автокефалии, профессор В. Талызин указывает на изначальную самостоятельность церковного поместного управления, ссылаясь при этом на авторитет апостольского преемства: «Рассеявшись же по всей земле, апостолы основывали церкви и руководили ими хотя и во имя всего апостольского сонма, но действовали самостоятельно и управление основанными ими церквами передали епископам, которые действовали также самостоятельно. Этим апостолы показали, что как Вселенская церковь должна управляться вселенским епископатом, так и каждая поместная церковь должна иметь свое епископское управление»⁶⁸. Послеапостольские времена несколько не изменили ситуацию, поскольку наследникам апостолов - вселенскому епископату, - принадлежит вся полнота апостольской власти. Именно поэтому автокефальные церкви возникали и после апостольского времени, поскольку их самостоятельность санкционировалась вселенским епископатом.

Здесь В. Талызин повторяет тезис С. Троицкого о возможности самостоятельного избрания своего епископата как главным признаке автокефалии. Однако при этом он делает акцент на апостольском преемстве, которое является единственным источником власти в Церкви. Соответственно, автокефальной, независимой от других церквей, может быть церковь, которая имеет свой самостоятельный источник власти, свое апостольское преемство. Дальнейший текст лекции В. Талызина в основном повторяет содержание вышеупомянутых статей С. Троицкого, с той только разницей, что здесь акцентируется невозможность самостоятельности в области догматического учения.

Дальнейшее преподавание церковного права в Московской духовной академии⁶⁹ не нашло своего специального отражения в изучаемой теме. Лишь

⁶⁷ Талызин В. И. Православное учение об автокефалии // Праксис. 2021. No 1 (6). С. 132–142.

⁶⁸ Там же. С. 134.

⁶⁹ После смерти В. И. Талызина в 1967 году лекции по каноническому праву на третьем и четвертом курсах академии читал доцент А. Осипович (ему принадлежит некролог проф.

в последовавших нескольких изданиях нормативного учебника по церковному праву профессора протоиерея Владислава Цыпина эта тема снова стала предметом специального внимания.

В современном издании этого уже ставшим классическим труда протоиерея В. Цыпина также отмечено изменение термина «автокефалия» на протяжении всей церковной истории. В определении этого термина сочетаются характеристики, данные предыдущими поколениями профессоров Московской духовной академии: «Автокефальной следует считать Поместную Церковь, вполне самостоятельную, не зависящую ни от какой иной Поместной Церкви, хотя все автокефальные Церкви, являясь в известном отношении частями Церкви Вселенской, взаимозависимы, и потому сопоставление церковной автокефалии с государственным суверенитетом, которое проводится отдельными авторами, может иметь лишь ограниченное значение»⁷⁰.

Акцент автор делает теперь на факторах автокефалии, к которым относит политическую независимость территории, на которой располагается церковная независимая организация, сопровождающаяся географической отдаленностью и (отчасти) этническим своеобразием по отношению к кириархальной Церкви. Однако все эти факторы бесполезны при отсутствии главного условия учреждения автокефалии – им является «стремление к автокефалии церковного народа, духовенства и епископата соответствующей церковной области, причем значительного большинства на всех этих уровнях»⁷¹.

Относительно пределов автокефалии автором вводится также интересный литургический принцип, подчёркивая, что самостоятельность

С. Троицкому в №12 Журнала Московской патриархии за 1973 год), затем – диакон В. Асмус и протоиерей В. Цыпин.

⁷⁰ Цыпин В., *прот.* Каноническое право. М., 2009. С. 386-387.

⁷¹ Там же. С. 387.

ограничена обязательным соответствием богослужения единому догматическому учению, что, впрочем, не мешает собственным мироварению, канонизации святых и составлению новых чинопоследований и богослужебных песнопений.

Таким образом, понятие «автокефалия» как предмет презентации в ходе лекционных курсов и самостоятельного изучения представителями традиции изучения канонического права в Московской духовной академии отражало те изменения, которые претерпевало это понятие на протяжении последнего столетия. Эти изменения требовали от канонического права прежде всего обоснования актуальной позиции Русской Православной Церкви в дискуссиях с государственными и конфессиональными институтами. Это также привело к уточнению и выработке нормативного наполнения понятия «автокефалия», представленного как в нормативных учебниках по каноническому праву, так и в актуальных уставных документах Русской Православной Церкви.

2.2.2. Каноническая власть православного епископата вне границ своих епархий

История формирования церковной структуры Русской Православной Церкви Заграницей начинается с Постановления Святейшего Патриарха, Священнейшего Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви от 7/20 ноября 1920 г. за №362 - история канонической интерпретации. Данный документ, принятый на исходе Гражданской войны в России, имел своей целью определить канонический статус и тем самым легитимировать появившиеся на канонической территории Православной Российской Церкви временные Высшие Церковные Управления. Необходимость создания таких управлений возникала в случае невозможности всякого общения с Высшим Церковным Управлением в Москве, о чём и говорит пункт 2 этого Постановления.

Временный характер такой меры вытекал как из общего смысла документа (см. пункт 10), так и даты его принятия - в дни, когда все члены Временного Высшего Церковного Управления юго-востока России во главе с митр. Антонием (Храповицким) находились уже в Константинополе после эвакуации туда из Крыма войск ген. Врангеля. Из архиереев членов ВВЦУ в Константинополе в тот момент находились лишь митр. Антоний, арх. Феофан (Быстров) и еп. Вениамин (Федченков). От членов ВВЦУ, избранных Ставропольским Собором 1919 г. в это время уже никого (кроме арх. Димитрия (Абашидзе), который остался в Крыму) не осталось. Из 7 же членов первого состава ВВЦУ эмигрировало только трое, из них двое - в Болгарию, а не в Константинополь. Всё это ещё более запутывает вопрос канонического преемства этих центров: ВВЦУ юго-востока России, учрежденное Юго-Восточным Церковным Собором в Ставрополе в 1919 г. подпадает под действие указа №362 свят. Тихона. Однако ВВРЦУ за границей митр. Антония, образованное по решению патриаршего местоблюстителя митр. Досифея 2 декабря 1920 г. такого основания уже не имело.

Аналогичное ВВЦУ с центром в Омске было ликвидировано ещё раньше, после поражения адмирала Колчака. Тем самым, в известной степени, данная мера была легитимацией этих ВВЦУ *post factum*.

Сам документ гласит:

"По благословению Святейшего Патриарха, Священный Синод и Высший Церковный Совет в соединенном присутствии имели суждение о необходимости, дополнительно к преподанным уже в циркулярном письме Святейшего Патриарха указаниям на случай прекращения деятельности Епархиальных Советов, преподать епархиальным Архиереям такие же указания на случай разобщения епархии с Высшим Церковным Управлением или прекращения деятельности последнего, и, на основании бывших суждений, постановили:

Циркулярным письмом от имени его Святейшества преподать епархиальным Архиереям для руководства в потребных случаях нижеследующие указания:

1) В случае, если Священный Синод и Высший Церковный Совет по каким-нибудь причинам прекратят свою церковно-административную деятельность, епархиальный Архиерей за руководственными по службе указаниями и за разрешением дел, по правилам, восходящим к Высшему Церковному Управлению, обращается непосредственно к Святейшему Патриарху или к тому лицу или учреждению, какое будет Святейшим Патриархом для этого указано.

2) В случае, если епархия, вследствие передвижения фронта, изменения государственной границы и т.п. окажется вне всякого общения с Высшим Церковным Управлением или само Высшее Церковное Управление во главе с Святейшим Патриархом почему-либо прекратит свою деятельность, епархиальный Архиерей немедленно входит в сношение с Архиереями соседних епархий на предмет организации высшей инстанции церковной власти для нескольких епархий, находящихся в одинаковых условиях (в виде ли Временного Высшего Церковного Правительства или митрополичьего округа или еще иначе).

3) Попечение об организации Высшей Церковной Власти для целой группы оказавшихся в положении, указанном в п. 2, епархий составляет непрременный долг старейшего в означенной группе по сану Архиерея.

4) В случае невозможности установить сношения с архиереями соседних епархий и впредь до организации высшей инстанции церковной власти, епархиальный Архиерей воспринимает на себя всю полноту власти, предоставленной ему церковными канонами, принимая все меры к устройению местной церковной жизни и, если окажется нужным, к организации епархиального управления, применительно к создавшимся условиям, разрешая все дела, предоставленные канонами архиерейской власти, при содействии существующих органов епархиального управления (Епархиального Соборания, Совета и проч. или вновь организованных); в случае же невозможности составить вышеуказанные учреждения - самолично и под своею ответственностью.

5) В случае, если положение вещей, указанное в пп. 2 и 4. примет характер длительный или даже постоянный, в особенности при невозможности для Архиерея пользоваться содействием органов епархиального управления, наиболее целесообразной (в смысле утверждения церковного порядка) мерой представляется разделение епархий на несколько местных епархий, для чего епархиальный Архиерей:

а) предоставляет Преосвященным своим викариям, пользующимся ныне, согласно Наказу, правами полусамостоятельных, все права

Епархиальных Архиереев, с организацией при них управления, применительно к местным условиям и возможностям;

б) учреждает, по соборному суждению с прочими Архиереями епархии, по возможности во всех значительных городах своей епархии новые архиерейские кафедры с правами полусамостоятельных или самостоятельных.

6) Разделенная указанным в п. 5 образом епархия образует из себя во главе с Архиереем главного епархиального города церковный округ, который и вступает в управление местными церковными делами согласно канонам.

7) Если в положении, указанном в пп. 2 и 4, окажется епархия, лишенная Архиерея, то Епархиальный Совет или, при его отсутствии, клир и миряне обращаются к епархиальному Архиерею ближайшей и наиболее доступной по удобству сообщения епархии, и означенный Архиерей или командирует для управления вдовствующей епархии своего викария, или сам вступает в управление ею, действуя в случаях, указанных в п. 5. и в отношении этой епархии согласно пп. 5 и 6, причем при соответствующих данных вдовствующая епархия может быть организована и в особый церковный округ.

8) Если по каким-либо причинам приглашения от вдовствующей епархии не последует, епархиальный Архиерей, указанный в п. 7, и по собственному почину принимает на себя о ней и ее делах попечение.

9) В случае крайней дезорганизации церковной жизни, когда некоторые лица и приходы перестанут признавать власть епархиального Архиерея, последний, находясь в положении, указанном в пп. 2 и 6, не слагает с себя своих иерархических полномочий, но организует из лиц, оставшихся ему верными, приходы и из приходов - благочиния и епархии, представляя, где нужно, совершать богослужения даже в частных домах и других приспособленных к тому помещениях и прервав церковное общение с непослушными.

10) Все принятые на местах, согласно настоящим указаниям, мероприятия, впоследствии, в случае восстановления центральной церковной власти, должны быть представляемы на утверждение последней⁷².

Каноническая интерпретация Постановления затрагивает, главным образом, две проблемы: 1) время, в течение которого действует определяемый документом порядок церковного управления и 2) территория, на которой возможен такой порядок.

⁷² Русская Православная Церковь в советское время (1917 - 1991). В 2 тт. М., 1995. Т. 1. С. 139.

Сам текст постановления ясно говорит о том, что описываемое им положение мыслится как временное "форс-мажорное" обстоятельство, о чём свидетельствуют следующие выражения: "впредь до организации высшей инстанции церковной власти" (п. 4); "впоследствии, в случае восстановления центральной церковной власти" (п. 10). При этом специально оговаривается ситуация, при которой "положение вещей, указанное в пп. 2 и 4. примет характер длительный или даже постоянный" (п.5).

Поскольку сибирское Временное высшее церковное управление во главе с архиеп. Сильвестром ко времени выхода данного Постановления уже не существовало, непосредственное значение оно имело прежде всего для Временного высшего церковного управления юго-востока России. Как раз накануне выхода московского Постановления члены этого ВВЦУ на своём первом собрании вне России (19.11.1920) постановили обратиться для определения своего канонического статуса во вдовствующую в тот момент Вселенскую Патриархию.

Сам возглавлявший ВВЦУ митр. Антоний (Храповицкий) безусловно склонялся к мысли о прекращении деятельности возглавляемого им Управления вследствие пребывания вне канонической территории Российской Православной Церкви. При этом "всё попечение о о духовном устройении русских православных людей должна взять на себя Константинопольская Церковь и Поместные Православные Церкви, в пределах которых окажутся православные русские люди"⁷³. Митр. Антоний тем самым прекрасно сознавал невозможность автономного церковного образования в пределах Константинопольского патриархата.

Полученный от Местоблюстителя Константинопольского Патриаршего престола митр. Дорофея ответ подтвердил эту невозможность: ВВЦУ преобразовывалось опять-таки во временную эпитропию/комиссию под высшим управлением Вселенской Патриархии, причём полномочия комиссии

⁷³ Цит. по: Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917-1999). Спб., 2001. С. 63.

охватывали не только территорию Константинопольского Патриархата, но и всю русскую диаспору "в пределах православных стран"; последнее, конечно, сомнительно с канонической точки зрения.

Территориальная проблема, тесно связанная с временным характером деятельности этой комиссии, была сочтена решённой почти год спустя, когда Временное высшее церковное управление за границей (официальное название эпитропии) заручилось поддержкой Сербской Церкви и оказалось на её территории (февраль 1921 года), где и преобразовалось в Высшее церковное управление за границей. Последнее событие произошло в начале декабря 1921 года на Русском всезаграничном церковном Соборе в г. Сремски-Карловци. Постановлению 1920 года в этой связи отводилась роль канонического основания для подобного рода образования.

Подобная интерпретация содержится практически во всех официальных источниках Русской Зарубежной Церкви, например: "Св. Патриарх Тихон хорошо понимал опасность отрыва епархий от Москвы и мудро предусмотрел тот случай, когда отрезанные от Патриархии архиереи должны будут образовать церковное управление на местах. В 1920 г. он издал распоряжение за № 362 : "В случае, если епархия окажется вне всякой связи с Высшим Церковным Управлением, епархиальный архиерей входит в сношение с архиереями соседних епархий на предмет организации высшей инстанции церковной власти".

Вполне понятно, что решения 1-го Всезарубежного Собора политического характера вызвали сильное недовольство советского правительства. В 1922 г. Святейший Патриарх Тихон вынужден был издать распоряжение о закрытии Высшего Церковного Управления Заграницей. Спустя несколько дней после этого патриарх был арестован в связи с кампанией по изъятию церковных ценностей. В августе 1922 г. в Югославии состоялся собор архиереев Заграничной Церкви, который постановил указ патриарха выполнить и Высшее Церковное Управление Заграницей упразднить.

Но вслед за тем было постановлено, со ссылкой на распоряжение патриарха Тихона за № 362 ввиду невозможности связи с Москвой организовать временный Архиерейский Синод Русской Заграничной Церкви. Это решение стало с тех пор рассматриваться как основание для существования церковного центра за границей. Основанием такой интерпретации служило для Зарубежной Церкви то, что, согласно такому пониманию," Святейший Патриарх Тихон принял постановление №362 о самоуправлении церковных епархий на случай разрыва связей между теми или иными епархиями и Святейшим патриархом, по внешним, не зависящим от них причинам (имелись в виду война или репрессии со стороны властей)... Этот указ ... через полгода после принятия при помощи епископа Нерчинского Мелетия был доставлен зарубежным епископам и послужил каноническим основанием для образования Русской Зарубежной Церкви, т.к. эмигрантское духовенство оказалось в положении, соответствующем пп. 2 и 3 этого указа"⁷⁴.

Таким образом, акцент в этой интерпретации делается на праве местных архиереев создавать временные автономии при отсутствии связи с Москвой. При подобной интерпретации 1) игнорируется как первопричина подобного положения не просто разрыв связи с Москвой, но прежде всего возможность исчезновения самого центрального церковного управления и 2) упускается из вида, что речь здесь может идти лишь о канонической территории Московского патриархата.

Иными словами - и это касается уже вопроса не времени действия Постановления, а территориальных границ его действия - речь в нём шла именно о епархиях как территориальных единицах Православной Российской Церкви, а не о оказавшейся вне связи не только с центральным церковным управлением, но и вообще с канонической территорией Патриархата группе

⁷⁴ Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917-1999). Спб., 2001. С. 64.

клириков и мирян. Последние подпадают под все те канонические нормы и постановления, которыми регулируется положение церковной диаспоры.

Именно как диаспору и воспринял положение ВВЦУЗ Синод Сербской Церкви, благодаря чему русская эпитропия вне согласования с Константинопольским Патриархатом оказалась на территории Сербии.

Как уже упомянуто, 22.04 (05.05.) 1922 последовал Указ Святейшего Патриарха Тихона об упразднении Карловацкого Всеаграничного Высшего Церковного Управления, одновременно в нём подтверждались канонические права митрополита Евлогия (Георгиевского) на управление православными русскими приходами в Западной Европе. Этот адресованный митр. Евлогию Указ, подписанный от лица Священного Синода и Высшего Церковного Совета архиеп. Астраханским священномучеником Фаддеем Успенским, ясно свидетельствовал о том, что после назначения митрополита Евлогия Высшим Русским Церковным Управлением за границей заведующим русскими православными церквами за границей "собственно для Высшего Церковного Управления не остаётся уже области, в которой оно могло бы проявить свою деятельность"⁷⁵.

Тем самым, заграничное управление было, согласно дореволюционной практике, оставлено в юрисдикции митрополита Петроградского, но ввиду затруднительности для него осуществлять управление заграничными приходами, временно оно возлагалось на митрополита Евлогия. Иной возможностью было войти на правах диаспоры в управления Поместных Церквей территории пребывания.

Как уже сказано, вместо самоупразднения, в сентябре 1922 года Архиерейский собор РПЦЗ преобразовал упразднённый Указом Патриарха ВЦУЗ во Временный Священный Архиерейский Синод РПЦЗ. Основанием для такого учреждения являлась уже не ссылка на Постановление №362, но "несвобода Патриарха в принятии им решений". После этого любая

⁷⁵ Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси. Сост. М.Е. Губонин. М., 1994. С. 193.

деятельность Зарубежного Русского Высшего Церковного Управления рассматривалась в Москве как не имеющая канонического основания, свидетельством чему выступает, например, Постановление Святейшего Патриарха и вновь организовавшегося при нем Патриаршего Священного Синода от 8.04.1924: "2) Запросить митрополита Евогия (Георгиевского), назначенного после закрытия в апреле 1922 года заграничного Церковного Управления управлять заграничными церквами, какое и на основании чего существует и в настоящее время Церковное управление за границей под именем Архиерейского Синода"⁷⁶.

Постановление №362 никогда не рассматривалось Патриархом и его преемниками как каноническое основание для продолжения существования ВЦУЗ как ввиду ограниченности времени действия этого постановления, так и в отсутствие реальной ситуации, о которой шла речь в Постановлении, в случае с ВЦУЗ. Более того, сам новообразовавшийся Временный Священный Архиерейский Синод в рассматриваемый период не рассматривал данное Постановление 1920 года как единственное основание собственной деятельности. Это Постановление стало использоваться подобным образом гораздо позднее, когда после "декларации" митрополита Сергия 1927 г. Заграничный Синод выразил свое несогласие с ним и постановил: "Заграничная часть Русской Православной Церкви должна прекратить административные сношения с Московской Церковной властью, ввиду невозможности нормальных сношений с нею и ввиду порабощения ее безбожной советской властью... Она не отделяет себя от своей Матери-Церкви и не считает себя автокефальной. Она по-прежнему считает себя своей главой Патриаршего Местоблюстителя митрополита Петра".

⁷⁶ Русская Православная Церковь в советское время (1917 - 1991). В 2 тт. М., 1995. Т. 1. С. 236.

Указом Синода от 9 мая 1928 г. Заграничный Синод и Собор были объявлены упраздненными и все их действия отмененными. Лишь после этого Постановление №362 делается главным аргументом в продолжении существования РПЦЗ. Например, Собор американских епископов в Питтсбурге в 1936 г. признал Архиерейский Синод. В следующем году Собор клира и мирян принял "временное положение" об устройстве Американской церкви именно на основе Постановления 1920 г. После того Архиерейский Синод принял их в состав Заграничной Церкви в качестве Митрополичьего округа. Митрополит Феофил принимал участие в разработке положения об Американской Церкви на совещании в Югославии под председательством Сербского патриарха Варнавы.

Позиция самого С. В. Троицкого 30-х годов передается им самим известными словами: «Всех я признаю, но ничьих ошибок не одобряю»⁷⁷. Свою задачу как канониста он и видел в том, чтобы выяснить нарушенные канонические нормы. Аберрация близости, мираж синодальной эпохи, связанной цепями с государствами – вот психологический фон этих ошибок. Троицкий нелицеприятен, видит ошибки и в поведении карловчан, и у митр. Сергия и у сторонников митрополита Евлогия.

Коренятся эти ошибки в привычной аналогии между территориальным делением государственным и церковным: «Стремление сохранить, во что бы то ни стало, непрерывное единство церковного управления, этот своего рода церковный империализм, и является главной причиной современных церковных нестроений»⁷⁸. Только проявляется это по-разному: карловчане претендуют на управление *всеми* заграничными русскими епархиями, митр. Сергий претендует на то же самое, глядя из Москвы, хоть и «невольнойно становится орудием большевистских планов в отношении к эмиграции», митрополит Евлогий, «не решившись превратить в свою епархию во временно

⁷⁷ Троицкий С. В. Размежевание или раскол? П., 1932. С. 6.

⁷⁸ Там же. С. 7.

самостоятельный митрополичий округ с полнотой иерархической власти, пошел навстречу запоздалой мегаломании Константинополя»⁷⁹.

Конечный печальный итог всех этих процессов видится Троицким в превращении Православной Церкви в несколько слабых копий Ватикана. Чтобы этого не произошло, нужно различать правомерность размежевания от несправедливого раскола и не выдавать за каноническую или догматическую верность сохранение во что бы то ни стало исторически образовавшихся церковных организаций.

Если принимать за основную церковную единицу митрополичий округ, то как оценивать дробление крупных церковных организаций? Как вполне естественное – считает Троицкий. Более того, характер соборных постановлений свидетельствует о крайнем нежелании увеличивать и укрупнять церковные территории. Норма, некий эклизиологический атом, считает русский канонист – это епархиальный епископ и собор епархиальных епископов в числе не менее трёх, под председательством митрополита. Все остальные формы территориальной организации Церкви не являются ни необходимыми, ни догматическими.

Тем самым, размежевание может быть признано справедливым в случае а) большего блага Церкви, б) способности отделяющейся части к самостоятельной жизни и в) наличие всецерковной рецепции.

В случае размежевания парижской группы митрополита Евлогия, считает Троицкий, в наличии соблюдения всех трёх условий. Однако ошибка митр. Евлогия в том, что он не стал организовывать самостоятельный временный митрополичий орган (на что имел право следуя всё тому же Постановлению от 20.11.1920 года). Такой округ имел бы легальный статус до рассмотрения вопроса будущим Всероссийским Патриархом. Вместо этого митр. Евлогий обращается за судом не к Московскому, но Константинопольскому Патриархату и в результате он «вместо справедливого

⁷⁹ Там же.

суда получил подчинение, лишив Русскую Церковь части её достояния»⁸⁰. А тут ещё и митр. Сергей в своём послании Константинопольскому Патриарху не столько защищает канонические нормы, сколько сводит счёты с неугодным ему митрополитом Евлогием, что также не служит пользе дела, т. к. даёт Константинополю в очередной раз проявить и даже обосновать свои папистические притязания в виде власти над русской диаспорой...

Поскольку вопрос теперь потерял значение только внутривосточного, а касается всей полноты Православных Поместных Церквей, должен быть найден сугубый беспристрастный защитник канонического порядка. Таковым для Троицкого является, конечно же, Сербская Церковь. Если уж последняя разрешает на своей территории существование Карловацкого церковного управления, то она должна взять на себя посредничество и в улаживании очередного конфликта.

И снова Троицкий здесь вполне нелицеприятен, считая, что нет *ни одного* акта Русской Высшей Церковной власти, который бы мог «послужить основанием для существования Русского Высшего Управления в Карловцах, тогда как актов о закрытии этого Управления было издано этой властью уже несколько. Теория же, производящая авторитет Карловацкого Управления от Собора русских епископов за границей, построена на сыпучем песке, ибо Собор малой части епископов известной церкви не в праве ни нарушать распоряжения Высшего Управления своей Церкви, ни учреждать Высшее Управление на территории другой автокефальной Церкви»⁸¹.

Карловацкий синод для строго канонического взгляда есть лишь филиал Сербского Синода – такой неутешительный для карловчан вывод делает Троицкий. Этот его принципиальный взгляд во многом объясняет и его «странную» и «нелогичную» для всех участников конфликта позицию. На самом деле позиция более чем понятна и продуманна – это позиция канониста Сербской Поместной Церкви, входящего в структуру самой этой Церкви, но

⁸⁰ Там же. С. 123.

⁸¹ Троицкий С. В. Размежевание или раскол? П., 1932. С. 131.

участвующего (хотя бы как прихожанин Свято-Троицкого храма) и в жизни одного из её подразделений – Русского карловацкого синода. Всякие попытки преувеличения, равно как и снижения, этого статуса пресекались Троицким мгновенно, откуда бы они ни исходили – из Москвы, Константинополя, Парижа или самого Белграда.

То, что Троицкий видит ответственность за размежевание, переходящее в раскол, всех участников спора, выявляет его желание следовать чисто канонической логике, которая, подобно математической, не может иметь уклонений в сторону без того, чтобы таковое не сказывалось на конечном результате.

Этот принцип наглядно демонстрировался им и позднее, когда встал вопрос о «подписке о лояльности» Москве русских зарубежных приходов. Острота вопроса осложнялась и нападками европейских представителей митрополита Сергия на Сербский Патриархат, якобы покровительствующий несогласным с требованием московской церковной власти. Архиепископ Вениамин (Федченков) обвинял сербскую высшую церковную власть, помимо прочего, в потакании модернистским тенденциям (в частности, двоебрачии клириков). Но, отвечает на это Троицкий, «бессмыслица утверждать, что Патриарх Варнава в вопросе о женатом епископате и второбрачии священников рассчитывает на поддержку заграничного русского епископата. Общеизвестно, что Заграничная Русская Церковь отличается строгим консерватизмом и именно Карловацкий Собор вынес целый ряд самых категорических постановлений против второбрачия священников»⁸².

Более того, возмущённый этой клеветой, Троицкий, припомнив былую диссертацию, не упускает случая указать, что как раз сам митрополит Сергий, обвиняющий теперь с лёгким сердцем П. Варнаву и заграничных русских иерархов в намерении дозволить второбрачие священникам, когда-то в России был чуть не единственным иерархом, допускавшим мысль о возможности

⁸² Троицкий С. В. Митрополит Сергий и примирение Русской диаспоры. Сремски Карловци, 1937. С. 11.

разрешить второбрачие священников. Тем самым и отношения митр. Сергия с обновленцами видятся вполне логичными, добавляет он...

Однако никогда, ни при каких изменениях отношений между Сремскими Карловцами, Москвой и Фанаром, не ставил Троицкий вопроса о правомочности и легальности статуса митрополита Сергия. В этом его позиция была близка и позиции митр. Антония (Храповицкого), также, при всей резкости расхождений, понимавший контекст существования митрополита Сергия в Москве.

Свою оценку правового положения оказавшихся вне своих епископий русских архиереев Троицкий строит на объяснении канонической нормы территориального устройства церковной организации. Церковное право в этом вопросе исходит из принципиальной невозможности для епископа расстаться со вверенной ему кафедрой – как в смысле добровольного перемещения, так и узурпации. Подспудной причиной любого перемещения некоторые правила (напр. Сард. 1 и 2) прямо называют честолюбие.

Однако, «безусловно запрещая имеющим свои епархии епископам оставлять их навсегда с целью получения другой епархии и ограничивая право их даже временно покидать свои епархии, каноны совершенно иначе относятся к тем епископам, которые не могут занять своих кафедр или лишились их «не по своей вине»»⁸³. К таковым Троицкий относит и русских архиереев, составивших Заграничный синод. Подобно византийскому епископату эпохи мусульманской экспансии, они могут занять и другие кафедры, но не самочинно, а по приглашению местной церковной власти (Антиох. 16).

Более того, в церковной истории имелись исключительные случаи (тем не менее, предусмотренные канонами) переселения епископа в пределы другой церкви вместе со своей паствой. В таких случаях вынужденный к переселению в силу обстоятельств епископ сохраняет в чужой епископии титул своей епархии (согласно Трул. 36) и права священнодействия, но не

⁸³ Троицкий С. О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины. Б., 1922. С.8.

управления (Антиох. 18). Он же может занять вдовствующую кафедру в этой митрополии, принимая её титул и теряя все права в отношении бывшей своей кафедры.

Наконец, в случае, схожем с историей русской церковной диаспоры, епископ сохраняет за собой и на новой территории все внутренние и внешние права церковного управления. Согласно 39-му правилу Трулльского собора, такой архиерей «возглавляет собою независимую от местной церковной власти Церковь – автокефальную, если он был автокефальным на прежней территории и подчинённую высшей церковной власти на прежней территории, если он таковым на прежней территории не был»⁸⁴.

Именно последней канонической возможностью и должен был, по мысли Троицкого, воспользоваться Карловацкий синод. Но вместо того, чтобы нормализовать свой канонический статус, члены синода предпочли мифологизировать статус политический. В конце 1921-го года митрополит Антоний открыл в резиденции сербского патриарха в Сремских Карловцах Первый Всеаграничный Русский церковный собор. Его заседания, в которых участвовали 13 епископов, два десятка священников и почти семьдесят мирян, проходили в актовом зале местной гимназии и семинарии. Собор принял сформулированные епископом Вениамином (Федченковым) тезисы «борьбы с социализмом», в которых указывалось, что «между христианством и социализмом существует полное противоречие при поверхностном мнимом сходстве», а мерами против него должно стать участие в борьбе против социализма всех христианских исповеданий и других религий.

В принятом собором 1 декабря того же года *Послании чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии и изгнании* сущим его автор, митрополит Антоний, не удержался и от обязательной для русского эмигранта, но совершенно излишней для православного христианина фразы. «И ныне, - говорится здесь, - пусть неусыпно пламенеет молитва наша – да укажет Господь пути спасения и строительства родной земли; да даст защиту вере и

⁸⁴ Там же. С. 18.

церкви и всей земле русской, и да осенит он сердце народное; да вернёт на Всероссийский престол Помазанника, сильного любовью народа, законного православного царя из Дома Романовых»⁸⁵.

Подобную политизацию церковной жизни Троицкий справедливо связывал с инерцией синодального периода. Опасность для Зарубежного синода, по мысли Троицкого, исходила от неизжитого цезарепапизма: «После революции византийская идея царя-помазанника послужила мотивом для Зарубежной Русской церкви сделать на Карловацком соборе 1921-го года чисто политическое постановление, что дало повод советской власти смотреть на Церковь как на организацию, враждебную ей, что имело страшно тяжёлые последствия для Русской Церкви в самой России»⁸⁶.

В конце 30-х годов Троицкий считал вполне возможным признание Русской церкви югославским государством в качестве самостоятельной религиозной организации. Этому не могло препятствовать ни существование на территории этого государства Сербской православной церкви, ни зависимость личного состава этой церкви от иностранной (московской) власти, ни её малочисленность. Можно сослаться и на международное право, ведь «Сен-Жерменский договор даёт Русской церкви, как религиозному меньшинству, права, которые югославянская Конституция обеспечивает только признанным религиозным организациям, и этим обязывает государственную власть причислить её к таковым организациям»⁸⁷.

Тем же иерархам, кто склонялся к своеобразному правовому нигилизму и считал нормальным её неустроенное в государственном смысле положение, С. Троицкий напоминал, что «легализация Русской церкви, поскольку её права будут тогда обеспечены самой государственной Конституцией, даст ей даже

⁸⁵ Политическая история русской эмиграции. 1920 – 1940 гг.: Документы и материалы. М., 1999. С. 657.

⁸⁶ Троицкий С. В. Теократия или цезарепапизм. Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата, 1953, № 16. С. 206.

⁸⁷ Троицкий С. В. Правовое положение Русской Церкви в Югославии. Записки Русского научного института в Белграде, 1940, вып. 17. С. 100.

большую свободу и независимость, чем она имеет в настоящее время», когда всё равно она подчиняется законом государства, но при этом её права «всецело зависят от изменчивого благоволения носителей государственной власти»⁸⁸.

Лишь впоследствии, с избранием первоиерархом карловацкого синода митрополита Анастасия (Грибановского), положение изменилось в сторону раскола. И только тогда это слово прозвучало в названии известного памфлета Троицкого⁸⁹. Но и ситуация, подчеркнём, в послевоенных церковных делах изменилась принципиально.

2.2.3 Первенство во Вселенской Церкви

Какова была позиция С. В. Троицкого в вопросе взаимоотношений наследницы Византии и славянских Поместных церквей? После падения Константинополя страны, входившие в орбиту интересов Империи, добивались хотя бы видимого единства только при победе местных "империалистов" над националистами. Такое культурное и идеологическое единство явление было названо (по аналогии с «Британским коммонвелтом») византинистом Дм. Оболенским «Византийским Содружеством Наций». В пояснении термина его автор пишет: «Воспринятое народами Восточной Европы восточноримское право существенно укрепляло внутренние узы Византийского Содружества Наций. Заимствование восточноримского права неизбежно имело и политические аспекты. Византийское общественное право зиждилось на аксиоме о том, что император есть главный законодатель и что издаваемые им установления распространяются на всю христианскую ойкумену. Признавая действие писаных имперских законов на своих

⁸⁸ Там же. С. 124.

⁸⁹ Троицкий С. В. О неправде карловацкого раскола. Париж, 1960.

территориях, правители стран Восточной Европы неявно способствовали дальнейшему укоренению этого постулата»⁹⁰.

В чём конкретно этот постулат выражался, можно видеть на примере комментария известного Антиохийского патриарха Феодора Вальсамона на 12-е правило Антиохийского же собора. Канон этот посвящен процедуре апелляции клирика, несогласного с решением своего правящего архиерея.

Приравнивая обращение к константинопольскому патриарху к дозволяемому правилом апелляции к «большому Собору епископов», Вальсамон ссылается на 137-ю новеллу св. Юстиниана, запрещающую противоречие решению патриарха. Дальнейшее толкование посвящено вопросу возможности апелляций решений именно константинопольского патриарха. Ведь тот отвечает перед царём за рукоположение излишнего числа клириков (согласно 3-й новелле того же Юстиниана), а значит - подлежит суду царскому? Или же возможность апелляции зависит от статуса обращающихся с нею лиц? Или «качество дела» должно быть основанием апелляции? Отвечая на все эти недоуменные вопросы, Ф. Вальсамон ссылается на то, что доставшиеся от языческой Римской империи правовые нормы не во всём могут быть использованы в христианской Византии. Василевс имеет власть судить патриарха Константинопольского – но только лишь он один как верховный законодатель всей империи. Более того, это отчасти и его обязанность.

Выяснению этого вопроса С. Троицкий посвятил ряд статей, опубликованных в 50-е годы в *Вестнике Русского Западно-Европейского Экзархата*: «Теократия или цезаропапизм», «Неудачная защита неправды», «Каноны и восточный папизм», «Византийские номоканоны, их сербские коррективы и дело патриарха Никона», «Из истории спора Старого Рима с Новым», «Халкидонский собор и восточный папизм».

⁹⁰ Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. С. 341.

Называя цезарепапизм и папистские притязания греков «остатками языческой злобы», Троицкий последовательно разбирает теорию Вальсамона и его современных последователей. Так, равночестность римского и константинопольского патриархов зиждется на правилах Второго и Халкидонского Вселенских соборов. Но что касается II Вс. 3, то собор даёт столичному предстоятелю только привилегию чести, без права расширения своих властных полномочий. Эта привилегия, поясняет Троицкий, «состоит лишь в праве на соборах восточных епископов занимать место выше других епископов, подписываться первым под соборными актами этих епископов, первенствовать во время богослужения, но никак не в праве предстоятельства, т. е. не в праве созывать Собор и от его имени проявлять власть над другими епископами»⁹¹. Причина реальной власти константинопольского патриарха заключалась лишь в императорских указах и практике решения важнейших дел на т. н. «домашнем соборе» патриарха, т. е. практически «келейно». Третий Вселенский собор своим 8-м канонам защищает автономию всех митрополий от посягательств других церквей – в том числе Константинопольской. В канонах нигде императору не присваивается право эпистимонарха («блюстителя» в комментарии Вальсамона на Антиох. 12). Поэтому «соборы созывались императорами по чисто техническим причинам, а вовсе не потому, что это считалось сакральным правом императора»⁹². Только с XII века, в результате деятельности Вальсамона, *практические* притязания василевсов на главенство в Церкви получают своё *теоретическое* обоснование. Именно Вальсамон «создал новую теорию, по которой византийские цари через миропомазание при коронации получают права верховной церковной власти»⁹³.

Эта теория, вкуче схожими с нею другими антиканоническими фантазиями, всегда имела печальные последствия, как для Церкви, так и для

⁹¹ Троицкий С. В. Каноны и восточный папизм. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата*, 1955, № 22. С. 124.

⁹² Троицкий С. В. Теократия или цезарепапизм. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата*, 1953, № 16. С. 200.

⁹³ Там же. С. 202.

государства. В качестве примера последнего можно вспомнить как в средневековой Сербии «цезаропапистическая византийская идеология Властаревой Синтагмы, усвоенная сербскою знатью, породила оппозицию реформам царя Душана и повела к раздроблению, а потому и ослаблению и легкому завоеванию Сербии турками»⁹⁴. Эту же точку зрения Троицкий отстаивает и в своих, казалось бы, чисто источниковедческих работах по истории сербского права в изданиях послевоенной Сербской Академии наук и искусств.

Своим зеркальным отражением западный папизм имеет восточную теорию «о неразрывной связи примата с политическим значением их кафедрального города и независимости такового примата от воли вселенского епископата». Тем самым они «подрывают почву под своими же преемниками, когда, по воле Божией, их кафедральный город не только перестал быть столицей православного государства, но и подпал под иноверную власть»⁹⁵. Та же почва является весьма зыбкой и для столь любимой Фанаром теории главенства над диаспорой. Ссылка на 28-й (не принятый на соборных заседаниях, но искусственно составленный из соборных решений) канон Халкидонского собора о праве константинопольского патриарха рукополагать епископов у иноплеменников соседних диоцезов тут не работает. Ведь собор не дал права рукополагать епископов во всех «варварских диоцезах», чьи границы были установлены ещё административной реформой Диоклетиана. Значит, «эти епископы остаются в той же юрисдикции, которой они были подчинены до собора, т. е. в юрисдикции Римской, Александрийской, Антиохийской и других автокефальных церквей»⁹⁶, что *mutatis mutandis* приложимо и к ситуации с православным епископатом диаспоры. Во всяком случае, 28-й канон Халкидонского собора не делает это право

⁹⁴ Там же. С. 205.

⁹⁵ Троицкий С. В. Из истории спора Старого Рима с Новым. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата*, 1959, № 29. С. 59.

⁹⁶ Троицкий С. В. Неудачная защита неправды. *Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата*, 1954, № 20. С. 199.

Константинополя исключительным и не мешает всем остальным автокефальным церквям посылать епископов в «страны неверных».

И действительно, «как до Халкидонского собора, так и после него всегда и везде все автокефальные церкви имели право и долг миссии вне своих границ, а вместе с тем право назначения в области своей миссионерской деятельности своих епископов, и никогда ни на одном соборе, ни в одном авторитетном историческом памятнике, это право от них не отнималось»⁹⁷. Отрицать это право сейчас будет сознательным противлением заповеди Спасителя, данной Его ученикам: «Идите и научите *все народы*» (Мф. 28, 19). Именно во исполнение этой заповеди все православные поместные церкви имеют право учреждать иерархию вне границ остальных автокефальных церквей.

2.2.4. Христианский брак

Православное брачное право формировалось из двух источников: имевшегося опыта римского права и законодательной инициативы императоров средневизантийского периода. Определение из Кормчей, соединяющее то и другое, звучит следующим образом: «Брак есть мужеву и жене сочетание, со-бытие во всей жизни, Божественная и человеческая правды общение». Это – цитата из *Дигест* в формулировке юриста Модестина. Семья существует здесь в рамках строгой иерархической системы, в которой существует всё византийское общество. Иерархия пронизывает здесь множество уровней: как частный, семейный, так и организацию управления империи.

Как отмечает канонист Н. С. Суворов, до издания законов Льва Мудрого для юридической силы брака не требовалось церковного брачного священнодействия, «так что, следовательно, и вообще между христианами, вступавшими даже в первые браки, возможны были браки без церковного

⁹⁷ Троицкий С. В. О юрисдикции Вселенского патриарха вне границ Автокефальных Церквей. *Русская мысль*, 1923, июнь — август. С. 360.

священнодействия. С конца IX в., когда с одной стороны закон стал требовать для действительности брака церковного венчания, а с другой стороны установилась известная обрядовая форма венчания, как особого церковного чинопоследования, в венчании же стала поставляться и сущность таинства. Хотя западная богословская разработка в дальнейшей истории не осталась без влияния на востоке и в новейшей византийской и русской теологии получил господство взгляд, что не сам брак, как союз, есть таинство, а церковное священнодействие»⁹⁸.

Отсюда, по мнению русской канонистики, следует 1) непризнание раскольничьих браков за таинство Церковью, а государством - за брак вообще; 2) не наказуемость двоеженства тех раскольников, которые вступали в брак, состоя в расколе, и, перешедши затем в православие, вступали в новый брак; 3) попытка ввести обязательное венчание супругов - нехристиан, переходящих в православие, несмотря на то, что, по российским гражданским законам, брак, заключенный между лицами всех вероисповеданий, терпимых в государстве, по обрядам этого исповедания, есть брак законный, а брак, законный с государственной точки зрения, должен признаваться за таковой и со стороны церкви; 4) включение в число дозволенных для православных трех браков также и тех браков, которые объявлены недействительными, на том именно основании, что венчание было совершено.

В связи с последним примечателен решительный протест русского канониста против присвоения автоматизма церковному таинству. С нескрываемой иронией Н. Суворов пишет о том, что «трудно примириться с мыслью, что напр. брак с сумасшедшим, с таким близким родственником, с другой женой при существовании первой, есть церковное таинство, изображающее союз Христа с церковью на том основании, что подобный брак был обвенчан»⁹⁹.

⁹⁸ Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 2004. С. 315.

⁹⁹ Там же.

Актуальность исследований С. Троицкого в области брачного права иллюстрируется их апологетическим потенциалом. Раскольнические по отношению к Русской Православной Церкви исследователи реанимируют тезисы о неравноценности брака и монашества¹⁰⁰. Разбирая старый вопрос о единстве христианского идеала, В. М. Лурье пытается анализировать канонические постановления о браке, в частности – знаменитые правила Гангрского собора:

9. Аще кто девствует, или воздерживается, удаляясь от брака, яко гнушающийся им, а не ради самыя доброты и святыни девства: да будет под клятвою.

10. Аще кто из девствующих ради Господа, будет превозноситься над бракосочетавшимися: да будет под клятвою.

14. Аще которая жена оставит мужа, и отъити восхоцет, гнушаяся браком: да будет под клятвою¹⁰¹.

«Из буквального смысла правил, - считает В. Лурье, - могло создаться впечатление о равноценности брака и девства и даже о недопустимости расторжения брака ради воздержания. Но совсем не в таком смысле — и поэтому далеко не сразу — правила Собора в Ганграх были приняты Церковью. <...> В Церкви ни у кого не появится соблазна считать признаком «гнушения» браком сам факт оставления брака ради воздержания. Церковь не ставит *личности* живущих безбрачно выше вступивших в брак (в полном согласии с правилом 10 собора в Ганграх) — личная праведность христиан вообще не может становиться предметом канонического права, — но Церковь ясно дает понять сравнительное достоинство самих *институтов* брака и жизни в девстве или воздержании: отказ от низшего разрешается ради высшего, но не наоборот»¹⁰².

¹⁰⁰ Лурье В. М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2001.

¹⁰¹ Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. - Репр. изд. - Москва: Сибирская благозвонница, 2000. С. 116 – 121.

¹⁰² В.М. Лурье. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2001. Сс. 21, 23.

Согласно концепции того же автора, св. Иоанн Златоуст вполне разделял общее святоотеческое убеждение в том, что именно жизнь безбрачная соответствует призванию Нового Завета. Брак досточестен, но он соответствует Ветхому Завету. Прилепиться и сейчас к браку — значит, несмотря на все оговорки о том, что это не наибольшее зло, «прилепиться к мирскому» и «почивать глубоким сном».

С. Троицкий как раз и показывает несоответствие такого взгляда православному пониманию смысла брака. Его работа "Второбрачие клириков» была защищена в качестве магистерской диссертации в Киевской академии 27 мая 1913-го года. Оппоненты Троицкого – петербургские академики С. Зарин и А. Бронзов, - канонистами не были, однако по результатам их отзывов работа получила Макарьевскую премию.

Собственно, каноническому выяснению темы посвящена только шестая глава работы, остальные призваны создать тот необходимый контекст, в котором построение канонической логики было бы вполне логично и безупречно для критики. Таким обрамлением в работе служат главы, посвящённые актуальности поднятого вопроса (в связи с запросом по этой проблеме сербского епископата), его отражению в Писании и Предании (соответственно, вторая и третья главы) и анализу того фактического материала из церковных и гражданских юридических источников, который должен засвидетельствовать безусловное запрещение второбрачия как древнецерковную норму. Дополнительная глава, сравнивающая православный взгляд на второбрачие с католическим выглядит в работе явным appendix'ом.

Как это часто бывает у Троицкого, приступом к изложению служит полемический выпад против рассматривавших тему ранее. В данном случае это сам еп. Никодим (Милаш), который, по мнению русского автора, подменил церковное право как основание церковной жизни каноникой как оправданием

всех её явлений. В данном случае он, «обманутый тенденциозными сообщениями о движении в защиту второбрачия в России, счёл разрешение второбрачия как бы совершившимся фактом и взял на себя задачу оправдать этот факт»¹⁰³. Тут же появились и российские эпигоны далматинского епископа, поднявшие вопрос о второбрачии в духовной и даже либеральной прессе, в результате чего вопрос, хотя и не рассматривался Предсоборным присутствием, вставал на епархиальных съездах (при этом, как в Ставрополе – с положительной стороны).

Если к балканскому священству претензий у Троицкого немного (постановку вопроса о второбрачии в этом регионе он сводит к многовековому «турецкому и фанариотскому игу», а также слабым связям между епископатом и духовенством), то в России «требовали второбрачия для духовенства не только заинтересованные лица, а и те, кому до интересов духовенства не было никакого дела», чьи аргументы ограничивались «ламентациями по поводу печального положения вдовых священников»¹⁰⁴.

Одним из многочисленных в Русской Церкви архиереев, не понаслышке знавших печальное положение вдовых священников был архиеп. Сергей (Страгородский), чем и объясняется его позиция по вопросу второбрачия в предреволюционные годы. Однако на самом Соборе 1917-18 гг. эта позиция подверглась ряду нюансировок.

Поскольку в Высшее Церковное Управление и на Священный Собор поступали многочисленные ходатайства о разрешении священнослужителям вступать в брак, на последней сессии Собора был заслушан доклад по теме Отдела о церковной дисциплине. Профессор МДА И. Громогласов в этом своём докладе приводит как характерные оппозиции мнения еп. Никодима и Троицкого. Не разделяя ригоризма ни одной из сторон, Громогласов

¹⁰³ Троицкий С. В. Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование. СПб., 1912. С. 8.

¹⁰⁴ Там же. С. 7.

предлагает: «В том случае, если овдовевший священник снимает сан, он может занимать место низшего клирика»¹⁰⁵.

Собственно, тот же выход для вдовых священнослужителей предусматривает и Определение Священного Собора Православной Российской Церкви *О второбрачии священнослужителей* от 19.07./1.08.1918-го года. Здесь принципиально отмечается, что «запрещение овдовевшим и бракоразведённым священнослужителям вступать во второй брак, как основанное на апостольских наставлениях (1 Тим. 3, 2; 12 и Тит. 1,6), церковных канонах (3 пр. Трул. Соб. и др.), идеале христианского брака и высоком понятии об обязанностях священнослужения, должно быть соблюдаемо неизменно»¹⁰⁶. Однако «всемерное облегчение участи священнослужителей, лишившихся жён и остающихся верными своему священному званию, должно быть предметом постоянного внимания и деятельных забот как со стороны церковной власти ... так и со стороны собратий по церковному служению»¹⁰⁷.

Остальным же собор считал возможным после лишения сана заняться другими родами служения Церкви – от просветительной до административной. Однако уже во время дискуссии по тексту Определения высказывались опасения, что поскольку в народном сознании лицо, снявшее сан, называется «расстригой», то таковое не может воспитывать будущих пастырей. Более того, архиепископ Серафим (Чичагов) предлагал вернуться к практике пострига овдовевших священников. К чему могла привести обязательность такой практики, показывает хотя бы перенос типографского дела из Москвы во Львов в XVI веке – ведь *диакон* Иван Фёдоров не захотел после смерти жены постричься в монахи и предпочёл покинуть Русь...

¹⁰⁵ Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний. Третья сессия. Под общ. Ред. Проф. Гюнтера Шульца. М., 2000. С. 57.

¹⁰⁶ Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Вып. 4. М., 1918 (репринт – М., 1994). С. 46.

¹⁰⁷ Там же.

К этой теме Троицкий постоянно возвращается и в эмиграции. Помимо частных, чисто юридических вопросов, связанных с соотношением гражданского и церковного брака, его внимание не перестаёт привлекать и общие богословские и просто метафизические основания брака.

Самая знаменитая в этом отношении его работа – конечно же, вышедшая в 1933-м году в Париже «Христианская философия брака». Написанная в более популярной, чем его юридические работы, форме, эта книга стала и самой известной из всего, написанного Троицким. В следующем же году вышел её сербский перевод, завязалась полемика не только в эмигрантской среде, но и в общеевропейской.

Для русской мысли тема, конечно, новой не являлась. Новой была постановка самого вопроса. Если классики «религиозно-философского ренессанса» - от маститого Соловьёва в «Смысле любви» до юного Лосева в статье «Эрос у Платона», - определённо связывали эту тему с магистральной линией платонизма, то С. Троицкого, как человека с юридической закалкой, интересует прежде всего вопрос *о смысле* брака для рода человеческого.. Если он в деторождении, то брак ничем не возвышает человека над животным миром, если же он является таинством, то в чём его благодатное воздействие на человеческую природу, призванную в любом церковном таинстве к преобразению?

Обозначив первую возможность понимания брака как брачный реализм, а вторую – идеализмом, Троицкий констатирует неразрешимость вопроса для науки и обращается за помощью к интуиции в философии А. Бергсона. Главный тезис, для утверждения которого Троицкому понадобилось обращение к философии жизни, прост. Коль скоро, ссылаясь на Книгу Бытия, необходимо развести брак размножение, то критерием такого размежевания будет присутствие в «функционировании» того и другого *сознания*. В браке это присутствие очевидно, в размножении – излишне. Основной неприятие со

стороны критиков (например, Б. Вышеславцева¹⁰⁸) вызвал именно тезис С. Троицкого о бессознательности родовой жизни¹⁰⁹.

Попыткой актуального ответа на вопросы брачного права стала десятая глава официального документа *Основы социальной концепции Русской Православной Церкви*, принятого на Архиерейском соборе 2000-го года. Эта глава посвящена противоречиям, возникающим между нормами православного брачного права и современной семейной жизни. Например: «Х.2. В период христианизации Римской империи законность браку по-прежнему сообщала гражданская регистрация. Освящая супружеские союзы молитвой и благословением, Церковь тем не менее признавала действительность брака, заключенного в гражданском порядке, в тех случаях, когда церковный брак был невозможен, и не подвергала супругов каноническим прещениям. Такой же практики придерживается в настоящее время Русская Православная Церковь. При этом она не может одобрять и благословлять супружеские союзы, которые заключаются хотя и в соответствии с действующим гражданским законодательством, но с нарушением канонических предписаний (например, четвертый и последующие браки, браки в недозволительных степенях кровного или духовного родства)».

2.3. Рецепция канонических исследований проф. С. В. Троицкого в настоящее время

Интерес к каноническим исследованиям проф. С. В. Троицкого сегодня

¹⁰⁸ Вышеславцев Б. Проф. С. Троицкий. Христианская философия брака (рецензия) // Путь. 1933, июль.

¹⁰⁹ Подробный анализ этой темы в религиозно-философском аспекте см. в статье проф. Н. К. Гаврюшина «Метафизика любви и философия брака: С. В. Троицкий» в издании: Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Н.Новгород, 2005.

очевиден. К его статьям обращаются ученые и публицисты, занимающиеся, прежде всего, темами межправославных отношений, условий предоставления автокефалии, полномочий православного епископата.

Как справедливо отмечает в своей монографии о вопросе первенства в русском православном богословии прот. В. Суворов, «профессор С. В. Троицкий являлся самым авторитетным русским канонистом XX столетия, «последним из могикан», оставшимся в живых канонистов дореволюционной канонической школы... Был широко признанным и в церковной, и в светской науке ученым»¹¹⁰.

Велика и теоретическая значимость его трудов по вопросам христианского брака и церковного устройства. Так, когда Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2017 г. был принят документ «О канонических аспектах церковного брака», принятие этого соборного определения явилось итогом многолетней работы по выработке канонической терминологии, уточнения процедурных вопросов и принципиальных решений в области православного брачного права, проходившей в рамках деятельности Межсоборного присутствия. Начавшись с обсуждения в профильной комиссии по вопросам церковного права частной проблемы упорядочивания практики благословения браков (в том числе повторных), эта деятельность в результате стала причиной обращения к фундаментальным вопросам церковного брака в начале III тысячелетия христианской эры.

Специалисты в области церковного брачного права без труда определяют в тексте документа его каноническую составляющую, а также соотнесенность положений определения с государственными нормативными правовыми актами. В то же время представляется немаловажным проанализировать как намерение законодателя, отраженное в структуре, терминологии и тексте документа, так и те выводы, которые следуют из него, но в тексте определения

¹¹⁰ Суворов В., прот. Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. М., 2020. С. 575.

явным образом не обозначены. Такой анализ позволяет продемонстрировать теоретическую зависимость авторов документа от построений проф. С. В. Троицкого.

Документ «О канонических аспектах церковного брака» начинается с определения брака: «Брак есть установленный Богом союз мужчины и женщины (Быт. 2, 18–24; Мф. 19, 6)»¹¹¹. В тексте документа это определение даётся в качестве конфессионально нормативного, не делая при этом оговорок о том, что данное определение есть дефиниция именно *церковного* брака. Тем самым законодатель не акцентирует разницу между церковным и гражданским (светским) определением брака, что справедливо в том числе и по причине отсутствия такого определения в нормативных правовых актах Российской Федерации. Действующий Семейный кодекс Российской Федерации в своих общих положениях определяет основные начала семейного законодательства и регулируемые им отношения, условия и порядок заключения и прекращения брака, однако не содержит определение брака.

Далее специально сказано о такой особенности именно церковного брака как выражение открытого и свободного волеизъявление сторон перед Церковью. Совершающий таинство священнослужитель наделяется при этом полномочиями церковного представительства для свидетельствования такого волеизъявления. Это согласуется с пониманием под непосредственными совершителями брака самих брачующихся, получающими церковное благословение в таинстве Венчания. При этом гражданское законодательство сегодня уже не ставит наличие свидетелей обязательным условием регистрации брака.

В дополнение к вопросам о согласии сторон вступить в брак («брачный испыт», *scrutinium*) в чинопоследование таинства Венчания желательно ввести существующие в современной практике некоторых Поместных Православных

¹¹¹ О канонических аспектах церковного брака // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М., 2018. С. 164.

Церковью специальные брачные обещания супругов, а также разработать чин обновления брачных обетов. Данные чинопоследования могут положительным образом служить профилактике разводов и подчеркнуть богословский смысл таинства Брака.

Церковный документ объединяет в одной фразе текста как личные права и обязанности супругов, так и права и обязанности родителей и детей, тогда как семейное российское законодательство регулирует их в специальных разделах. При этом к правам супругов относится, например, право выбора супругами фамилии, а к обязанностям – необходимость «строить свои отношения в семье на основе взаимоуважения и взаимопомощи, содействовать благополучию и укреплению семьи, заботиться о благосостоянии и развитии своих детей»¹¹². Однако в церковном определении только обозначаются, но не раскрывается содержание нравственных обязанностей, а также юридических и экономических прав. Эти права и обязанности вступившие в церковный брак стороны имеют «как по отношению друг ко другу, так и по отношению к детям». Поскольку документ касается именно брачного законодательства (а не семейного в целом), то в нём не раскрывается содержание прав и обязанностей родителей и детей.

Свободное волеизъявление, взаимность решения и разнополость супругов составляют первичное условие заключения брака как в гражданском, так и в церковном отношении. Надзор за выполнением первичных условий заключения брака Церковь естественным образом относит к компетенции государства, подчёркивая возможность браковенчания лишь после государственной регистрации брака. Исключение составляют те части канонической территории Русской Православной Церкви (например, страны Балтии), чьё законодательство признаёт конфессиональное благословение брака в качестве его юридического заключения, дающего основания для

¹¹² П. 3 ст. 31 Семейного кодекса Российской Федерации // Все о семейном праве: сборник нормативных правовых актов / сост. Д. Б. Савельев. М., 2019. С. 13.

внесения сведений о совершении такого брака в государственные записи актов гражданского состояния.

Тем самым именно органам записи актов гражданского состояния на территории Российской Федерации доверяется Церковью проверка наличия необходимых условий для заключения брака, в частности – наличие брачного возраста и семейное положение до вступления в настоящий брак. В некотором смысле государству принадлежит и право удостовериться в упомянутом выше *свободном волеизъявлении* на вступление в брак, предполагаемом и современным чинопоследованием браковенчания, поскольку в совместном заявлении вступающих в брак лиц «должны быть подтверждены взаимное добровольное согласие на заключение брака, а также отсутствие обстоятельств, препятствующих заключению брака»¹¹³.

Разумеется, это обстоятельство не отменяет невозможности венчания зарегистрированных в законном порядке браков, нарушающих канонические нормы.

Относительно браков с инославными христианами и нехристианами соборное определение не вводит никаких новых норм, но уточняет уже имеющиеся (в частности, в десятой главе Основ социальной концепции¹¹⁴). Следует отметить, что в силу базового характера Основ социальной концепции¹¹⁵, предполагающего развитие содержащихся в них положений, можно было бы ожидать более точной характеристики протестантских течений с представителями которых для православных христиан возможно совершение браков. Содержащаяся в актуальных церковных документах

¹¹³ П. 1 ст. 26 Федерального закона «Об актах гражданского состояния» // Все о семейном праве: сборник нормативных правовых актов / сост. Д. Б. Савельев. М., 2019. С. 158.

¹¹⁴ См.: Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М., 2018. С. 68–81.

¹¹⁵ Срв.: «По мере изменения государственной и общественной жизни, появления в этой области новых значимых для Церкви проблем основы её социальной концепции могут развиваться и совершенствоваться».

характеристика этих течений (исповедание веры в Троидного Бога) представляется излишне минималистичной.

Следует помнить, что в европейской правовой традиции браки между христианином и иноверным законодательно появляются лишь во французском Code civil 1804 года (кодекс Наполеона). Явившись результатом модернизационных процессов эпохи Французской революции, эта норма не принимается в течение столетия в традиционных европейских монархиях, в которых, как например в Австро-Венгрии, не представлялась возможной диспенсация в этом вопросе ещё в 1905 году¹¹⁶. Именно об этом пишет С. Троицкий как в своей основной монографии по вопросу христианского брака, так и в серии статей на ту же тему.

Следует отметить, что, говоря о прекращении брака, законодатель сознательно избегает употребление понятия «развод», справедливо полагая, что современная юриспруденция относит этот процесс к государственной юрисдикции. Впрочем, и канонисты синодального времени отмечали государственный характер формально «церковного» в то время бракоразводного права: «Из четырёх поводов, которые знает наша практика — только прелюбодеяние может быть основано на каноне. Неспособность же к брачному сожитию и безвестное отсутствие, а также и лишение всех прав состояния — строго рассуждая, поводы к разводу скорее антиканонические, чем канонические; во всяком случае — антиевангельские»¹¹⁷.

6. В случае отказа бывших супругов от примирения священнику следует разъяснить им процедуру признания их церковного брака утратившим каноническую силу через обращение к епархиальной власти. Такое обращение должно сопровождаться рапортом священнослужителя о невозможности проведения примирительной процедуры с изложением причин прекращения брака. Итогом рассмотрения вопроса епархиальным архиереем может стать

¹¹⁶ *Никодим Милаш, еп.* Брак између хришћана и нехришћана. Београд – Шибеник, 2005. С. 794.

¹¹⁷ *Загоровский А. И.* О разводе по русскому праву: исследование бракоразводного права в России: от эпохи древних славян до второй половины XIX века. М., 2011. С. 427–428.

выдача свидетельства о признании данного брака утратившим каноническую силу. Частью такого свидетельства является признание возможности для невинной стороны венчаться вторым или третьим браком. При этом «виновной стороне такая возможность также может быть предоставлена после принесения покаяния и исполнения епитимии»¹¹⁸.

В древней византийской и русской практике не предполагалась возможность нового брака для виновной стороны, а епитимия по причине развода налагалась на обоих супругов вне зависимости от степени виновности. Однако в начале XX века эта практика постепенно стала изменяться, в частности была отменена формулировка ст. 253 Устава духовных консисторий, осуждавшей на безбрачие лиц, брак которых был расторгнут из-за нарушения ими супружеской верности¹¹⁹.

К наследию проф. С. В. Троицкого обращаются как к актуальному как в области преподавания канонического права (недавно были изданы его лекции, читавшиеся в разных учреждениях в России и за рубежом¹²⁰), так и в канонической теории.

¹¹⁸ О канонических аспектах церковного брака. С. 172.

¹¹⁹ Об отмене содержащегося в 253 статье Устава духовных консисторий осуждения на безбрачие лиц, брак коих расторгнут по нарушению ими супружеской верности прелюбодеянием // Полное собрание законов Российской империи. Т. 24. Ч. 1 (1904). СПб., 1907. С. 564.

¹²⁰ См.: *Троицкий С. В.* Црквено право. Приређивач и редактор проф. др Драган М. Митровић. Београд: Правни факултет универзитета у Београду (Библиотека Светска правна баштина, 15). 2011; *Троицкий С. В.* Лекции по церковному праву // Праксис. Научный журнал Московской духовной академии. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. — Вып. 1. С. 148-214.

ГЛАВА 3. КАНОНИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРОТОПРЕСВИТЕРА Н. АФАНАСЬЕВА

3.1. Место канонического права в Церкви

Главная теоретическая проблема канонического права для Афанасьева – сама возможность правового начала в Церкви. Легитимации такой возможности (и даже необходимости) были посвящены, как мы видели в первой главе, работы как представителей светской юридической науки (Б.Н. Чичерин, отчасти П. Новгородцев), так и разделявших их взгляды русских канонистов (Н. Заозерский). Взгляды самого Афанасьева сочетают как его довоенное деление жизни Церкви на эмпирическую и небесную, духовную, так и общую установку на «евхаристическое видение» всех эkkлeзиологических вопросов, неважно где поставленных – в догматике или канонике.

Начинает Афанасьев с напоминания о том, что Церковь актуализировалась на день Пятидесятницы в Духе и через Духа. Церковь есть место действия Духа, а Дух есть в ней принцип жизни и делания. Церковь живет и действует духом через благодатные дары, которые Бог распределяет в Церкви, как Ему угодно. Благодать является единственным двигателем всего того, что происходит в ней. В духе лежит начало традиции, а не в человеческих действиях. На первый день Пятидесятницы Церковь уже выступает с основными принципами своего устройства, так как последнее имеет свою основу в том же Духе, через которого она начала существовать. Поэтому дух в Церкви является

организующим началом, который исключает в ней всякий иной принцип, т. к. иной принцип находится не в ней, а вне ее¹²¹.

В течение истории в церковную жизнь проникло право, которое стало в ней постепенно организующим принципом. Это было, как образно выражается Афанасьев, проникновением эмпирических начал жизни старого зона, в котором Церковь, будучи началом «последних дней», продолжает пребывать. Именно как принадлежащее старому зону, право чуждо природе Церкви. В Церкви природа права осталась неизменной, т. к. преображенное право перестало бы быть правом. Утвердившись в Церкви, оно образовало на основе римского права особое церковное право. Церковное сознание поставило церковный канон рядом с государственным законом. Этим самым оно признало, что канон и закон представляют из себя явления одного и того же порядка. С эмпирической точки зрения — таков общепринятый суд истории — право консолидировало церковное устройство и управление, хотя оно и вызвало в ней изменения.

Афанасьев ставит далее принципиальный вопрос о значении дела святого Константина Великого. Он считает, что именно со времени св. Константина церковь получила мир, которого она жаждала и который был ей необходим, но он повлек за собою помимо ее воли преклонение под чужое ярмо — ярмо римского кесаря и римского закона. Произошло то, чего боялся ап. Павел, — смешение света и тьмы и участие верных с неверными. Когда совершилось величайшее чудо истории: римский кесарь стал христианином, то христиане забыли о мучительном для них в свое время вопросе, может ли кесарь стать христианином, оставаясь кесарем. Факт обращения в христианство кесаря всецело заполнил христианское сознание. Оно не заметило, замороженное этим фактом, что римская империя осталась той же, какой она была, когда преследовала Церковь, не говоря о том, что империя Константина в моральном и духовном отношении была гораздо ниже империи Траяна или Марка Аврелия. Никакой перемены, никакой «metanoia» в ней не произошло, чтобы

¹²¹ См. Церковь... с. 283

она могла стать христианской. Римский кесарь не склонен был к покаянию государства и к отказу от тех принципов, на которых покоилась империя. Если бы даже он хотел, то не мог бы этого сделать, не разрушая «*raх romana*» т. к. единственным ее принципом могло быть только право. Он остался кесарем, сделавшись христианином, и внес в Церковь языческое имперское сознание. Он стал господствовать в Церкви, как он господствовал в государстве, тем более, что ясные границы были стерты между Церковью и государством. Не сказал ли один из них, что основные принципы церковной жизни, ее законы, покоятся в нем, а это означало, что римское государство - церковь, в которой господствует кесарь. Несмотря на это, или точнее в силу этого, широкие и блестящие перспективы, открывающиеся перед церковью, родили дерзновенную мысль, что царство кесаря стало «*civitas christianorum*». Некоторые христианские деятели продолжали еще некоторое время отталкиваться от царства кесаря. Августин противопоставлял Христа Кесарю, которого иудеи и за ними все народы предпочли Христу: «*non habemus regem solum Caesarem* — нет у нас царя, кроме кесаря». Однако, и он считал возможным соединение одного и другого: два града могут стать едины, если будет «*rex terrenus sub rege caelesti, rex caelestis super omnia*». Августин был редким исключением. Недаром, когда пал на его глазах Рим, то он почти не нашел в себе слов сожаления, Тогда как бл. Иерониму падение державного Рима казалось концом всего.

Но вот как по тому же поводу высказывается наш известный историк Древней Церкви А. Бриллиантов. В работе, специально посвященной Миланскому эдикту, он подчёркивает, что вряд ли когда-нибудь будут представлены со всей полнотою и «оценены точно все те следствия, какие имел заключённый при Константине союз двух величайших на земле организаций, католической Церкви и универсальной Римской империи, в дальнейшей их истории. Оценка этого факта делается весьма различная, в зависимости от различия точек зрения, с каких она производится, и от многосторонности самых следствий. Это отражается в весьма сильной степени и на суждениях о самом

Константине; то или иное отношение к его делу и разным его следствиям обычно определяет более или менее взгляд и на саму его личность и побуждает в неодинаковом освещении представлять одни и те же фактические данные»¹²².

Положения Афанасьева как раз и представляют собою пример такого отношения, влияющего на теоретические установки в области церковного права. Царство кесаря, утверждает он, не могло обойтись без права, и государственная церковь признала его не только для него, но построила свою жизнь по образцу христианского града, приняв право, как основу своего устройства и управления. Это произошло тем легче, что право стало постепенно проникать в церковную жизнь, начиная с эпохи св. Киприана Карфагенского. Приняв право, отказалась ли церковь от благодати? «Не отвергаю благодати Божьей, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2,21). Историческая церковь не могла и думать об отказе от благодати, т. к. такой отказ означал бы отрицание самой себя. Как ни глубоки нарушения, вызванные правом, они не могли исказить подлинного существа церкви, а образовали вокруг нее эмпирический слой — видимую церковь. Церковная мысль пыталась на этом пути найти синтез благодати и права. Удался ли этот синтез? Афанасьев считает, что нет, т. к. он всегда приводил не к ущербу права, а к ущербу благодати. По существу такой синтез невозможен, т. к. нет ничего общего между благодатью и правом, как явлениями двух разных порядков жизни.

Учение о видимой и невидимой церкви, которое должно было появиться, как скоро образовался эмпирический слой в церкви, имеющий свои собственные принципы и законы, является роковым соблазном богословской мысли. Появившись, как результат фактического положения вещей, это учение закрепило существование права в церковной жизни, как оправданное и законное. Видимая церковь — церковь на земле, невидимая — торжествующая

¹²² Бриллиантов А.И. Император Константин Великий и Миланский эдикт 313 г. СПб., 2006. С. 242.

церковь на небе. Нет полного единства между этими церквами, и единство это особенно ослабляется учением о том, что земная церковь управляется наместниками Христа на земле. Небесная церковь — церковь Святых, земная — имеет дело с людьми склонными к греху, а потому управляется применительно к греховной природе ее членов. Естественно, что в земной церкви действуют те же законы, которые господствуют в греховной безблагодатной эмпирической жизни. Право существует в земной церкви, т. к. греховная природа человека проявляется не только в его эмпирической жизни, но и в церкви. Нет различия по природе между земной церковью и христианским государством, т. к. в основе их лежит одна и та же греховная, все еще непреображенная, природа человека, связанная с его земным существованием.

Здесь Афанасьев прямо переходит от каноники к экклезиологии. Рассуждает он следующим образом. Если учение о видимой и невидимой церкви рассматривать, как синтез благодати и права, то он покупается дорогой ценою разрыва единого тела Церкви. Оправдано ли и допустимо ли это разделение? Рассечение тела Церкви есть разделение Христа. «Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас? Или во имя Павла вы крестились?» (I Кор. 1,13). Согласно учению, о кафоличности церкви, ее единство является абсолютным: нет видимой и невидимой церкви, земной и небесной, а есть единая Церковь Божия во Христе, которая в полноте своего единства пребывает в каждой местной церкви с ее Евхаристическим собранием. Если употреблять указанные термины, то невидимая церковь полностью проявляется в видимой, а видимая выявляет невидимую. Это каждый раз совершается в Евхаристии, о чем мы все свидетельствуем, исповедуя истинное тело и кровь Христа.

Синтез права и благодати возможен был бы только в том случае, если право, как и благодать, входило бы в самое существо Церкви. Если его не может быть в «невидимой церкви», то его не должно быть и в «видимой». Если оправдано существование права в «видимой» церкви, то тем самым оправдывается его существование и в «невидимой» церкви.

Ни о какой «легитимизации» права для Афанасьева здесь и речи быть не может, ведь он считает, что первоначальная церковь не знала права. Это не потому, что в это время Церковь находилась в примитивной или даже зачаточной форме своего устройства. И не потому, что она не нуждалась еще в праве, т. к. ее устройство было настолько неопределенным и неустойчивым, что оно приближалось к состоянию анархии. Она действительно не нуждалась в нем, т. к. жила тем, что свойственно ее природе, а не тем, что ей чуждо.

Право является необходимой основой эмпирической жизни. Оно есть высшее достижение человечества на путях его исторической жизни. Право регулирует отношения людей, устанавливая главным образом то, что субъект права не должен делать. Этот по преимуществу отрицательный характер права является не его дефектом, а высшей его ценностью. Благодаря этому отрицательному характеру право охраняет в общественной жизни человеческую личность от всякого рода покушений, как со стороны других субъектов права, так и со стороны общества и государства. Нарушение или искажение природы права неизбежно влечет за собою покушение на самую личность человека. Попытки, при которых мы присутствуем, придать праву положительный характер ведут к изменению самой природы права и ставят вопрос, может ли существовать такого рода право. Если оно даже может существовать, то оно во всяком случае неспособно выполнять свое назначение охранять личность в общественной жизни. Наоборот, оно дает огромную власть коллективу над человеческой личностью, т. к. всецело ставит ее через положительную норму в зависимость от него.

Переход от отрицательного характера права к положительному указывает на перестановку ценностей в эмпирической жизни: ценность государства ставится выше ценности личности. Проблема личности и государства вполне неразрешима. Как найти и можно ли вообще найти равновесие между личностью и государством, при котором личность в своем существе оставалась бы не прикосновенной, а государство было бы в состоянии выполнять свои функции? Если эти функции рассматривать, как охрану

личности в государственно-общественной жизни и как охрану самой общественной жизни, то этот вопрос разрешается сравнительно просто, но при условии, что государство считается явлением вторичного порядка по отношению к личности и что оно существует для личности, а не личность для государства. Эмпирическая личность имеет стремление к такому расширению, которое может привести в некоторых случаях к угрозе существованию других личностей и самого государства. Ради охранения других личностей, а также самого себя, государство ограничивает личность в ее стремлении к недолжному расширению в ущерб другим личностям и государству, но и государство в силу своей природы не знает границ своего расширения, как вне себя, так и внутри, не останавливаясь перед поглощением личности своих членов. Каждое государство по своей природе экуменично, содержа в себе идею всемирного государства, а внутри себя универсально, имея в самом себе тенденцию к поглощению всего, что в нем находится. Право не только ограничивает отдельную личность в пользу государства, но оно ограничивает само государство от посягательства на личность. Пределом такого ограничения была бы сама личность, т.к. государство в законном ограничении личности не должно прийти к ее уничтожению, если даже этого требует польза государства и других личностей. Право говорит, чего не должно делать, обращаясь одновременно к личности и к государству, имея в виду охранить и то, и другое.

Здесь мы сталкиваемся с оппозицией Афанасьева традиции русского права, зафиксированной нами ранее. При признании примата государства над личностью, считает прот. Николай, задача государства не заключается больше в охране личности, а в той или иной степени в охране государства от личности. Считая себя высшей, а иногда последней ценностью, государство рассматривает личность, как средство, а не как цель, но личность, как средство в руках государства для достижения его задач, перестает быть личностью. Личность, как первичная ценность по отношению к государству, признает последнее, тогда как государство, как ценность высшая, ущемляет

личность и даже ее отрицает. «Права человека — *droits de l'homme*» могут быть действительно неприкосновенными, если государство признает примат личности, а тем самым подчиняет себя высшей ценности, внеэмпирического характера. Если «права человека» проистекают из государства, то они становятся относительными. Государство может их временно и даже постоянно отменить, если того требуют его интересы. Как высшая ценность, государство претендует на власть над личностью, стремясь овладеть ею в своих интересах. Границы владения личностью лежат не в самой личности, а в государстве.

Переходя от государства к Церкви, Афанасьев вынужден констатировать, что Церковь признает право в эмпирической жизни. Она признает его, как самый важный фактор общественно-государственной жизни, в которой Церковь пребывает. Она не может не быть заинтересованной в этой жизни, т. к. в ней живут и действуют ее члены. Она не может быть безразличной к ней, т. к. ее существование в ней тесно связано с основными принципами устройства общественно-государственной жизни, которую регулирует право. Охраняя личность, право гарантирует в известной степени жизнь и действие членов Церкви, как внутри государства, так и вне его, а тем самым оно гарантирует возможность ее свободного и независимого пребывания в нем.

Дальнейшие утверждения прот. Николая Афанасьева возможно совместить только «диалектическим путём» синтеза между тезисом признания существования права в Церкви и антитезисом его отрицания в церковной ограде. В самом деле, защищая право вне сферы своего существования и даже в нем нуждаясь, тем не менее внутри себя Церковь отрицает право. Как ни высоко значение права в эмпирической жизни, оно является выражением этой жизни и, что еще существеннее, ее несовершенства. Право, считает Афанасьев, появилось в результате охлаждения любви между людьми. Если право охраняет личность, то в праве нет нужды, когда между личностями существуют любовные отношения. В эмпирической жизни в силу ее греховности большею частью нет любовных отношений, и сама личность в ней

является несовершенной в своей невозрожденной природе. Отсюда необходимость охраны личности, как со стороны других личностей, так и со стороны общества и государства. В Церкви преодолевается несовершенство эмпирической жизни через ее возрождение: подзаконная, правовая жизнь становится благодатной. В благодатном порядке нет места для права, т. к. нет необходимости в охране личности. По своей природе благодать исключает право подобно тому, как благодать, преодолев ветхозаветный закон через восполнение, исключила его.

Здесь Афанасьев обращается за помощью к новозаветной экзегетике. Он настаивает, что «одна из величайших заслуг ап. Павла заключается в постановке в христианском сознании проблемы права и благодати»¹²³. «Законом я умер для закона, чтобы жить для Бога. И уже не я живу, но живет во мне Христос. А что ныне живу по плоти, то живу верою в Сына Божия, возлюбившего меня и предавшего Себя за меня. Не отвергаю благодати Божьей, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер» (Гал. 2,19-21). Смерть для ветхозаветного Закона есть вместе с тем смерть для права. В Церкви человек рождается для новой жизни, чтобы «жить для Бога», основа которой есть любовь, т. к. «Бог есть любовь» (I Ин. 4,8). Поэтому, по выражению Игнатия Богоносца, сама Церковь есть любовь (agaph). Церковь есть любовь, т. к. она создана через любовь Христа, возлюбившего и предавшего за нас душу Свою. «Любовь познали мы в том что Он положил за нас душу Свою и мы должны полагать души свои за братьев» (I Ин. 3,16). Пребывая в Боге, христиане пребывают в любви, образ которой является любовь Бога, Пославшего Своего Сына в мир. «Мы позвали любовь, которую имеет к нам Бог, и уверовали в нее. Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге и Бог в нем». (I Ин. 4,16). Пребывание в Церкви есть жизнь во Христе и жизнь Христа в пребывающем в Церкви. «И уже не я живу, а живет во мне Христос. Через жизнь человека во Христе он становится в Церкви

¹²³ Здесь и далее цитата по: Вступление в Церковь. Париж, 1952. (2-е доп. изд., М., 1993).

личностью. Абсолютной личностью является Бог, т. к. только Он имеет в самом себе полноту жизни, а человек становится личностью через усыновление, которое в Духе дается в Церкви. «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы называться и быть детьми Божиими» (I Ин. 3,1). Пребывающий в любви, не может стремиться расширить свою личность за счет других личностей, т. к. в каждой живет Христос. Напротив, в силу совершенной любви он готов отказаться от самого себя в пользу других личностей вплоть до того, чтобы положить свою за братьев своих. «И мы должны полагать души свои за братьев», т. к. «сберегший душу свою потеряет ее и потерявший душу свою ради Меня сбережет ее» (Мт. 10,39). Жертвенная отдача себя ради Христа есть отказ от самых существенных прав личности в эмпирической жизни: охранение физического бытия является начальной и конечной, первой и последней, задачей права, которую право было бессильно осуществить в эмпирической жизни.

Нужно ли тем самым совершить отказ не просто от такого *понимания* права, но от *самого* права? Афанасьев считает, что именно это и должно произойти. Отказ от права есть его преодоление, как несовершенного явления ради совершенного. И этот отказ от права в человеческих отношениях исповедывала первоначальная церковь. «Вы слышали, что сказано... А Я говорю вам...». То, что было сказано древним, был закон, совершенный не только для того времени, но совершенный в самом себе. Этот закон, как бы он ни был совершенен, преодолевается любовью, как проявлением свободной любви свободных сынов Божьих в Духе и через Духа. Любовь в новозаветных писаниях стоит всегда в связи с Духом. Она есть высший дар Духа, который «пребывает», «хотя пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание прекратится» (I Кор. 13,8). Это не был новый закон, основанный на новых принципах права, это была совершенная отмена права, т. к. то, что говорил Христос в Нагорной проповеди, не вмещается в право. Сошествие Духа на день Пятидесятницы знаменовало конец Закона. Новый Синай был Синаем не

Закона, а Духа, с которым связана любовь. На место одного вступает другое в момент актуализации Церкви.

Нагорная проповедь была благовестием любви и о любви, которая не нуждается в праве и которая выше права. Нет места для права в человеческих отношениях между теми, кто могут, ставши в Церкви через усыновление сыновьями Божиими, повторить за ап. Павлом: «и уже не я живу, а живет во мне Христос». Христос живет во всех и в каждом, т. к. все — Его тело. Он живет в Церкви, а может ли право регулировать жизнь Христа? Этот вопрос может показаться почти что кощунственным, но, признавая право в Церкви, мы не замечаем, что ставим его каждый раз. «Господь есть Дух» (II Кор. 3,17). Признание права есть отказ от даров Духа. Признание права есть возвращение к закону, который Христос «пригвоздил ко кресту, отняв силы у начальств и властей, властно подверг их позору, восторжествовав над ними Собою» (Кол. 2,14-15). Оно есть возвращение под власть этих сил и непризнание смерти Христа. «Если законом оправдание, то Христос напрасно умер».

Так нуждается ли сам христианин, пребывающий в церковной ограде, в помощи права? Ответ Афанасьева однозначен. Если нет нужды в праве в Церкви для охранения личности от недолжного расширения других личностей, то еще менее есть нужда в праве для охранения личности от Церкви. Этот вопрос не может быть даже поставлен, т. к. Церковь, творя личность, не может одновременно в какой бы то ни было степени покушаться на нее. Как личность, живет христианин в Церкви: как личность, он в нее вступает и, как личность, он в ней пребывает. К человеческому лицу, неповторимому и незаменимому никем другим, обращается Церковь, а не к массе или толпе. В Церкви личность не противопоставляется другой личности и Церкви, т. к. рядом с нею всегда стоят другие члены Церкви, без которых ее существование невозможно. Отдельное «я» всегда включено в Церкви в «мы», без которого нет «я», но «мы не есть конгломерат отдельных «я», а сама Церковь, как тело Христово. Человеческая личность, стремящаяся к слиянию своей жизни с другими личностями «во Христе Иисусе», и человеческая

личность, обращенная в работа, — такова предельная антитеза Церкви и государства в его тоталитарной форме. И то, и другое в конечном счете отменяет право, но Церковь отменяет право только для себя и в себе самой, а не для эмпирической жизни.

«Отменение же прежде бывшей заповеди бывает по причине ее немощи и бесполезности, ибо закон ничего не довел до совершенства» (Евр. 7,18-19). В Церкви право отменено, т. к. оно немощно и бесполезно в ней. Церковь, как любовь, может создавать между личностями только отношения любви, которая исключает право. Проникновение права в Церковь есть восстановление отмененной заповеди в Церкви, есть вхождение безблагодатных начал в благодатную жизнь, есть смешение света и тьмы.

Что можно противопоставить этому взгляду Афанасьева? Для начала отметим, что здесь он уже не колеблется (как в 30-е годы) прямо заявить о несовместимости права и Церкви как евхаристического собрания.

В сущности, все аргументы против подобного взгляда могут здесь лишь повторить всё то, что говорит Заозерский по поводу аналогичных воззрений Зома (см. выше главу первую). Попробуем лучше взглянуть на тот *контекст*, в котором Афанасьев высказывает свои взгляды. Ведь не секрет, что в то же самое время в римо-католическом богословии проходят те же процессы. Не оттуда ли черпает Афанасьев некоторые свои формулировки?¹²⁴

Именно в это время римо-католическими канонистами было зафиксировано, что в обычном опыте права различимы, по сути, два разных и противостоящих друг другу аспекта. С одной стороны, право воспринимается гражданином и вообще человеком как внешняя реальность, как человеческое выражение некоей чуждой воли, ограничивающей свободу и самостоятельность личности. Право представляется конкретным проявлением силы принуждения, которая присуща организованной системе власти, или даже выражением произвола сильнейшего. Вследствие этого оно

¹²⁴ При обзоре этих взглядов было использовано следующее издание: Либеро Джероза. Каноническое право в Католической Церкви. М., 1996.

воспринимается либо как реальность, доступная манипулированию и определяемая идеологией власть предержащих, либо как рыхлая совокупность разнородных и часто противоречащих друг другу норм.

С другой стороны, то же самое право открывается человеку как необходимое средство, способное гарантировать (именно тем, что оно полагает определенные границы индивидуальной свободе) порядок и мир в социальном общежитии. В этой второй перспективе право представляется общественным фактором первостепенной важности, который позволяет индивиду и коллективу с уверенностью планировать свое гражданское будущее. Поэтому закон воспринимается как элемент равновесия и как человеческое выражение высшей справедливости, стоящей над индивидуальными интересами. Наложение этих двух восприятий - одного негативного, а другого позитивного - объясняет, почему феноменологический опыт права может быть определен как опыт парадоксальный. Положение верующего в отношении к каноническому праву имеет в чем-то сходный характер, а значит тоже является парадоксальным.

В Церкви опыт права тоже открывается в первую очередь своей негативной стороной. Исповедание веры во Христа как искупителя человека представляет собой радикальный вызов личной свободы, но ограничивается в своих конкретных проявлениях канонической нормой. Так же и божественное право, находящее выражение в двух частных формах - пророчестве и харизме, - может утвердиться в истории во всей своей обязывающей силе только через интерпретацию и позитивацию в человеческом праве. Менее очевиден положительный опыт канонического права как совокупности норм, обеспечивающих сохранение идентичности Церкви и единства символа веры (неотъемлемых от действия Святого Духа) через попечение о сущностной истине Таинства и Слова Божьего.

Для католического сознания Каноническое право гарантирует объективность и подлинность церковного опыта тем, что отстаивает верность общине как неизменную ценность, необходимую для самоосуществления Церкви, и этим

учит каждого верующего умению преодолевать соблазн индивидуализма, а отдельные Церкви - умению преодолевать соблазн партикуляризма. Однако этот факт, составляющий суть позитивной стороны канонического права, как таковой непосредственно не воспринимается и не осознается верующими.

Преобладание негативных аспектов в парадоксальном опыте канонического права (по крайней мере, на феноменологическо-экзистенциальном уровне) способствовало возникновению множества спиритуалистических течений от начала Церкви до наших дней. Эти спиритуалистические течения всемерно заостряли напряженность между *caritas* и *ius* (любовью и правом), а также между мирским и трансцендентным, частным и общим, историческим и эсхатологическим; наконец, между институциональным и харизматическим. Тем самым они по существу предваряли конфликты, разразившиеся позднее с наступлением протестантской Реформации и получившие суммарное выражение в противопоставлении Закона и Евангелия, которое было принято Лютером на уровне сотериологии. После Второго Ватиканского собора это противопоставление вновь возникло в католической среде, где приняло форму преднамеренной дихотомии канонического права и таинства, правовых и пастырских структур.

Что касается противопоставления Закона и Евангелия, берущего начало в неизлечимом экклезиологическом дуализме *ecclesia abscondita o spiritualis* («сокрытой или духовной Церкви») и *ecclesia universalis o visibilis* («вселенской или видимой Церкви»), то оно не позволяет протестантской теологии признать за каноническим правом какую бы то ни было спасительную способность. В лучшем случае это право понимается как человеческий элемент, без которого церковная реальность не может вполне обойтись.

Как известно, Лютер исключил каноническое право из содержания веры, так как отрицал всякую связь между юридическим элементом Церкви и догматикой. Когда позднее немецкий протестантизм вновь обратился под воздействием романтизма к собственным истокам и к истокам своего

церковного сознания, тогда проблематика, сконцентрированная вокруг этого измерения христианского опыта, в конечном счете выразилась в радикальном отрицании Рудольфа Зома: «Человек в немощи своей веры решил, что сможет обеспечить сохранение Церкви Христовой человеческими средствами - колоннами и деревянными балками человеческого правового устройства... Таким образом, каноническое право оказывается, прежде всего, посягательством на духовную сущность Церкви... У Церкви - духовная природа, у права - мирская. Природа канонического права противоречит природе Церкви». Гораздо позднее, но с тех же позиций высказывались аналогичные оценки церковного права в лоне самой Католической Церкви.

Карл Барт попытался, перевернув лютерову формулу «Закон и Евангелие», вновь связать право (как светское, так и каноническое) с содержанием веры как ее элемент, который устанавливается и определяется Откровением. Однако эта попытка оказалась неудачной ввиду неприятия Бартом естественного права и философии: оно не позволило ему осуществить сопряжение божественного права с правом естественным и человеческим, как это имело место в средневековой культуре. Протестантские теологи ограничиваются простым переносом лютерова дуализма из экклезиологического плана в юридический, не затрагивая его сущности. В конечном счете это объясняется тем, что все такие попытки при несомненной важности их открыто богословского подхода грешат - каждая в своем роде и сообразно своему времени - двойной методологической ошибкой. Сегодня, как и прежде у Зома, эта двойная методологическая ошибка есть результат экклезиологического спиритуализма и юридического позитивизма.

Так называемый «экклезиологический спиритуализм» понимает Церковь как исключительно дело Святого Духа, не дает попыткам богословского обоснования канонического права достигнуть убедительных результатов, потому что неумолимо замыкает их в протестантском видении божественного права. Со времени Лютера и до наших дней это право понимается «...в таком спиритуализированном смысле, что трудно представить, каким образом оно

может обладать обязывающей силой для исторической Церкви. Протестантская теология не устанавливает обязательственных отношений между Церковью и христианином, но только прямую связь между Богом и совестью человека». Фактически уже у Лютера, признающего сотериологическую силу за *ius divinum ecclesiae spiritualis* (божественным правом духовной Церкви), право каноническое в его функции регулирующего принципа *ecclesiae visibilis* (видимой Церкви) остается всецело человеческим. Как таковое, оно неспособно обязывать совесть христианина. Нужда в нем диктуется только общественной потребностью в регулировании совместной жизни христиан, как если бы они были обыкновенными гражданами, а не живыми членами мистического тела Церкви.

Какой выход из этой проблемы предлагается католическими канонистами? Конечно, говорят они, двойная методологическая ошибка, о которой шла речь в предыдущем параграфе, не является исключительной чертой протестантской теологии. В католической традиции, отмеченной глубоким единством *analogiae fidei* и *analogiae entis* (аналогии веры и аналогии сущих)⁵, делались и делаются доныне существенные уступки как богословскому спиритуализму, так и юридическому позитивизму. Хотя католическая канонистика всегда утверждала свое существование в качестве независимой науки в отношении к государственному праву, она фактически так и не сумела дать точное богословское определение собственного *objectum formale quod* (формального предмета исследования). Если современная канонистика вслед за средневековой все еще определяет каноническое право посредством категории *justum* (справедливого) или *objectum virtutis iustitiae* (предмета добродетели справедливости), то в общих теориях XIX и XX веков, разработанных самыми авторитетными школами (от *Ius Publicum Ecclesiasticum* до современных - «итальянской школы» и «наваррской школы») под разными обличьями то и дело всплывает естественноправовой принцип *ubi societas, ibi ius* (где сообщество, там право). Этот принцип, ввиду своего философского происхождения, сам по себе недостаточен для понимания богословской

специфичности церковного права. С другой стороны, именно потому, что вера не представляет угрозы ни для разума, ни для философии, но скорее защищает их от абсолютистских притязаний гнозиса, теология канонического права не должна забывать о философии права. Они нуждаются друг в друге. Это значит, что канонистика, как наука, должна использовать многообразные формы *usus philosophiae* (применения философии) в богословии, но не считать ее при этом своей *domina* (госпожой) в попытке узаконить существование права в Церкви. Подобную слабость только усугубляет то обстоятельство, что под влиянием антиюридических настроений послесоборного периода порой утверждается возможность решить проблему путем простой замены философии социологией. В последнем случае каноническое право неизбежно сводится к чисто внешнему элементу, так как объясняется исключительно требованиями функциональности, или нуждами социального и церковного общежития.

Если мы хотим избежать как естественноправовых решений, так и сведения церковного права к простому регламентированию, или набору правил пастырской деятельности, нужно, чтобы теология канонического права не расщепляла тайну Церкви на внутренний (богословский) и внешний (юридический) элементы, а восстановила с помощью философии сложное структурное и этическое единство церковной действительности. В критическом диалоге с философией права теология канонического права должна показать, что юридическое измерение, как таковое, уже присутствует в тех структурных элементах, на которых Христос пожелал основать Церковь. То есть юридические предписания уже содержатся в самих структурных элементах домостроительства Спасения, нисколько не утрачивая при этом своего правового характера.

Иначе говоря, богословская природа и юридический характер канонического права неотделимы друг от друга. Если первая служит основанием неотъемлемой специфичности церковного права (которая выражается, например, в роли обычая как источника юридической нормы или в значении канонической справедливости при отправлении правосудия), то второй

объясняет, каким образом в любом частном проявлении этого права присутствуют элементы, общие всякому понятию права (например, упорядоченность человеческих отношений в сообществе или взаимосвязь между свободой и обязательствами). Следовательно, диалог между теологией канонического права и философией права дает канонистике возможность вернее избежать, с одной стороны, так называемой опасности юридизации веры и Церкви, а с другой - подспудной теологизации канонических норм.

К важнейшие попытки богословского обоснования канонического права римо-католическая каноника относит следующие.

Сознавая это затруднение, римо-католическая теология выработала в первом приближении собственный ответ на вопрос о богословских основаниях канонического права - вопрос, который был поставлен протестантскими юристами времен Второй мировой войны, однако в контексте более широкой темы оправдания. Последняя была сконцентрирована Лютером в противопоставлении Закона и Евангелия, а римо-католической Церковью - в противоположности Закона и Благодати, существующего, как мы уже убедились, и у Афанасьева.

По убеждению немецкого теолога Готтлиба Зёнгена, нет тождества Закона и Евангелия, потому что не только в протестантском, но и в католическом богословии эти два термина обладают разной природой. «Сущность Закона заключается в его императивном характере, в то время как сущность Евангелия и Благодати состоит в том, что Бог принимает участие в сердце человека. Поэтому не существует *analogia nominum* (аналогии имен), на основании которой можно было бы сказать, что Закон есть также Евангелие, а Евангелие - Закон, но только *analogia relationis* (аналогия отношения, *Барм*). Она устанавливается из того факта, что императив нового Закона (который является таковым лишь потому, что бытует в качестве закона) имеет своим основанием Благодать и Любовь». Новизна этого закона, подчеркнутая уже в формуле св. Фомы Аквинского: *Lex nova est ipsa gratia* («новый Закон есть сама Благодать», *Сумма теологии* 1_2, q.106, art.10), такова, что не дает

возможности установить иной аналогии, кроме соотносительной, между ним и ветхим Законом Моисея. В то время как последний положен исключительно извне (*lex extrinsecus posita*), *nova lex evangelii* (новый Евангельский Закон) дан изнутри (*intrinsecus data*)¹³, как полнота любви. Поэтому существование канонического права не может оправдываться (как это имеет место у Лютера) тем же способом, каким оправдывается существование Моисеева Закона, то есть необходимостью положить преграду или предел человеческому вожделению. Каноническое право существует не только ввиду греха, но составляет часть позитивного христианского опыта, в рамках Благодати. Благодать предполагает Закон, но не наоборот: ведь подобно тому, как педагогическая сила догмата не является источником спасения, не является им и формальная императивность юридических норм Церкви¹⁴. Однако, как подчеркивала еще средневековая канонистика, дерзнувшая отождествить каноническое равенство перед законом (*aequitas canonica*) с самим Богом, эти нормы всегда соотносятся (хотя и с разной степенью напряженности) с началами, содержащимися в Откровении, а значит в конечном счете в Евангелии. В этом смысле каноническое право, не будучи ни источником спасения, ни подателем благодати, тем не менее, по своей природе призвано служить этой метаюридической реальности, в которой получает свое последнее обоснование.

Учение о том, что божественное право присутствует в праве каноническом не только в качестве формального горизонта, откуда исходят указания назидательного толка, но и в качестве онтологического субстрата, получило дальнейшее развитие в теологии Карла Ранера, хотя проблема права в Церкви не рассматривалась им непосредственно и с достаточной полнотой. В частности, Карл Ранер выявляет онтологическую связь между божественным и каноническим правом в своих богословских размышлениях о церковной должности или церковном служении. И не без основания, потому что даже если этот последний вопрос - не самый подходящий отправной пункт для развития теологии канонического права, он несомненно занимает одно из

первых мест в католической канонистике. Если бы не было церковного служения, то Церковь, а вместе с ней и определяющее эсхатологическое присутствие Христа в мире и в истории прекратили бы свое существование. Служение Церкви, в отличие от ветхозаветного служения, в конечном счете оказывается решающим, ибо дано для того, чтобы христиане и нехристиане могли определить пространство, в котором совершается самоосуществление Церкви. В этой функции выявления эсхатологического присутствия Церкви церковное служение обретает богословское обоснование и постулирует с его помощью каноническое право как свое необходимое выражение. В самом деле, эсхатологическое измерение Церкви призвано явить миру, в соответствии с принципом Воплощения, последнее и решающее значение Церкви для дела спасения. Этот всеопределяющий характер Церкви и ее непреложность в человеческой истории могут быть явлены только двумя человеческими институциональными формами: служением, в его функции ответственности, и правом, как обязывающим выражением этого служения. Таким образом, согласно Карлу Ранеру, каноническое право может рассматриваться как выход в императив того, что дано в индикативе и составляет сущность Церкви. В такой перспективе каноническое право имеет служебный характер и в то же время обладает особой специфичной относительностью. Богословские основания того факта, что новозаветное служение непременно требует юридической формы, раскрываются Ранером через обращение к общественной функции Церкви. Церковь, будучи сообществом спасения (*Heilsgesellschaft*), по необходимости обладает юридической структурой. Это значит, что в качестве большей посылки силлогизма, посредством которого оправдывается существование церковного права, принимается аксиома: *ubi societas, ibi est ius* (где сообщество, там право). Но эта аксиома имеет естественно-правовое происхождение и как таковая не способна служить богословским обоснованием канонического права.

Интересно прямое противопоставление взглядов Зома и католической канонистики. Если с точки зрения протестантского юриста Рудольфа Зома вера и право коренным образом расходятся, то по мнению канониста-католика Ханса Бариона те же самые реальности сходятся вплоть до полного совпадения, по крайней мере, в двух планах: во-первых, в том, что вера обладает способностью принимать юридическую форму, не жертвуя при этом своей сущностью; и во-вторых, в том, что Церковь отнюдь не делится на две независимые друг от друга реальности, ибо так называемая «Церковь права» есть не что иное, как законное осуществление Церкви Христа.

После принятия Кодекса канонического права Римско-Католической Церкви 1917 г., делались попытки разработать методологию, отличную от господствующей методологии *Jus publicum ecclesiasticum*. К числу первых и наиболее значительных попыток такого рода несомненно следует отнести школу итальянской светской канонистики, хотя она никогда не отказывалась полностью ни от категории *societas perfecta*, ни от настойчивого апологетическо-юридического требования автономии канонического права по отношению к праву государственному. Научные труды этой школы заметно отличаются от преимущественно учебной литературы первой половины XX столетия, сосредоточенной на аналитическом исследовании Кодекса Пия-Бенедикта и потому не имеющей ни места, ни времени для решения проблем, связанных с богословским и философским обоснованием права Церкви. Стремление итальянских светских канонистов к методологическому обновлению своей научной дисциплины объясняется двумя историко-культурными факторами. Во-первых, сохранение канонистики как учебного предмета на кафедрах церковного права государственных юридических факультетов все настоятельнее требовало доказательства научного характера канонистики как части юриспруденции. Во-вторых, господствующий на этих факультетах дух позитивизма вынуждал к обоснованию канонического права, исходя из самой канонической системы, вместо того, чтобы откровенно использовать в качестве теоретической базы чистое учение о праве,

разработанное Кельзенем. Под влиянием этих двух историко-культурных факторов школа итальянской светской канонистики выстраивала свое научное обоснование канонического права вокруг двух главных тем: юридической природы канонического права и правового характера канонической науки. Научно обоснованное доказательство юридической природы канонического права было разработано, исходя из концепции первичного правового устройства. На первый взгляд она не является происходящей от некоего заранее принятого философского допущения, однако фактически представляет собой продукт юридического позитивизма девятнадцатого века. Правовой характер канонистики выводится из логико-юридического анализа канонических норм, который выявляет внутреннее единство такого правового устройства. Однако теоретическое изящество и научная строгость разработки этих двух тем у итальянских светских канонистов обнаруживают свою недостаточность, когда речь заходит об обосновании специфичности канонического права по отношению к праву государственному. В этом вопросе юристы данной школы вынуждены были не только констатировать эпистемологическое бессилие принятого ими научного метода, но и признать проблему богословского обоснования канонического права принадлежащей к компетенции теологии. Они просто провозгласили ее параюридической проблемой, потому что она целиком определяется категорией *salus animarum* (спасения душ) как последней целью канонического устройства. Эта серьезная эпистемологическая ограниченность итальянской светской канонической школы не преодолевается последующей заменой категории *salus animarum* на *bonum commune ecclesiae* (общее благо Церкви), ибо это последнее понятие по своему происхождению является не богословским, а скорее социально-философским. Сознвая это обстоятельство, в конце шестидесятых годов другая - Наваррская - школа попыталась преодолеть эту эпистемологическую ограниченность итальянской светской канонистики и в то же время сохранить ее огромный технико-юридический багаж, переработав его в новом экклезиологическом и пастырском духе.

Есть ещё одно направление в римо-католической канонистике, которое прямо ставит те же вопросы, что и Афанасьев. Это – так называемая Наваррская школа, объективно более однородная, чем так называемая итальянская светская канонистика, равняется на два теоретических ориентира: во-первых, на выдвинутое Вторым Ватиканским собором предложение изучать каноническое право в свете таинства Церкви (ОТ 16, 5), и, во-вторых, на систематическое приложение к каноническому праву концепции первичного правового устройства, разработанной итальянскими светскими канонистами. С помощью первого ориентира Наваррская школа вновь открыла в Церкви измерения социальности и справедливости, а вместе с ними и возможность отстаивать ту мысль, что долг канонистики – размышлять *sub specie fidei* (с точки зрения веры) о правовой структуре таинства Церкви. Вторым ориентиром помог Наваррской школе обрести способность к дальнейшему развитию представлений о юридическом характере канонического права. В аспекте первого теоретического сопоставления центральное положение в учении Наваррской школы занимает категория Народа Божьего. В энциклике *Lumen gentium* она прилагается к Церкви как органичной общинной структуре. Поэтому правовое измерение Церкви является здесь не надстройкой или простым удобством, а необходимостью, без которой невозможно понять саму Церковь, как она была задумана Иисусом Христом. Иначе говоря, каноническое право есть принцип социального порядка, положенного Основателем для своей Церкви. Первое не может существовать без второго, и наоборот, потому что правовое устройство и сообщество Церкви даны одновременно. Так Наваррская школа приходит к гипотезе, согласно которой «воля Христа как основателя Церкви является нормой, которая лежит в основе правового творчества в Церкви и сообщает юридическую силу каждому из положений церковного права. При этом она не является чуждой каноническому праву. Ибо право божественное есть право Церкви в той мере, в какой оно оформляет, учреждает и определяет Церковь как правовое сообщество или, если угодно, как правовое устройство». Именно здесь

возникает сопряжение со второй теоретической идеей, на которую равняется Наваррская школа. Но прежде чем приступить к рассмотрению этого второго аспекта, нельзя не заметить, что теологическая инфраструктура, которой Наваррская школа снабдила канонику, с одной стороны, грешит волюнтаризмом (что не лишено известных параллелей с современной протестантской доктриной), а с другой стороны, просто задает формальные границы, которых должна придерживаться канонистика, чтобы в своих технических правовых решениях не оказаться несовместимой с экклезиологией Второго Ватиканского собора. В аспекте второго теоретического сопоставления Наваррская школа заимствует у итальянских светских канонистов (заимствует критически, не теряя способности к выдвижению новых решений) темы первичного устройства и юридической природы канонического права. Концепция первичного правового устройства прилагается к юридической структуре Церкви с учетом того факта, что каноническое устройство не тождественно структуре Церкви в целом, и только совокупность правовых и неправовых (хотя и тесно связанных с правовыми) факторов образует Народ Божий. В этом смысле каноническое устройство есть не что иное, как Церковь, рассматриваемая *sub ratione iuris* (с позиции права). Другими словами, оно представляет собой юридическую концепцию Церкви, в которой, однако, главным элементом оказываются не нормы, а правовые отношения. Поэтому единство этого юридического устройства объясняется не единством источника - божественного права с его подлежащими позитивации нормами, - а единством того социального тела, которое этими нормами регулируется. Таким образом, Наваррская школа пытается преодолеть как ограниченность традиционной каноники, сосредоточенной исключительно на нормах и не отваживающейся осознать единство правовой структуры Церкви, так и ограниченность итальянской светской каноники, в которой частное понятие позитивации божественного права грозит привести к недооценке конституирующей и порождающей роли этого права в отношении самой Церкви. Тем не менее, именно здесь особенно очевидна зависимость

Наваррской школы от светской юридической науки. Об этом свидетельствует и тот факт, что глава школы Педро Ломбардиа назвал разработку основных прав христианина - центральной проблемой конституционального права Церкви, потому что в конечном счете каноническое право в целом есть не что иное, как принцип социального порядка, применение которого необходимо в силу тех напряженностей, которые существуют, в том числе, и в церковной жизни²⁸. С точки зрения эпистемологии, Наваррская школа фактически видит в каноническом праве не богословскую, а юридическую науку, хотя ее предмет составляет право, определяемое как *ius sacrum* (священное право).

Ещё одно направление католической канонистики, сложившееся под влиянием изучения работ Зомы связано с именем К. Мёрсдорфа. Еще до Второго Ватиканского собора, и прежде всего благодаря решимости соотносить собственные выводы с радикальной критикой канонического права, предпринятой Зомой пятьюдесятью годами ранее, Клаус Мёрсдорф (1909-1989) понял с предельной ясностью, что канонистика, если она хочет богословски обосновать необходимость существования юридического порядка в Церкви, должна избегать любого экклезиологического спиритуализма или экстернализма, а также любых решений естественноправового толка. Она должна доказать, что юридическое измерение уже присутствует в тех структурных элементах, на которых Христос пожелал основать свою Церковь. Иначе говоря, правовые предписания уже содержатся в структурных элементах домостроительства Спасения. Как утверждает Мёрсдорф во введении к первому тому своего ставшего знаменитым учебника, «юридическая структура Церкви в ее божественном истоке имеет своим основанием Богочеловека и Его святое господство, осуществляемое в Церкви». Именно эта убежденность в том, что проблема канонического права сопряжена с пониманием самого таинства Церкви, позволила Клаусу Мёрсдорфу обойти своих многочисленных коллег с их важными, но не вполне убедительными попытками христологически обосновать существование канонического права, и прочно связать

каноническое право с теологией. Экклезиологический мост, который перебрасывает Мёрсдорф от таинства Воплощения (как определяющего принципа структуры Церкви) к правовому церковному устройству, покоится на двух опорах: Слове и Таинстве. Слово и Таинство суть первичные (не производные) конститутивные элементы Церкви. Как прямо заявляет Мёрсдорф, «Слово и Таинство - два разных, но взаимосвязанных элемента, образующих видимую Церковь». И то, и другое - и слово, и знак - являются в то же время важнейшими формами человеческого общения и потому обладают онтологической структурой, способной выразить юридически обязывающее правило. Действительно, в любой - не только библейской - культурной традиции слово и символ всегда были формой существования значимых в юридическом отношении фактов. Христос воспринял то и другое, чтобы возвестить человеку его спасение, но при этом придал обеим формам сверхъестественную ценность и сотериологическое наполнение, которые способны обязывать верующего не только морально, но и юридически. «Слово становится *керигмой*, а символ - *сакраментальным* знаком божественного присутствия»⁴¹. Своим воплощением Иисус Христос сообщил Слову и Таинству решающее значение для человеческой жизни, ибо запечатлел в них «силу, которая порождает и сохраняет сообщество».

Для Мёрсдорфа специфичность канонического права целиком определяется сакраментальной природой Церкви. По этой причине он понимает каноническую науку как «теологическую дисциплину, применяющую юридический метод». Но законно ли это? Следует признать большую заслугу Клауса Мёрсдорфа в установлении точного «богословского места» (*locus theologicus*) канонического права и в развитии его надежного и убедительного теологического обоснования. Но, с другой стороны, метод всякой науки должен определяться ее предметом. Именно поэтому нельзя не спросить: возможно ли эффективное применение юридической методологии к богословской реальности? Ответить на этот вопрос последователи Мёрсдорфа смогут только в свете учения Второго Ватиканского собора о Церкви как о

communio. В самом деле, именно понятие *communio* (общины) наилучшим образом определяет форму социального объединения, порождаемого Словом и Таинством, а также добавочной силой харизмы. И поэтому только после того, как осуществление *communio* будет признано специфической конечной целью (*telos*) права Церкви, отличной от конечной цели правового устройства государства, представители основанной Мёрсдорфом «Мюнхенской школы» (*Muncheher Schule*) смогут точнее и увереннее объяснить собственную методологию и эпистемологию.

Краткий обзор важнейших попыток богословского обоснования канонического права, предпринятых в католической среде, ясно показывает, что либо каноническое право понимается как отнюдь не внешняя, но принадлежащая к самой сущности Церкви реальность, либо оно не имеет никакой связи с таинством Церкви и ее спасительной функцией. Согласно учению Второго Ватиканского собора, природа этого таинства сакраментальна, и потому Церковь во всех ее аспектах, в том числе и правовом, в конечном счете может быть познана только верой.

Это не значит, что каноническому праву приписывается сила спасения, аналогичная той, какой обладают Слово Божье и Таинства. Скорее это дает возможность объяснить, почему Церковь нуждается в каноническом праве, чтобы быть самой собой, оставаясь во времени и пространстве таинством спасения всех людей. Исходя из соборной эkkлезиологии, мы покажем, что каноническое право есть не что иное, как имплицитное структурное измерение церковной общины. Однако прежде необходимо в предварительном порядке указать те принципы, которые легитимируют существование подобного права.

Церковное право для католических богословов легитимно только в той мере, в какой оно подтверждает право на религиозную свободу. То же самое право нелегитимно всегда, когда оно ущемляет или отменяет право на религиозную свободу. Свобода, полная принадлежность, усыновление (Гал 4, 5) и обладание правами в богословском языке - синонимы. По этой причине в Церкви нельзя говорить о свободе в отрыве от уз веры. Установленный

церковный порядок свободы всецело направлен на то, чтобы дать Слову и Таинству возможность сообщать в вере полную и всеобщую причастность божественному бытию. В таком порядке принципу личной свободы и ответственности в акте веры соответствует обязанность «искать истину», «прилепиться к познанной истине» и «устроить всю жизнь в согласии с требованиями истины»(ДН 2,2). Из всего этого следует третий принцип легитимации богословски обоснованного церковного права. Церковное право легитимно, если служит осуществлению целостной передачи истин веры и одновременно свободной и живой приверженности этим истинам. Напротив, такое право нелегитимно, если претендует на защиту веры путем установления жестких и абсурдных норм, игнорирующих роль свободного решения в делах веры. Община, свобода и обязательство легитимируют существование церковного права, так как с ними соотносится любое правовое понятие.

Общим выводом из этой проблемы служит для Афанасьева то, что «проблема права для Церкви есть, главным образом, проблема церковной иерархии и ее взаимоотношения с членами Церкви. Здесь лежит начальная точка, в которой и через которую право стало проникать в Церковь и в ней утверждаться». Тем самым Афанасьев делает переход к следующей теоретической проблеме, а именно – к вопросу о *составе Церкви*.

3.2. Евхаристическое богословие и каноническое право

Согласно главному постулату «евхаристической эkkлeзиологии», жизнь в Церкви, к которой призывается каждый верный, есть непрестанное служение через Церковь Богу и самой Церкви. «Кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом. Ибо и Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить, и отдать Свою душу для искупления многих» (Мк. 10,44-45). Это был новый принцип, говорит Афанасьев, неизвестный человеческому обществу, который был положен Христом в основание жизни

Церкви. Жизнь и служение в Церкви тождественны, так как Дух, через который и в котором живет Церковь, есть в ней принцип активности. Где Дух, там жизнь, и там и делание и служение. Все учение ап. Павла о «деле служения» основано на этой заповеди Христа. К делу служения призван весь народ Божий, который «во Христе» служит Богу в своем царственно-священническом достоинстве. «Будем служить благоугодно Богу с благоговением и страхом, потому что и наш Бог есть огонь поядующий» (Евр. 12,28-29). Поэтому никто, будучи лаиком, членом избранного Богом народа, не может не быть служителем Бога.

Многообразие даров Духа создает не только общее служение народа Божьего, но и особые служения, которые исполняются не всеми, а только некоторыми. «И Он поставил одних апостолами, других пророками, иных евангелистами, иных пастырями и учителями, к совершению святых на дело служения для созидания тела Христова (Еф. 4,11-12). Для созидания тела Христова поставляются не все, а только те, кто особо Богом к этому призван. Как священников, Бог поставляет одних для служения апостольства, других для служения пророчества, пастырства, учительства. Церковь есть место действия Духа, дары которого Бог раздает особо, как Ему угодно. Только те, кто состоят в Церкви, могут быть призваны к особым служениям, но состоять в Церкви означает принадлежать к народу Божьему и служить Богу в царственно-священническом достоинстве. Служение для созидания тела Христова» возможно только через участие в служении самой Церкви. Неимеющий царственно-священнического служения не может иметь особого служения, т. к. он находился бы вне среды действия Духа.

Каждое служение предполагает особый дар Духа, для которого этот дар Духа преподается. Зависимость даров Духа и служений составляет основу строения Церкви, как тела Христова, и вытекает из принципа дела служения, установленного самим Христом по образу Его служения. Все благодатны в Церкви, т. к. все получают дары, но получают их в зависимости от того служения, к которому они призываются. Однако, из этого не следует, что

призванный к одному служению мог обладать только одним даром. В первоначальной церкви апостол мог иметь дар пророчества, и дар исцеления, и дар учительства, оставаясь тем не менее апостолам; пророк мог обладать даром языков и даром сил; предстоятель местной церкви даром пророчества и т. д. Классический пример обладания разными дарами мы имеем в лице ап. Павла. В своем личном сознании Павел считал себя апостолом Христовым, а не пророком или учителем, и в церковном сознании он остался апостолом. Имеющие особые служения поставлялись в Церкви, а не вне ее или над нею, а потому они не переставали быть в стаде Божьем и продолжали исполнять со всем народом общее служение. На особые служения Бог поставлял тех, кого Он сам призывал. Он призывал и поставлял в Церкви к определенному служению, не лишая их, если Ему угодно было, других даров, но то, к чему Бог призывал особо, оставалось основным служением, и призванный к нему являлся носителем именно этого служения, признанного и засвидетельствованного Церковью.

Правда, вслед за этим Афанасьеву приходится признать, что мы очень мало знаем о жизни первоначальной церкви, и многие ее стороны для нас остаются невыясненными, относительно которых приходится делать те или иные предположения. Не более ли правильно предположить, что апостолы, пророки и учителя, как пресвитеры-епископы и диаконы, как и все остальные верные, состояли в числе членов одной определенной местной церкви? Для первоначального церковного сознания Церковь Божия в эмпирической жизни выявлялась в местных церквях. Это — закон жизни Церкви в эмпирическом бытии, и почему мы должны предполагать, что для небольшой группы христиан, хотя и занимавших особое место в жизни Церкви, этот закон нарушался, и эти лица оказывались в бесцерковном пространстве? Принадлежность к Церкви определяется принадлежностью к одному определенному Евхаристическому собранию.

Далее Афанасьев касается одного из самых актуальных вопросов церковного права – вопроса церковной территории. Вступление в Церковь совершается

через вступление в Евхаристическое собрание. Прием в Церковь всегда происходил в местной церкви, а потому всегда имел конкретный характер. Мы сейчас в значительной степени потеряли, в силу современного церковного устройства, этот конкретный характер, а поэтому прием в Церковь получил абстрактный характер. Это сказалось на нашем словоупотреблении. Если в древней церкви прием совершался в Римскую, или Антиохийскую или Коринфскую церковь, т. е. в Церковь Божию, существующую в Риме, Коринфе или Антиохии, то мы сейчас не можем сказать, что прием совершается в такой-то приход, или в такую-то епархию. Мы предпочитаем сейчас говорить о приеме в русскую, греческую или сирийскую церковь, а в лучшем случае в православную церковь. Понятие русской или вообще национальной церкви в значительной степени искусственное понятие, выражающее только преимущественный национальный состав церкви, т. к. по существу нет и не может быть особой русской или греческой, церкви, а есть только единая Церковь Божия во Христе. Во втором случае прием в православную церковь имеет отвлеченный характер и есть ничто иное, как прием в Церковь вообще. Евхаристического собрания Церкви вообще не существовало, как и не существует сейчас, а существовали и существуют только Евхаристические собрания местных церквей. Каждое в отдельности и все вместе были и остаются одним и тем же Евхаристическим собранием, а следовательно одной и той же Церковью Божьей. Чтобы участвовать в силу общения любви в Евхаристических собраниях местных церквей, надо состоять в одном из них, так как только через одно открываются двери всех остальных собраний.

Афанасьев ставит следующий канонический вопрос. Имеем ли мы право утверждать, что акт церковного поставления сохраняя свою силу и свое значение при отсутствии не только избрания местной церковью, но и рукоположения ею тех, кто призывается к служению? Насколько нам известно, пророки не избирались и не рукополагались ею. Несомненно, что не избирались и не рукополагались лица, призванные к служениям сил и исцелений, языков и т. д., о которых упоминал ап. Павел (1 Кор. 12,28).

Следует ли из этого, что эти служения были свободными в том смысле, в каком это понимает современная богословская наука? Пророки не избирались, т. к. забота о продолжении пророческого служения не лежала на местных церквах. В одних из них вообще могло не быть особого пророческого служения, что не означает впрочем, что эта церковь не имела пророческой харизмы, а в других могло быть несколько пророков. Они не рукополагались, так как начало их служения не зависело от общего соблаговоления местной церкви. Пророк избирался и призывался самим Богом, Который ему непосредственно без участия местной церкви сообщал пророческую харизму. Тем не менее, было бы совершенно неправильно и противно всему духу церковной жизни первохристианства считать, что пророческое служение было свободно, т. е. что пророк, чувствуя в себе пророческую харизму, исполнял свое служение независимо от местной церкви. Если бы так было, то это означало бы, что пророческое служение находится вне Церкви. Пророк избирается, призывается Богом, Который ему сообщает благодатные дары, но призыв и сообщение даров Духа происходят в Церкви и для служения Церкви. Не избирая и не рукополагая их, местная церковь принимает участие в их поставлении через признание их, как пророков. Без этого признания невозможно исполнение пророками их служения, т.к. от церковного собрания в лице его предстоятеля зависело, допустить ли пророку пророчествовать или нет. Церковь внимает пророческому слову, когда она знает, что это слово говорит ей пророк. Это ее знание является в ней, как признание пророка пророком. Как для всех остальных служений, последнее не имеет правового характера. Признание является свидетельством Церкви о даровании пророческой харизмы пророку. Это есть распознавание воли Божьей, выявление ее и преклонение перед нею, и это является поставлением местною церковью пророка. В акте поставления пророка нет необходимости ни в моменте избрания, ни в моменте рукоположения, т. к. избрание Божие и дарование Богом благодатных даров открывается в самом служении пророка. Поэтому поставление местною церковью пророка заключает в себе только один

момент: свидетельство об открывшейся воле Божьей и признание пророка в его пророческом достоинстве. В этом моменте и через этот момент в Церкви поставляется на служение тот, кто призван Богом и кому Бог сообщил для его служения благодатные дары. Через момент признания местная церковь поставляет на пророческое служение самой себе того, кто состоит в ее Евхаристическом собрании и является ее членом. Кроме служения самой себе, она может возложить на пророка и миссию служения другим церквам. В этом случае, вероятно, возложение на пророка особой миссии сопровождалось рукоположением и молитвой, но это не было дополнительным поставлением на пророческое служение, так как последнее уже состоялось, а было новым поставлением на дополнительное служение.

Таким образом, выводит Афанасьев, все лица, имеющие особые служения в церкви, поставляются Церковью. В зависимости от природы служения поставления могут иметь равные формы. В одних случаях поставление включает в себе все три момента: избрание церковью, рукоположение и свидетельство Церкви о ниспослании благодатных даров служения. В других, только два момента: рукоположение и признание, и, наконец, в некоторых случаях, только одно свидетельство Церкви. Во всех этих случаях поставление сохраняет полностью свое подлинное значение и свой истинный смысл: Церковь поручает служение тем, кого сам Бог избрал и кому Он даровал благодатные дары. Все три момента одинаково важны и присутствуют в той или иной форме во всех поставлениях. Степень участия местной церкви может быть разной, но эта степень не может быть сведена на нет, т. е. не может быть в церковной жизни такого рода случая, чтобы местная церковь совсем не принимала участия в поставлении лиц, обозначаемых к особым служениям. Всегда во всех случаях поставления присутствует момент признания со стороны церкви. Если его нет, то нет не только самого поставления, но и нет служения, т. к. нет и не может быть служения вне местной церкви, а следовательно и не может быть лиц, ею не поставленных. Всякое служение, в котором местная церковь не принимает участия, нахо-

дится вне Церкви, и лица, исполняющие такого рода служения, действительно свободны от местной церкви, т. к. они не принадлежат к тем, кто исполняет «дело служения». В Церкви выполняют служения только те, кто ею постелен, а поставлен ею тот, кто призван Богом и кто получил от Бога дары Св. Духа. Несмотря на различие формы поставления нет различия по существу между всеми видами поставлений. Учитель и пророк также поставляется церковью, как и епископ-пресвитер.

Вопрос о взаимоотношении мирян и церковной иерархии в интерпретации Афанасьева привлёк внимание известного патролога прот. И. Мейендорфа. В своей реакции на работу Афанасьева Мейендорф отмечает¹²⁵, что он является одним из наиболее актуальных для современного православного сознания. Обсуждается он и в католической церкви. С ним связано решение многих практических проблем повседневной жизни Церкви, ее миссионерской и социальной деятельности, ее свидетельства перед миром. В русской церковной литературе этот вопрос занял основное место в спорах, возникших в связи с подготовкой Поместного Московского Собора 1917—1918 гг.. Собор вынес всем известные постановления об участии мирян в церковном управлении. Но православное сознание еще не вынесло окончательного суда над этими постановлениями. Еще не произошла их полная рецепция и многие спрашивают себя; находятся ли эти постановления в согласии с природой Церкви и ее Священным Преданием? Вопрос об участии мирян в полноте церковной жизни является одним из самых главных и для Восточных Православных Церквей. Почти все новые движения, ставящие себе целью возродить церковную жизнь, основаны мирянами и поддерживаются ими. Внутренняя и интеллектуальная неподготовленность клира с одной стороны,

¹²⁵ ИЕРАРХИЯ И НАРОД В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ. (По поводу книги прот. Н. Афанасьева Служение мирян в Церкви». Изд.. Религиозно-Педагогического Кабинета при Православном Богословском Институте в Париже. 1955 г., 78 стр.). **Вестник РСХД. 1955. № 39. С. 36-41.**

несомненные влияния протестантских методов с другой, приводят многих к нецерковному антиклерикализму. В современном Православии ощущается неотложная необходимость осознать нормы, определенные церковным преданием, в рамках которых должна протекать жизнь Церкви. Как и в наших «юрисдикционных» спорах, дело идет о самом основном, о самой Церкви, о ее внутренних, вечных законах. Эти законы во многом забыты, а иногда их подменяют иными началами: само Православие превращается тогда в «протестантизм восточного обряда», в «демократию» или же в «католичество без папы».

Мейендорфу представляется очевидным, что между обеими частями книги о. Николая Афанасьева существует противоречие, а в каждой из них — односторонность, требующая не опровержения, а дополнения или корректива. Каким образом возможно, чтобы все члены народа Божия «священнодействовали совместно со своим предстоятелем», но не участвовали ни в управлении, ни в учительстве, как будто Царство и Истина, отличие от священства, принадлежат одному предстоятелю, а не всей Церкви? Говоря о священстве всех христиан и справедливо указывая на их сослужение предстоятелю, забытое в церковной практике, но хранимое литургическим преданием Церкви, автор сам отличает это служение от Первосвященнического служения предстоятелей: «Лаик, как член народа, священствует со своим предстоятелем но не так, как последний» (стр. 32). О. Николай не указывает, в чем сущность этого различия, подтвержденного всем Преданием Церкви. Св. Писание и самое раннее Предание Церкви говорят о том; что апостолы поставляла предстоятелей Церквей, не передавая им благодать апостольства (эта благодать, связанная с личным свидетельством о воскресении Господа, непередаваема), но делая их «апостольскими преемниками» в Церкви и для Церкви. Вне Церкви нет апостольского преемства, но внутри Церкви, именно оно указывает на тех, кто в каждой Церкви призван предстоятельствовать и быть образом самого Христа. Не апостольское преемство, а предстоятельство в народе «священников» делает

их Первосвященниками, но благодать предстоятельства получают они через возложение рук апостольских преемников. Эта благо дать, поскольку Евхаристия есть осуществление Жертвы Единого Первосвященника Христа, предполагает Первосвященническое служение, отличное от общего царственного Священства народа Божия. Как образ Христа, предстоятель Евхаристии есть Архиерей. Если предстоятель находится в сане пресвитера, он получает от Епископа поручение заменять его в прадстоятельстве, т. е., исполнять служение Архиерея. Поэтому не только учительство и управление связаны в Церкви с особой благодатью, но и Первосвященство. Все эти служения принадлежат в Церкви тому, кто, по словам св. Игнатия Антиохийского, «председательствует на месте Бога» (Тралл. 6, 1) в Евхаристическом Собрании, т. е., епископу. Но, как неоднократно и справедливо подчеркивает в своей книге о. Николай Афанасьев, только внутри самой Церкви, а не над ней, возможны служения Духа: епископу, как Первосвященнику, Учителю и Управителю, нужен народ, так же, как он сам нужен народу Божию. Во всех трех разновидностях епископского служения, народ соучаствует, произнося «Аминь» и его роль одинаково необходима и активна. «Рассуждение» народа, о котором говорит Апостол Павел (1 Кор. 14, 29; 1 Фесс. 5, 21), есть точное соответствие его «сослужению» в латургии, о которой так удачно пишет о. Николай. Когда предстоятель священнодействует, народ скрепляет его молитву сакраментальным словом «Аминь»; когда предстоятель учит, народ «рассуждает», т. е. проверяет, приемлет или отвергает; когда предстоятель управляет он «не господствует над наследием- Божиим, а подает пример стаду» (1 Петр. 5, 3). Евхаристия есть собрание Церкви: она есть сама Церковь. Роль предстоятеля и участие народа в Евхаристии, есть норма их взаимоотношений, которая должна сохраняться во всей христианской жизни, т. е., и в хранении Истины, и в управлении Церковью.

Мейендорф далее признаёт, что исторически и догматически верно, что в древности служение учительства и управления, право участия в соборах

принадлежало предстоятелям Церквей. На это они получали и получают благодатные дары. На основании этого о. Н.. Афанасьев не признает возможным участие мирян в учительстве и управлении. Почему же не признать, что этот «дар рассуждения» может принимать в истории разные формы, включая даже участие мирян в соборах? Кроме того, никогда не следует забывать, что жизнь церковного организма представляет собою единое целое. Нельзя нарушить одной нормы церковного устройства, не нарушая тем самым других. Точно так же, нельзя восстановить норму в одной области, не восстанавливая ее и в другой. Роль мирян в управлении Церкви и учительстве, есть активная роль.

Мейендорф делает очень важное замечание - о. Николай Афанасьев очень далек от католического учения о «церкви учащей» и «церкви учимой», но из его книги можно делать выводы в пользу этой теории, именно потому, что он пишет о «благодати учительства», указывая лишь слишком бегло на те условия, в которых она в Церкви проявляется. Источник наших церковных болезней, считает прот. Иоанн, повлекший за собой целый ряд недоразумений, есть утеря чувства Церкви, как живой общины, в которой живет и действует Св. Дух, определяющий все служения и возвещающий волю Божию. Экклезиологические указания св. Писания, наш богослужебный чин, все каноническое предание предполагает существование общины верных, как основного ядра церковной жизни, во главе которой стоит епископ. По 19-му правилу Трулльского собора, «епископом поставляется тот, кто, будучи во всем беспорочен, избран всем народом». Избрание епископа народом предполагается и нашим чином архиерейской хиротонии. О связи епископа со своей общиной говорят так же каноны, запрещающие перемещение епископов с одной кафедры на другую. В древней Церкви христианская община была живым соборным организмом и епископ, управляя ею, был действительно «ее человеком», а потому, получаемая им благодать учительства и управления могла всецело соответствовать его Первосвященническому служению, могла

беспрепятственно проявляться и беспрепятственно подвергаться «рассуждению народа»¹²⁶.

Интересно мнение Мейендорфа, высказанное им в конце своей рецензии. Всем известна, говорит он, попытка церковной реформы Московского собора 1917-1918 гг. Отрицательное отношение к ней о. Николая Афанасьева отчасти основано на том, что реформа носила правовой характер. Но можно ли обойтись в церковной жизни без права, как начала, охраняющего сущность церковной жизни в относительных исторических условиях? Но реформы 1917-1918 гг. должны быть пересмотрены и по существу. Основной их недостаток заключается в приятии, в качестве основного организма Церкви, не епархии, как сакраментальной общины христиан во главе с епископом, а всей национальной Русской Церкви с одной стороны, и прихода, с другой. Проекты об увеличении числа епархий, об установлении митрополичьих округов не получили достаточного отклика на соборе, или же не были приведены в исполнение. Миряне были включены в церковное управление на всех его ступенях, благодаря системе представительства. И действительно, только система представительства могла дать мирянам голос во всей церковной жизни, при наличии неправильного церковного строя, в котором местная епископская община с одной стороны растворялась в огромной национальной Церкви, во главе с патриархом, пользующимся прямой властью во всех епархиях, а с другой стороны, расплывалась на мелкие приходские единицы, пользующиеся широкими правами самоуправления. Поэтому, о. Н. Афанасьев отчасти прав, говоря, что собор «невольно продолжал тот период истории русской Церкви, который он думал закончить» (стр. 52). Но все же, не следует приуменьшать и его заслуги, поскольку ему удалось возбудить в мирянах чувство ответственности за Церковь. Собор 1917-1918 гг. был положительным ответом церковного сознания на вопиющие в антиканонические злоупотребления прошлого, даже если ему не удалось во всем отрешиться от старых категорий мышления. В будущем, церковному

¹²⁶ Там же.

сознанию предстоит ввести активность мирян в рамки, определяемые природой Церкви. Это предполагает восстановление христианской общины, способной стать органом св. Духа в избрании епископа, который и в будущем будет в состоянии, по получении апостольского преемства и в единстве веры с другими церквями, всецело проявлять данную ему благодать Учительства и Управления, в образ Христа, ничего не делая вне и вопреки народу, составляющему вместе с ним Тело Христово.

Критика о. Иоанна Мейендорфа, корректная и доброжелательная, верно замечает противоречие между послылками о. Николая Афанасьева и их практически приложением. Следом за вопросом о значении церковной иерархии, о. Николай неизбежно должен был поставить более общий вопрос о власти в Церкви.

Nichols Aidan, O.P., *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)*. Cambridge and New York and etc.: Cambridge University Press, 1989.

Церковное собрание для Афанасьева было самым значительным и необходимым выражением церковной жизни древнего христианства. Значение церковного собрания уже выступает с особой силой в апостольских писаниях. Церковное собрание было самым существенным элементом древней христианской общины. Мы не можем представить себе древнюю христианскую общину без церковного собрания в первую очередь, конечно, молитвенного. «Они постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах» (Деян 2:42). Это значение и роль церковного собрания в древней христианской церкви нельзя объяснить исключительно заимствованием практики ветхозаветных еврейских общин, для иудео-христианских общин такое воспроизведение было бы понятно и законно, но простое заимствование этой практики христианами из язычников, во всяком случае, спорно. Наличие церковного собрания и в одних, и в других общинах объясняется только тем, что оно лежало в самой природе общин. По слову ап.

Петра, христиане — «род избранный, царственное священство, народ святой, люди, взятые в удел» (1 Петр 2:9). Сам Бог совершенно исключительным образом — искупительной жертвой Своего Сына — приобрел для Себя новый избранный народ, который принадлежит Ему совершенно особым образом. Подобно тому, как собрание старого Израиля с Богом есть ветхозаветная церковь, так и собрание нового избранного народа Божия со Христом и во Христе есть новозаветная Церковь. В своей совокупности — в своем собрании со Христом — новозаветный избранный народ Божий составляет Тело Христово, Глава которого Сам Христос. Как Глава Церкви, Он всегда — по Его слову — «и се, Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28:20) — пребывает в Церкви. Новозаветная Церковь есть Тело Христово, а христиане — члены Церкви — члены Тела Христова.

Здесь мы снова сталкиваемся со столь типичным для Афанасьева переходом от права к экклезиологии в догматическом освещении. Связь земной и небесной церкви дана в таинстве Евхаристии, в котором эмпирически и мистически пребывает Христос. В Евхаристическом собрании выявляется церковь как Тело Христово, одновременно в ее мистическом и эмпирическом аспекте. Только через таинство Евхаристии возможно приобщение к Телу Христову. «Чаша благословения, которую мы благословляем, не есть ли приобщение крови Христовой; хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение тела Христова?» (1 Кор 10:16). В Евхаристии верные соединяются со Христом в одно Тело. Вне Евхаристии нет пребывания в Телу Христовом и нет, следовательно, пребывания в Церкви. Выявляя Тело Христово, Евхаристическое собрание выявляет, изображает Церковь. На Евхаристическом дискосе собрана вся церковь — земная и небесная. В Евхаристии принимают участие не только живые, но и умершие, не только люди, но и бесплотные духи. «Когда во время трапезы Господней вблизи восседает Христос, наблюдают ангелы, присутствуют мученики, тогда оставь достояние свое». «Место молитвы там, где собираются воедино верующие, когда предстоят в собраниях верующих Силы Ангельские, и сила самого

Господа и Спасителя нашего, и духи святых, полагаю, что и прежде почившие, явно же предстоят и еще живущие, но так ли это, и каким образом происходит, нелегко сказать». Если земная церковь есть икона (ε, κων) небесной церкви, то Евхаристическое собрание есть икона той и другой. Оно есть собрание Церкви — церковное собрание по преимуществу.

В Церкви, как Телу Христовом, Глава которого Сам Христос, действует не воля человеческая, будь то воля ее предстоятеля, ни воля общины, а только воля Божия. “И иных Бог поставил в Церкви, во-первых, апостолами, во-вторых, пророками, в-третьих, учителями” (1 Кор 12:28). Ни один акт церковный не мог быть совершен в Церкви без откровения воли Божией.

Эта воля открывается пророчески одаренными лицами: в харизматическую эпоху обычно пророками, а в последующую — епископами, которые уже в переходную эпоху исполняли служение пророков. Воля Божия, открытая через пророческое откровение, обязательна для церковной общины. Не может быть даже речи, что церковная община может наложить свое veto на то, что возглашено через церковное откровение. Противление носителям пророческой харизмы равносильно противлению самому Богу. Пророческое откровение во всем истинно, так как оно возвещает волю Божию, к которой, конечно, немислимо приложение предиката ошибочности и заблуждения. Истинно лишь то, что открывается в порядке откровения, т.е., в конечном счете, непогрешимость принадлежит Богу.

Именно в этом пункте Афанасьев вновь вспоминает Зома. Свидетельствование воли Божией, говорит он, есть ее приятие, как приятие пророческого откровения есть свидетельствование воли Божией. То, что принято со времен R. Sohm'a называть рецепцией, не является правом общины принять или отвергнуть то или иное решение харизматиков или епископа, а есть приятие истины, которой никто не может противиться. Апостолы были носителями исключительной и неповторимой в истории харизмы. Они были поставлены на апостольское дело самим Христом. Однако уже в эту исключительную эпоху община участвует на церковном собрании во всех церковных делах.

В истории Церковь выступает как организм, уже имеющий свое устройство, вытекающее из самого существа этого организма. Эмпирическая церковь, как икона небесной Церкви, отражает и изображает в своем устройстве органическое устройство небесной Церкви. Формы церковного устройства имеют свою историю, но начальная точка этой истории не выявляет бесформенное состояние церкви, а уже церковную общину с определенным устройством. В харизматический период эмпирическая форма настолько еще прозрачна, что сквозь нее почти просвечивает само существо Церкви. Как Тело Христово, Церковь включает в себя самый иерархический принцип. Он сказывается в разнообразии служений, что, в свою очередь, предполагает разнообразие даров Святого Духа. «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же; и действия различны, а Бог один и тот же, производящий все во всех. Но каждому дается проявление Духа на пользу» (1 Кор 12:4—7). Без харизмы не может быть служения, но дары Святого Духа даются самим Богом. Сам Бог призывает к служению в Церкви. «И иных Бог поставил в Церкви...» (1 Кор 12:28). Харизматический период отмечен обилием даров, а следовательно, и разнообразием служений. Однако это разнообразие служений не означает благодатно-анархического состояния первых церковных общин. Как и в последующее время, так уже в апостольское время, харизматики поставляются на свое служение. Это поставление совершается через дарование Богом даров Св. Духа. Дарование Духа предполагает откровение Духа о даровании Его даров. А откровение требует свидетельства со стороны церковного собрания об истинности откровения и об истинности призвания. Поставления происходили на церковном собрании, так как без него не могло бы быть свидетельства и приятия служения в Церкви.

Столкнувшись с темой церковной территории, Афанасьев должен был поставить и вопрос о высшей власти в Церкви. В апостольское время границы Церкви очерчены уже с той возможно доступной для нас полнотой, как и в настоящее время. Принадлежность к Церкви не есть только внутреннее состояние, а имеет и видимую внешность. Возможно не только вступление в Церковь через крещение и пребывание в ней через общение в таинстве Евхаристии, но возможно и исключение из Церкви — отлучение от нее. Это отлучение и обратный прием в Церковь есть церковный акт, он совершается в Церкви на церковном собрании.

В вопросах веры и дисциплины, поставления, отлучения и обратного приема в Церковь церковное собрание апостольского времени свидетельствовало об открывшейся через Святого Духа воле Божьей, которая одна действует в Церкви. Отсюда ясно, почему ни один церковный акт не мог быть совершен вне церковного собрания. Даже будучи истинным, он не был засвидетельствован как истинный церковью и сделался как бы вне Церкви. Церковная жизнь первохристианства имела свое средоточие в собрании. Без церковного собрания не было и Церкви: не было бы собрания новозаветного Израиля со Христом и во Христе, и не было бы причастия Телу Христову.

Однако как следует понимать соборность Церкви? Специально изучавший этот вопрос профессор прот. Владислав Цыпин говорит следующее. В расхожих представлениях о соборности в Церкви, о соборном начале ее устройства, отразившихся и в литературе, часто встречается серьезная терминологическая ошибка, искажающая православную эkkлeзиологию. Эта ошибка заключается в том, что устанавливается прямая, непосредственная связь исповедуемой в Символе веры «соборности» как одного из свойств Церкви с таким церковным институтом, как «собор». Это типичный случай аберрации, который, очевидно, не может быть объяснен элементарным невежеством, незнанием того, что в тексте Символа в подлиннике употреблено слово кафолики (не являющееся однокоренным с греческим же словом «собор» — синодос), но, скорее, давно сложившейся традицией расширительной и значит богословски

не вполне адекватной интерпретации содержания понятия «соборность», «кафоличность», когда в идею соборности включается дополнительное содержание, которое может быть выведено из семантики славянского и русского слова «собор»¹²⁷.

Далее о. Владислав Цыпин особо отмечает, что традиция употребления термина «соборность» в расширительном значении, с включением в него иного содержания, чем то, которое заключено в нем в точном соответствии с Символом веры, восходит к славянофилам, которые нагрузили это слово дополнительным смыслом, вообще выходящим за границы богословия, включив его в контекст историософской, социологической, этнопсихологической тематики.

Таким образом, догматически такой церковный институт, как Соборы, связан прежде всего не с кафоличностью Церкви, что в русском переводе стало называться соборностью, но с ее апостоличностью, хотя, конечно, это свойство Церкви богаче содержанием, чем только содержащееся в нем указание на преемство церковной власти епископов и епископских соборов от апостольского служения, обозначая прежде всего верность Церкви богооткровенному апостольскому учению, апостольскому преданию.

Именно ввиду того, что преемниками апостолов являются епископы, все без исключения каноны, в которых речь идёт о составе соборов, неизменно говорят о епископах как об их полноправных членах. Возникает естественный вопрос: «где же тогда место мирян в церковной структуре? В силу кафоличности Церкви и миряне являются участниками церковной жизни в разных ее проявлениях. Они участвуют и в учительстве церковном, но лишь по благословению священнослужителей и, как правило, вне храма, и в богослужении — своими молитвами, и даже в церковном управлении, но только в той мере, в которой они призываются к тому преемниками

¹²⁷ Цит. по: Православное учение о Церкви. Материалы богословской конференции РПЦ., М., 2004.

апостольского служения и апостольской власти — епископами: либо прямо, либо чрез представителей епископов на приходах — пресвитеров»¹²⁸.

Когда говорят, подчёркивает о. Владислав, что неучастие клириков и мирян в Соборах обозначает совершенное их устранение от церковного управления, то утверждают нечто несообразное и с логикой, и с фактическим положением дел. Носитель власти, равно как и властное учреждение, никогда не обходились без специалистов, советников, экспертов, исполнителей, хотя и не обладающих властными полномочиями, но, тем не менее, как неотъемлемых участников управления. Так и в Церкви. Разве имеющие полноту юрисдикции в епархии архиереи в состоянии управлять без помощников из числа клириков и мирян? Вопрос, конечно, совершенно риторический.

3.3 Рецепция канонических взглядов прот. Н. Афанасьева

Что касается непосредственно учеников и последователей прот. Н. Афанасьева, то мы не можем найти таковых именно в области церковного права, так как все они сосредоточили свой научный интерес именно в области экклезиологии. Так, прот. Борис Бобринский подчёркивает, что когда совершается Евхаристия, выявляется подлинная природа Церкви, ее таинственное и сокровенное бытие: «Итак, можно говорить о евхаристической природе Церкви или, как принято говорить у нас на Западе, о евхаристической экклезиологии. Как православное богословие не является плодом рассудочного упражнения, но лишь выражает словесно и умозрительно глубочайший соборный опыт Православной Церкви всех времен, так и осознание евхаристического измерения Церкви и богословия о ней лишь выявляет глубокое сознание Церкви, что Евхаристия есть средоточие всей духовной жизни, как верующего христианина, так и всего Церковного Тела»¹²⁹.

¹²⁸ Там же.

¹²⁹ Бобринский Б., прот. Тайна Пресвятой Троицы. М., 2005.

Понятие евхаристической экклезиологии было, подчёркивает Бобринский, впервые выдвинуто именно о. Николаем Афанасьевым. Уже в 30-е годы в ряде статей, а затем после второй мировой войны в своей докторской диссертации под заглавием «Церковь Святого Духа» о. Николай Афанасьев развивал свою мысль о противополжении двух экклезиологических построений, а именно: римо-католического, нашедшего свое конечное выражение и формулировку в т. н. универсальной экклезиологии, восходящей пирамидально, в конечном счете, к вселенскому примату Римского Папы как Викария, или Наместника, Христа, и экклезиологии евхаристической, нашедшей свое наилучшее выражение уже в Посланиях священномучеников Игнатия Богоносца, Поликарпа Смирнского и Иринея Лионского. В совокупности трёх сакраментальных начал — Церковь, Евхаристия, Епископ - совершается в истории тайна спасения. Полнота троичной благодати пребывает в Церкви на каждом месте совершения божественной литургии и вообще через посредство совершения святых таин¹³⁰.

Сегодня митрополит Пергамский Иоанн (Зизиулас) развивает воззрения своих предшественников — о. Николая Афанасьева, о. Георгия Флоровского, о. Александра Шмемана и о. Иоанна Мейендорфа, подчеркивая, что Евхаристия не мыслится лишь как одно из таинств Церкви, но — как сама Церковь, как Таинство, в котором актуализируется тайна Всецелого Христа (Главы и Тела) в истории, как общее дело всей Церкви, выявляющее само ее бытие и призвание.

В этой связи видно, что последователи «евхаристического богословия» сегодня не ставят вопросы принципиально канонического характера, сводя наследие прот. Николая только к экклезиологическому аспекту. Тот же прот. Б. Бобринский, раскрывая связь таинства Крещения с троичным догматом, отмечает, что «цель христианского Крещения - приобщить верующего к Тайне умершего и воскресшего Христа, через усыновление Отцу в полноте Духа. Поэтому важно совершать Крещение, совмещая его с литургией. Связь

¹³⁰ Подробнее см. там же.

Крещения с Евхаристией является настоящим рождением к Божественной жизни. Включение в Тело Христово происходит в Крещении и затем подтверждается в таинстве Евхаристии, которая есть воспоминание Тайны Искупителя. Это включение совершается в христианской общине. Рождение в Крещении и Евхаристическое приобщение к жизни Божьей составляют вместе полноту христианской жизни: Крещение - это пасхальное событие, совершенное раз и навсегда в нашей жизни, в день нашего освобождения, когда мы были запечатлены печатью Духа Пятидесятницы. Евхаристия же осуществляет постоянное воспоминание о нашем Спасении. Таким образом, в Крещении - начало постоянного приобщения к Божественной жизни, к Божественному естеству (2 Петр 1:4), которое возрастает в нас от Евхаристии к Евхаристии. Это есть включение в жизнь Христову, приобщение к Дарам Святого Духа, наследие Царства Отца, свидетельство миру о новой жизни, о «троичной вере, которая нас спасла»¹³¹.

Диакон Николай Лосский пытается сохранить эту связь между правом и экклесиологическими выводами. Для него важное значение имеет выяснение значения понятия «соборность» как в каноническом аспекте, так и в догматическом. «Кафоличность» нужно понимать в узком греческом смысле, то есть присутствие полноты истины, через полное принятие Церковью полноты божественного Откровения. Вот почему «соборность», как бы мы ее не понимали, без кафоличности существовать не может, так как в первую очередь следует напомнить о том, что соборность тесно связана с Евхаристией и евхаристическим единством.

Основная степень соборности-кафоличности обнаруживается в том, что поистине нужно называть «поместной Церковью», что апостол Павел имеет в виду, когда он говорит о Церкви Божией, находящейся в Коринфе или в других городах. «Церковь Божия» означает именно ту полноту, о которой мы только что говорили. А «поместная Церковь» здесь означает евхаристическую

¹³¹ Там же.

общину, собранную вокруг своего предстоятеля, архиерея или того из пресвитеров, которому архиерей поручил предстоятельство.

Тут сомнения не может быть: имеется в виду поместная евхаристическая община. Одновременно ясно подчеркивается нераздельное единство епископа и народа. Как очень правильно пишет о. Николай Афанасьев, «благодарит весь народ через своего предстоятеля, собранный для принесения Евхаристической жертвы в своем общем служении Богу и Отцу Господа Иисуса Христа»¹.

Попытку включить идеи прот. Николая Афанасьева в общий контекст литургического возрождения в 20-м столетии предпринимает в своей монографии преподаватель Богословского факультета Белградского университета священник Владимир Вукашинович¹³². Проблема литургического возрождения, отмечает этот автор, возникает в православном самосознании в начале 20-го века. Она спорадично затрагивалась и ранее, но тогда в основном охватывала лишь часть ее многочисленных аспектов — вопросы богослужебного языка, календаря и т. п. Только эмиграция русской православной интеллигенции на Запад в начале XX столетия «приведет к постановке вопроса литургического возрождения в самом широком контексте и в рамках православной теологии. Это особенно касалось Франции, где происходило много встреч непосредственно между православными и католическими богословами. Эти встречи были очень плодотворными: они способствовали росту интереса среди православных теологов к вопросам литургического возрождения»¹³³.

Особенно важную роль, отмечает о. Владимир Вукашинович, играл Богословский институт святого Сергия. Так, Б. Сове в период между двумя мировыми войнами в книге Евхаристия в древней Церкви и современная практика уже поставил основные проблемы литургического возрождения, которыми должно заняться православное богословие: тайное чтение молитв

¹³² Владимир Вукашинович. Литургическое возрождение в 20-м веке. М., 2005.

¹³³ Там же...

анафоры, служение литургии с закрытыми вратами и так называемым высоким иконостасом, редкое причащение, перенесение акцента в молитвенной жизни с Евхаристии на различные другие службы и обряды (молебны, панихиды, бдения) и так далее.

В этом контексте труды Афанасьева воспринимаются как свидетельство русского варианта общеевропейского интереса к литургическим вопросам. Автор особо подчёркивает, что среди литературы, которую Афанасьев использовал при написании докторской диссертации *Церковь Духа Святого* и других книг, можно найти имена выдающихся деятелей литургического движения первого и второго поколений, а также сочувствующих их идеям и их духовных последователей. В библиографии и примечаниях приведены ссылки на работы Ботта, Буйе, Кдброля, Даниэлу, Кульмана, Дикса, Конгара. Отец Николай не только использует католическую литературу, связанную с литургическим движением, но и исследует большинство проблем, которыми занимались представители литургического движения, одновременно с ними или немного позже.

Например, в работе *Трапеза Господня* это — сослужение народа при совершении богослужения, причины снижения практики частого причащения, а также экклезиологическое и духовное значение ее восстановления. Вопросу о месте и роли мирян в церковной жизни, а также о возобновлении их активного участия в богослужениях Церкви, Афанасьев посвящает многие страницы этой книги. Он пишет о царственной харизме всех крещеных, достоинстве мирян, участию верующих в богослужениях, церковном управлении и т. п.

Богословие отца Николая Афанасьева, в значительной мере повлиявшая на идеи и труды многих новых богословов, стала одним из каналов, по которым идеи литургического движения попали в православную среду — делает вывод сербский автор.

Следует хотя бы кратко рассмотреть вопрос о восприятии евхаристической экклезиологии о. Николая Афанасьева сегодня — именно с точки зрения

канонического права. Ещё прот. И. Мейендорф заметил, что, по существу, «евхаристический» подход к Церкви можно свести к основной интуиции, что Евхаристия есть явление Церкви, определяющее ее внутренний строй¹³⁴. Каждое евхаристическое собрание есть явление всего Тела Христова, а не только его части, т.к. Тело это неделимо («Где Христос, там католическая Церковь» - св. Игнатий Богоносец). Евхаристическое собрание может быть возглавляемо только одним лицом, а не несколькими, подобно еврейским вечерам (одна из которых стала Тайной Вечерей, возглавляемой самим Господом). В истории Церкви было время, когда апостол Павел, Петр и др. еще не написали своих посланий, и когда евангельские тексты не были еще письменно закреплены, но не было времени, когда не совершалась Евхаристия. Поэтому первоначальная апостольская община в Иерусалиме, описанная в первых главах книги Деяний Апостольских и возглавляемая Петром (а затем Иаковом), стала основным и, по существу, единственным образом Церкви на все времена, осуществляемом в каждой местной церкви («Новом Иерусалиме»). И поэтому, в каждой местной церкви есть предстоятель, являющий образ Христа, место, которое впервые занял Петр в Иерусалиме. Каждая евхаристия есть не только «воспоминание» Тайной Вечери, но и предвосхищение, ожидаемое и призываемое верными, и Второго Пришествия Христова. Не существует другого приемлемого (с историко-критической точки зрения) объяснения т.н. «монархического епископата», который в лице Петра, а затем Иакова, существовал уже в Иерусалимской общине, и существование которого засвидетельствовано не как «новшества», а как самоочевидная форма церковного устройства у св. Игнатия Богоносца (конец ~ I века)». Управление в церкви принадлежит епископу. Роль народа Божия в управлении заключается в свидетельствовании – молчаливом, если епископ действует по воле Божией, и обличительном и отвергающем епископа, действующего не по воле Божией. Афанасьев не только писал о харизматиках, но подробно разъяснил суть проблемы. 1. Истинными

¹³⁴ «Заметка о Церкви» (Вестник РХД № 141).

харизматиками являются все члены Церкви. 2. Пророки и апостолы поставлялись церковью на свое служение, а в управление вмешиваться не должны. 3. Апостол Павел обличает случаи вмешательства пророков в управление церковью, которые вели к разрушению церкви. «Они игнорировали других членов церкви, или, может быть, ставили себя над церковью, или, наконец, считали только себя церковью. Это было нарушением единства местной церкви, но не столько в ее целостности, сколько в различии в этой целостности множества членов. В местной церкви ни один ее член не может обойтись без другого, каково бы ни было их положение в церкви». 4. Единственный христианский памятник, который считал нормальным, чтобы пророки управляли в церкви – «Дидахи», «Учение 12 апостолов». По мнению о. Николая в нем изложены взгляды раскольников – монтанистов.

На Архиерейском соборе Русской Православной Церкви, проходившем 14-16 августа 2000 года был прочитан доклад председателя Синодальной Богословской Комиссии Русской Православной Церкви митрополита Минского и Слуцкого Филарета. Он сообщил, что Синодальная Богословская комиссия подготовила документ, названный "Основными принципами отношения Русской Православной Церкви к инославиям. В приложении к этим «Принципам» помещен документ «Вопрос о границах Церкви в русском православном богословии».

Синодальная комиссия следующим образом изложила точку зрения о. Николая Афанасьева: «Противоречие канонической практики Православной Церкви, признающей Крещение, совершенное вне православной Церкви и фундаментального эkkлeзиологического догмата о том, что таинства могут совершаться только в Церкви, может быть разрешено только в том смысле, что границы Церкви не ограничиваются каноническими границами Православной Церкви. То есть что схизматические и еретические сообщества, у которых признается Крещение, также принадлежат Церкви (в силу совершенно верного утверждения св. Киприана, что таинства, совершаемые благодатию Духа

Святого, могут совершаться только в Церкви, и если таинство признается, то немедленно признается, что оно совершено именно в Церкви)». Эта точка зрения не была сочтена удовлетворительной Синодальной богословской комиссией¹³⁵.

В самом деле, с наибольшей законченностью экуменическая тема рассмотрена в статье Афанасьева *Una Sancta*. Согласно евхаристической экклезиологии нет «канонических границ» Церкви, а есть местные евхаристические собрания, выявляющие полноту Церкви. По человеческим грехам местные церкви могут прервать между собой общение, но если в них действительно совершается Евхаристия, они составляют единую Церковь. Для того, чтобы объединиться католиком с православными, в таком случае, по Афанасьеву, оказывается, достаточно согласиться не навязывать друг другу своих богословских мнений и принципов организации.

Без дополнительных объяснений становится понятно, насколько подобный взгляд далёк от канонических представлений о границах Церкви и о каноническом определении отношения к отделившимся от Церкви сообществам.

Основная методологическая ошибка прот. Н. Афанасьева заключается в противоречии в определении. Отрицая необходимость правового начала в Церкви, идя в этом отношении против всей традиции русской философии права, Афанасьев практически подменяет решение канонических проблем выражением собственных экклезиологических взглядов. Именно последние становятся сегодня предметом изучения и при этом совершенно забывается, что эти взгляды не имели бы столь противоречивого характера, если бы имели твёрдую укоренённость на почве церковного права.

¹³⁵ Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской Православной Церкви. Нижний Новгород, 2001.

ГЛАВА 4. КАНОНИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ТРУДАХ БОГОСЛОВОВ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

В заключительной главе настоящей диссертации анализируется каноническое мировоззрение богословов, не занимавшихся напрямую вопросами канонического права. Однако этот обзор необходим как иллюстрация места церквно-правовых проблем в творческом наследии тех богословов, чью рецепцию в современной богословской науке до сих пор нельзя признать окончательной. Речь идёт о всемирно известных священниках-богословах протоиереях Г. Флоровском и С. Булгакове, а также представителях второго поколения русских ученых-эмигрантов, родившихся уже вне России – это протопресвитеры А. Шмеман и И. Мейендорф.

Несмотря на то, что (как было уже отмечено) данные исследователи не занимались теоретическими научными исследованиями, они оставили отдельные статьи и работы, посвящённые канонической тематике. В основном это не фундаментальные монографии, а отдельные статьи и этюды протт. С. Булгакова и Г. Флоровского¹³⁶. Таковы и статьи протопресвитеров А. Шмеман

¹³⁶ См.: *Булгаков С., прот.* Благодатные заветы преподобного Сергия русскому богословствованию // Булгаков С., прот. Путь Парижского богословия. М., 2007. 560 с. С. 86 – 106; *Булгаков С., прот.* Иерархия и таинства // Булгаков С., прот. Путь Парижского богословия. М., 2007. 560 с. С. 433 – 460; *Флоровский Г., прот.* Памяти профессора П. И. Новгородцева // Флоровский Г., прот. Из прошлого русской мысли. М., 1998. 432 с. С. 210 – 222; *Флоровский Г., прот.* Положение христианского историка // Флоровский Г., прот. Догмат и история. Сб. ст. М., 1998. 448 с. С. 39 – 79; *Флоровский Г., прот.* Империя и пустыня. Антиномии христианской истории // Флоровский Г., прот. Догмат и история. Сб. ст. М., 1998. 448 с. С. 256 – 292.

и И. Мейендорфа по церковно-правовым вопросам, связанные с их основными научными интересами в области литургики и византологии¹³⁷.

4.1. Особенности канонических представлений в среде богословов русской эмиграции (прот. С. Булгаков и прот. Г. Флоровский)

Весной 1923 года священник Сергей Булгаков прочел вступительную лекцию на Русском юридическом факультете в Праге под названием «Церковное право и кризис правосознания». Наряду со статьями на экклезиологические темы («Иерархия и таинства», «К вопросу о дисциплине покаяния и Причащения» и др.), этот текст – редкое высказывание Булгакова непосредственно на канонические темы.

Это было первое выступление Булгакова в эмиграции в качестве преподавателя Русского юридического факультета Пражского университета. Характерно, что пригласил его декан факультета, знакомый нам теоретик права П. И. Новгородцев¹³⁸.

¹³⁷ См., особенно: Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 22 – 83; Шмеман А., прот. Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 157 – 182; Шмеман А., прот. О понятии первенства в православной экклезиологии // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 228 – 287; Шмеман А., прот. Каноническое положение Русской Православной Церкви в Северной Америке // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. 896 с. С. 449 – 456; Мейендорф Иоанн, прот. Первенство римской кафедры в каноническом предании Церкви до Халкидонского собора включительно // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 20 – 41; Мейендорф Иоанн, прот. Церковная организация в истории православия // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 237 – 257; Мейендорф Иоанн, прот. Епископ в Церкви // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 280 – 290; Мейендорф Иоанн, прот. Вселенский патриархат вчера и сегодня // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 787 – 804; Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 805 – 818.

¹³⁸ *Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П.* Пути православного богословия на Запад в XX веке. М., 2016. С. 307.

Положение канонического права с точки зрения юридической и богословской науки одинаково принижено для первой это реликт прошлого, для второго – провокация «юридизма». Причем последний настолько скомпрометировал себя в богословии, что каноническому сознанию не нашлось места в славянофильстве и «церковной романтике Достоевского». Революционные потрясения заставили заново российских православных взглянуть не только на природу Церкви, но и на её канонические устои. Пролиферация расколов (как радикально «левых» наподобие обновленческого, так и консервативно-правых), внешние гонения и внутренние шатания не могли не заставить заново переосмыслить канонические границы действия каждого христианина.

Это означает, прежде всего, принятие на себя ответственности за ту часть Единой Церкви, которая доверена конкретному христианину. Ложное противопоставление права и свободы, духа и закона должно быть преодолено в конкретных областях – межправославных, межхристианских и межчеловеческих отношениях: «Четкость церковно-правовых идей и каноническая сознательность становится долгом церковной совести и неизбывной нуждой русской церковности, и это благодаря церковным потрясениям и смуте наших дней. В результате общей русской катастрофы стала невозможной былая каноническая дрема под защитой духовной консистории и архиерейской канцелярии, а вместе с тем каноническая ответственность уже перестала быть достоянием одного только клира и епископата; к ней призывается теперь не в теории только, но и в действительности весь церковный народ»¹³⁹. Видимая Церковь утверждается, в том числе, усилием канонической мысли.

Более того, именно право является той константой, которая поможет устоять и обществу после кризиса I Мировой войны, и Церкви после падения «константиновской» государственной подпорки. Булгаков видит здесь

¹³⁹ Цит. по публикации в: *Борщ И. В.* Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. М., 2008. С. 202.

возможность возвращения к досекулярной эпохе, когда каждое господство было, по большей части, теократией. И право также было, прежде всего, правом церковным, поскольку презентовало и защищало именно религиозные ценности. И сегодня в церковном праве сохраняется тысячелетний опыт христианской европейской культуры, переживающей очередной кризис. Именно этим каноника должна быть близка современному европейскому интеллектуалу, т. к. «пограничные вопросы теории права, о том, что есть неправо или сверхправо, ставятся и возникают именно здесь, так что для нашей эпохи в юриспруденции церковное право могло бы стать не археологией права, но одной из основных дисциплин философии права, как замечательный правовой эксперимент, или как иноприродное право»¹⁴⁰.

В отличие от Р. Зома и его русского оппонента Н. Заозерского, о. С. Булгаков пользуется антиномиями для лучшего раскрытия природы права и его места в Церкви: не может быть нецерковного права (тезис) – не может быть церковного права, так как оно противно самой идее Церкви. Принципиальное отрицание церковного права Зомом и его последователями о. С. Булгаков в 1923 году прямо называет ложной, а саму его теорию – творческим заблуждением.

Следующая оценка Булгакова *mutatis mutandis* приложима, конечно, к прот. Н. Афанасьеву: «Зом сам исповедует церковную анархию (под именем “экклезии”), и с этой стороны его точка зрения также поучительна, хотя и менее своеобразна. Исходная *догматическая* предпосылка Зома, общая у него со всем протестантизмом, это – во имя всеобщего царственного священства – отрицание церковной иерархии, обладающей особой таинственной властью и соответствующими полномочиями, короче говоря, отрицание таинства священства. Отрицание священства и отрицание церковного права есть одно и то же, потому что одно опирается на другое»¹⁴¹.

¹⁴⁰ *Борщ И. В.* Русская наука церковного права... С. 205.

¹⁴¹ Там же. С. 214.

Здесь Булгаков явно перерастает обычные представления о несовместимости права и Церкви, заостряя вопрос о месте *власти* в Церкви. Власть – квинтэссенция права, поскольку они взаимосвязаны. Как право опирается на то, что выше его, так и власть имеет трансцендентное происхождение и «эта таинственная власть со всей очевидностью вскрывается только в церкви, лишь церковная власть в принципе бесспорна и самоочевидна и не нуждается в оправдании, даже его не допускает, ибо она связана с саном, *есть сан*. Потому лишь церковное право знает власть, а потому оно есть право в настоящем смысле слова, – новая неожиданность и новая парадоксия церковного права!»¹⁴².

Дальнейшие рассуждения о. С. Булгакова следуют по логической цепочке: церковная власть – церковное право – установленный Спасителем порядок Евхаристии, данный Богом в таинстве священства. Именно разрыв этой цепочки приводит Зома к секуляризации церковного права. Этой теме священства и порядка таинств как необходимого *правового элемента* в Церкви Булгаков посвятил специальную статью под названием «Иерархия и таинства»¹⁴³. В отличие от теоретических рассуждений вводной пражской лекции, здесь о. Сергей уже ставит вопросы о действии принципа канонической юрисдикции и его соотнесенности с сакраментальным принципом. Такое действие он усматривает в каждой епископии, находящейся в единстве со всею Церковью.

При этом собрание таких небольших епископий для Булгакова приоритетнее, чем большие Поместные Церкви: «Тип сакраментально-иерархического «конгрегационализма» епископий более соответствует и существу православия, и нуждам исторического момента, нежели запоздалый опыт реставрации церквей-государств. К тому же, государства давно уже стали лаическими, и стремятся к отделению церкви от государства в то время,

¹⁴² Борщ И. В. Русская наука церковного права... С. 215.

¹⁴³ Булгаков С., прот. Иерархия и таинства // Булгаков С., прот. Путь Парижского богословия. М., 2007. 560 с. С. 433 – 460.

когда церковные организации тянутся удержать и даже увековечить эту связь. Константиновская эпоха связи церкви с государством миновала, и Православная Церковь вступила (с очевидностью после русской революции) в после-Константиновскую эпоху»¹⁴⁴.

Тем самым о. С. Булгаков пытается выстроить не столько иерархическую связь отдельных епископий между собою, но, скорее, модель сетевого взаимодействия таких отдельных церковных единиц. Такой акцент на литургическом служении иерархии неизбежно связывает каноническое право с литургией (прежде всего – сакраментологией) и догматическим богословием, к трудам на ниве которого Булгаков и обратился.

Отношение прот. Г. Флоровского к вопросам канонического права, как и у о. С. Булгакова, было инструментальным. Рассуждая о значении исторической школы в своём самом известном труде «Пути русского богословия», о. Георгий считает положительным фактором перенесение исторического метода и в науку церковного права, отмечая особый интерес русских канонистов к истории покаянной дисциплины. При этом перечисленными Флоровским канонистами «не раз поднимался вопрос об «изменяемости» канонической дисциплины и о «каноничности» существующего Синодального строя... Так в исторической школе перерабатывается церковное самосознание. И богослову оставалось сделать свои выводы из нового опыта¹⁴⁵».

Флоровский следует за Булгаковым в утверждении связи каноники и догматики, делая это на примере проблемы раскола. О. Георгий подчёркивает случаи почти негласного признания Церковью значимости таинств в расколах и даже у еретиков. Тем самым он утверждает возможность совершения таинств вне собственных канонических пределов Церкви. «Канонические правила, - подчёркивает Флоровский, - устанавливают или вскрывают некий мистический парадокс. Образом своих действий Церковь как бы

¹⁴⁴ Булгаков С., прот. Иерархия и таинства... С. 459.

¹⁴⁵ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 377.

свидетельствует, что и за каноническим порогом еще простирается ее мистическая территория, еще не сразу начинается «внешний мир»...»¹⁴⁶.

Интересно отметить, что Флоровский не акцентирует внимание на понятии «икономия», справедливо считая его относящимся к пастырской практике, а не канонической теории.

4.2. Протопресвитер И. Мейендорф

В программной статье «Современные проблемы православного канонического права»¹⁴⁷, написанной на основании доклада в 1970 году, прот. И. Мейендорф отмечает актуальный кризис православной мысли в области канонического права. Парадоксальным образом свидетельством этого кризиса выступает сама сила канонов, на которые ссылаются все оппоненты. Это, в свою очередь, ставит вопрос о критериях отбора текста, сохраняющего в Церкви своё юридическое значение. Продолжается напряжение между правовым нигилизмом последователей Р. Зомы и о. Н. Афанасьева, и теми, кто абсолютизирует каждую букву правил.

Для о. Иоанна это означает, что в Православной Церкви до сих пор не сложился консенсус о самой сущности канонического права, а без такого согласия невозможны никакие практические шаги по созданию, например, общеправославного канонического Кодекса.

Отметив акцентирование ап. Павлом вспомогательной и временной роли ветхозаветного закона как детоводителя ко Христу, о. Иоанн тут же указывает на дисциплинарные и нравственные предписания Нового Завета, где, вроде бы, уже нет места закону, но царствует благодать: «Члены Церкви Христовой осуществляют дарованную им в таинствах жизнь «нового Адама» не вполне.

¹⁴⁶ Флоровский Г., прот. О границах Церкви // Путь. 1934. № 44. С. 15-26.

¹⁴⁷ См.: Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 805 – 818.

Иногда они все еще живут как ветхий Адам и потому, как и он, нуждаются в «детоводителе». Но они знают, что сами по себе предписания закона уже не являются целью, потому что спасение приходит через веру. Закон только служит средством, приспособленным к конкретным случаям и ситуациям, для осуществления истинной жизни во Христе»¹⁴⁸.

Поскольку эти внешние нормы рассматривались как регулирующие не только внутреннюю, но и внешнюю жизнь христианина, рано или поздно к ним должно было присоединиться и светское законодательство, что и произошло при составлении византийского Номоканона 883 года. Соответственно, освобожденные из-под византийской опеки Церкви возвращались к «чистому» церковному законодательству, очищая его от позднейших наслоений императорских, княжеских, царских и т. д. постановлений о Церкви (Пидалион в Элладской Церкви и Книга правил в Русской).

Если же цель кодификации канонического наследия будет всерьез заявлена в наши дни, то она должна будет соблюсти два критерия отбора канонического материала – это должны быть нормы, наиполнейшим образом выражающие содержание Евангелия и отвечающие современной действительности, то есть регулирующие конкретную ситуацию церковной жизни.

На этом пути существует опасность доверить дело только одной стороне – каноническим фундаменталистам или либералам (термины самого о. И. Мейендорфа). Первые будут считать невозможным отказаться от недействующих ныне норм, вторые могут счесть таковыми большую часть текстов канонического предания Православной Церкви.

Кроме того, опасность представляет и непроясненность канонических терминов, например знаменитой пары «икономия/акривия», которая как раз не

¹⁴⁸ Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 806.

является столь строгой оппозицией как это и демонстрирует о. Иоанн. «Совершенно ошибочным, - справедливо отмечает он, - кажется мне то, что иногда икономии придается узко легалистический смысл, противопоставляющий ее акривии, т. е. точному и неукоснительному соблюдению всех правил. В некоторых случаях икономия, т. е. забота о человеческом спасении, действительно требует действий, противоречащих букве закона; но бывают и такие случаи, когда забота о человеческом спасении требует абсолютной строгости (даже превышающей букву закона)». В качестве примера о. Иоанн приводит разницу в чиноприёме клириков из различных расколов – крещение западных христиан в XVII веке и отказ принимать хиротонии русских обновленцев в XX веке. Икономия не означает произвол, но ориентируется, прежде всего, на церковную пользу – примером служит знаменитое 8-е правило Никейского собора, по которому приходящих в Церковь новацианских епископов могли признать в качестве таковых, если имелась вакантная кафедра и была необходимость её занять.

Необходимость нового канонического законодательства определяется теми изменившимися новыми условиями, в которых живет сегодня Церковь и действуют её правила. Одним из самых срочных для разрешения вопросов о. Иоанн называет «территориальный» принцип церковной жизни и управления. Прежде всего, должна быть осознана ненормальность сосуществования на одной территории нескольких равноправных православных юрисдикций (пример, наиболее близкий самому о. Иоанну – Православная Церковь в Америке). Вместо того, чтобы объединиться в одну церковную структуру (как это предполагалось при создании ПЦА), православные христиане – жители Северной Америки – всё равно предпочитают национальные диаспоры, видимо, боясь потерять свою национально-религиозную идентичность в общей Поместной Церкви.

В ответ на эти опасения Мейендорф приводит не очень удачный пример с сохранением национальной идентичности христиан в Римско-Католической Церкви: «Почему же различные национальные традиции не могут сохраняться

в единой Церкви? Разве ирландский, польский, итальянский национальные характеры растворились в едином римском католицизме? Канонически единая Православная Церковь может уважать и принимать национальные особенности всех своих членов всегда и везде, на уровне епархиальном и приходском. Но Церковь должна являть свое видимое богоустановленное единство»¹⁴⁹.

В конце статьи Мейендорф ставит неизбежный вопрос о возможности пересмотра существующего канонического права, то есть самих норм. Здесь он столь же неудачно для православного читателя приводит в пример попытки реформирования канонического церковного строя со стороны российских обновленцев, тут же признавая, что осуждение «обновленческой» церкви скомпрометировали в глазах многих людей самую идею канонической реформы. В это пункте Мейендорф ссылается на книгу С. Троицкого «Что такое живая Церковь?», в которой русский канонист представил обновленчество как восстание белого (женатого) духовенства, боровшегося за свои «права» против «деспотического» целибатного епископата и скептически настроенных мирян.

Даже после спада активности обновленцев, отмечает Мейендорф, «во многих церковных кругах открыто обсуждается вопрос о связи между рукоположением и браком; на эту тему высказываются и «либерально», и «консервативно» как иерархи, так и богословы, однако очень редко рассматривается и признается весь спектр связанных с этим вопросов. Я нарочно выбираю для обсуждения эту проблему как «прецедентное дело», понимая, что пересмотр канонов возможен также и в других областях, при условии учета основных предпосылок, связанных с самой верой»¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 811.

¹⁵⁰ Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 813.

Разумеется, считает о. Иоанн, изменить можно лишь дисциплинарные каноны, тем более что по факту они, не отменяя самой нормы о наказании, редко когда применяются со всей строгостью. При этом речь идет не об отмене самой нормы, а именно о неполном её исполнении. Так, в мае 2021 года на пленуме Межсоборного присутствия Русской православной Церкви был одобрен документ (с последующим утверждением Архиерейским Собором), регулирующий канонические наказания для клириков. Перечень самих канонических правонарушений «традиционен», однако наказания за них явно не соответствуют намерению первоначального законодателя и направлены в сторону смягчения (с сохранением крайней мере наказания – извержения из сана – за самые тяжкие преступления).

Если применить принцип икономии к трехчастному вопросу брака клириков (женатый епископат, заключение брака после рукоположения, хиротония второбрачных), то по первому вопросу Мейендорф считает вполне возможным отмену нормы 48-е правила Трульского Собора, которое требует, чтобы кандидаты в епископы были либо холостыми, либо расхоронились со своими женами до хиротонии. По второму вопросу никакого *богословского* обоснования запрета на совершение таинства Венчания над клириками он не находит, однако считает это неуместным с пасторской точки зрения.

Второбрачие же не только прямо осуждается в Новом Завете (напр., Послание к Титу (1:6)), но и на практике не вызывало церковного благословения достаточно долгое время: «Каноническое право, запрещая второбрачным священство или вторичный брак священникам, ограждает не только священство, но и учение Церкви о браке»¹⁵¹.

Последней актуальной проблемой канонического права Мейендорф считает взаимосвязанные вопросы первенства Константинополя и статус Автокефальных Церквей. Относительно первого вопроса Мейендорф делает

¹⁵¹ Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 814.

остроумное замечание о том, что современное первенство Константинопольского патриарха основывается на причинах, прямо противоположных тем, которые были обозначены 28 правилом Халкидонского собора: «В Стамбуле нет православного императора, и поэтому его епископ мог бы осуществлять полезное и вполне независимое служение координации и арбитража если бы ему была дана для этого возможность. Нынешние права Константинопольского патриарха являются естественным следствием и выражением его «первенства» среди православных епископов: председательство на всеправославных собраниях и известная ответственность (хотя и не монополия) в предложении каких-либо общих действий»¹⁵².

Прот. И. Мейендорф отмечает, что первенство может быть понято сегодня только как служение всем Церквам, а не как распространение понятия «варварские страны» из правила 28 Вс IV на Японию или Америку. Роль Константинопольского патриарха при этом должна ограничиваться моральным и каноническим руководством для выполнения основных требований православной эkkлезиологии. Для болевшего за судьбу Православной Церкви в Америке прот. Иоанна это, прежде всего, единство живущих на одной территории православных христиан.

Следует напомнить, что если воспринимать существующие в настоящее время диптихи Православных Церквей как указание на иерархическое расположение органов церковной власти, то с неизбежностью придётся признать известную ограниченность самой младшей по диптиху Православной Церкви по отношению к занимающим первые места.

Однако в течение первого тысячелетия церковной истории первенство чести принадлежало Римской кафедре, но в середине XI века первенство в Православной Церкви перешло к следующей в порядке диптиха кафедре —

¹⁵² Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 815.

Константинопольской и потому сейчас первенство чести в Православной Церкви на вселенском уровне принадлежит Патриарху Константинопольскому как первому среди равных Предстоятелей Поместных Православных Церквей.

Вопрос о первенстве стал предметом рассмотрения на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 25-26 декабря 2013 года. Однако и до этого вопрос о первенстве во Вселенской Церкви неоднократно поднимался в ходе работы Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Римско-Католической Церковью. 27 марта 2007 года Священный Синод Русской Православной Церкви поручил Синодальной богословской комиссии изучить этот вопрос и подготовить официальную позицию Московского Патриархата (журнал № 26). Между тем, 13 октября 2007 года на заседании Смешанной комиссии в Равенне — в отсутствии делегации Русской Церкви и без учета ее мнения — был принят документ на тему «Экклесиологические и канонические последствия сакраментальной природы Церкви».

Изучив Равеннский документ, Русская Православная Церковь не согласилась с ним в той части, где речь идет о соборности и примате на уровне Вселенской Церкви. Поскольку в Равеннском документе различаются три уровня церковной администрации — местный, региональный и вселенский — в позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви эта тема также рассматривается на трех уровнях.

Определение *Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви* (журнал № 157 заседания Священного Синода от 26 декабря 2013 года) исходит из того, что «во Святой Христовой Церкви первенство во всем принадлежит ее Главе — Господу и Спасителю нашему Иисусу Христу, Сыну Божию и Сыну Человеческому. Соответственно, различные формы первенства в Церкви, совершающей историческое странствие в этом мире, являются вторичными по отношению к вечному первенству Христа как Главы Церкви, в которой первенство, наряду

с соборностью, является одним из основополагающих принципов ее устройства». На разных уровнях церковного бытия исторически сложившееся первенство имеет *различную природу и различные источники*. Этими уровнями являются епископия (епархия), автокефальная Поместная Церковь и Вселенская Церковь¹⁵³.

Так, на уровне *епархии* первенство принадлежит епископу, источником чего является апостольское преемство, сообщаемое через хиротонию. Это епископское служение является необходимым основанием местной Церкви, где епископ обладает полнотой власти - сакраментальной, административной и учительной. Сакраментальная власть епископа с наибольшей полнотой выражается в Евхаристии, административная - в том, что ему подчиняются клирики, монашествующие и миряне епархии, приходы и монастыри (кроме ставропигиальных), а также различные епархиальные учреждения; епископ также вершит суд по делам о церковных правонарушениях.

На уровне *автокефальной Поместной Церкви* первенство принадлежит епископу, избираемому в качестве Предстоятеля Поместной Церкви Собором ее епископов. Соответственно, *источником первенства* на уровне автокефальной Церкви является *избрание первенствующего епископа Собором (или Синодом), обладающим полнотой церковной власти*. Такое первенство имеет под собой твердые канонические основания, восходящие к эпохе Вселенских соборов. Власть Предстоятеля в автокефальной Поместной Церкви отлична от власти епископа в своем церковном уделе: это власть первого среди равных епископов.

Он осуществляет свое служение первенства в соответствии с общецерковной канонической традицией, выраженной в 34-м Апостольском

¹⁵³ Определение *Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви* // [Электронный ресурс]. URL: // <http://www.patriarchia.ru/db/print/3481089.html> (дата обращения: 10.12.2021).

правиле: «Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его *как главу*, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения: творить же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец, Сын и Святой Дух». При этом важно помнить, что Предстоятель автокефальной Поместной Церкви не обладает единоличной властью в автокефальной Поместной Церкви, но управляет ею соборно — в соработничестве с другими епископами.

Наконец, на уровне *Вселенской Церкви* как сообщества автокефальных Поместных Церквей, объединенных в одну семью общим исповеданием веры и пребывающих в сакраментальном общении друг с другом, первенство определяется в соответствии с традицией священных диптихов и является *первенством чести*. Эта традиция восходит к правилам Вселенских соборов (3-е II Вселенского собора, 28-е IV Вселенского собора и 36 VI Вселенского собора). Источником первенства чести на уровне Вселенской Церкви является каноническое предание Церкви, зафиксированное в священных диптихах и признаваемое всеми автокефальными Поместными Церквами.

Экклесиологической ошибкой было бы перенесение функций служения первенства с уровня епископии на вселенский уровень, поскольку повлекло бы за собою признание особого вида служения - «вселенского архиерея», обладающего учительной и административной властью во всей Вселенской Церкви. В свою очередь это привело бы к пониманию юрисдикции вселенского первоиерарха, о которой ничего не говорят ни священные каноны, ни святоотеческое предание.

“В свою очередь, - подчёркивают авторы документа, - распространение того первенства, которое присуще предстоятелю автокефальной Поместной Церкви (по 34-му Апостольскому правилу), на вселенский уровень наделило

бы первенствующего во Вселенской Церкви особыми полномочиями вне зависимости от согласия на это Поместных Православных Церквей. Подобное перенесение понимания природы первенства с поместного уровня на вселенский потребовало бы и соответствующего перенесения процедуры избрания первенствующего епископа на вселенском уровне, что привело бы уже к нарушению права первенствующей автокефальной Поместной Церкви самостоятельно выбирать своего Предстоятеля”¹⁵⁴.

При этом Церковь всегда противостояла искаженным представлениям о первенстве, которые стали проникать в церковную жизнь с древнейших времен. В определениях Соборов и творениях святых мужей осуждались злоупотребления властью. Православная Церковь не приняла учение Римской Церкви о папском примате и о божественном происхождении власти первого епископа во Вселенской Церкви. Православные богословы всегда настаивали на том, что Римская Церковь является одной из автокефальных Поместных Церквей и не имеет права распространять свою юрисдикцию на территорию других Поместных Церквей. В рамках административной структуры каждая автокефальная Поместная Церковь, находясь в догматическом, каноническом и евхаристическом единстве с другими Поместными Церквами, является самостоятельной в управлении. В Православной Церкви нет и никогда не было единого административного центра на вселенском уровне.

Тем самым первенство во Вселенской Православной Церкви, является по самой своей природе *первенством чести, а не власти*. Именно с этой точки зрения следует решать и вопрос о пределах законодательной власти и правоприменительной практики любого Предстоятеля Поместной Церкви. Так, осуществляя свое первенство, Предстоятель Константинопольской Церкви может выступать с инициативами общеправославного масштаба, а также обращаться к внешнему миру от имени всей православной полноты при условии, что он уполномочен на это всеми Поместными Православными Церквами. Как считает Русская Православная Церковь, содержательное

¹⁵⁴ <http://www.patriarchia.ru/db/print/3481089.html>

наполнение такого первенства определяется консенсусом Поместных Православных Церквей.

7 января 2014 г. в качестве отзыва на приятый Священным Синодом Русской Православной Церкви документ «Позиция Московского Патриархата по проблеме первенства во Вселенской Церкви» официальный сайт Константинопольского патриархата опубликовал статью профессора теологии университета в Салониках митрополита Бурсы Элпидофора (Ламбринадиса) о собственном понимании первенстве в Православной Церкви под названием «Первый без равных. Ответ на документ о первенстве Московской Патриархии»¹⁵⁵.

Принятие обсуждаемого документа автор отзыва сразу же называет путём собственной изоляции от богословского диалога с Римско-Католической Церковью и общностью Православных Церквей. Целью синодального документа митрополит Элпидофор считает желание в максимально открытой и официальной манере (а именно, с помощью синодального документа) бросить вызов первенству Вселенского Патриархата в Православном мире.

Автор отзыва не согласен с проводящимся в синодальном документе разделением экклезиологического и богословского первенства, поскольку даже схоластическая формулировка подобных различий между «первичным» и «вторичным» первенством демонстрирует скрытое противоречие, поскольку отделение экклезиологии от богословия (или христологии) может иметь неблагоприятные последствия для обеих: «Если Церковь в самом деле есть Тело Христово и откровение о жизни Троицы, то мы не можем говорить

¹⁵⁵ Здесь и далее текст статьи цитируется по русскому переводу свящ. И. Письменюка, доступному по адресу // http://history-mda.ru/publ/perviy-bez-ravnyih-otvet-na-dokument-o-pervenstve-v-tserkvi-prinyatyy-na-zasedanii-svyashhennogo-sinoda-russkoy-pravoslavnoy-tserkvi_3650.html

о различиях и искусственных отличительных признаках, которые разрушают таинство единства Церкви, которая совмещает богословские (в узком смысле слова) и христологические формулировки. По-другому говоря, церковная жизнь отделяется от богословия и низводится до административного института, а богословие, в свою очередь, без соответствия с жизнью и структурой Церкви, становится всего лишь академической дисциплиной”.

Второе различие относится к трем экклезиологическим уровням в церковной структуре: в документе Московской Патриархии эти три уровня и соответствующие им первенства несоизмеримы. С точки зрения иерарха Константинопольской Церкви, “совершенно явными представляются здесь мучительные усилия настоящего синодального решения представить первенство как нечто внешнее и потому чуждое лицу первого иерарха. Это представляется нам причиной, из-за которой позиция Московской Патриархии так сильно настаивает на определении источников первенства, которые всегда отличаются от лица, обладающего первенством, таким образом, что первоиерарх становится скорее адресатом, чем источником собственного первенства. Может быть эта зависимость также предполагает автономность первенства? Но для Церкви как института присуща ипостазируемость личности. Мы не сможем найти безличный институт, а именно это произойдет, если первоиерархи будут восприниматься независимо от первенства (примата)”.

Здесь вскрывается различие в понимании значения диптихов в отношениях между Православными Поместными Церквями. Для митрополита Элпидофора первенство архиепископа Константинополя не имеет ничего общего с диптихами, всего лишь выражающими иерархической порядок: “Если мы будем говорить об источнике первенства, то таким источником является сама личность архиепископа Константинополя, который как епископ является первым «среди равных», но как архиепископ Константинополя и, соответственно, Вселенский Патриарх есть первый без равных (*primus sine paribus*)”.

Ответом на данный отзыв стал доклад митрополита Волоколамского Илариона, председател Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата во Фрибургском университете 24 марта 2014 года на богословском факультете Фрибургского университета, в котором был представлен богословский комментарий на принятый Священным Синодом Русской Православной Церкви документ¹⁵⁶.

В связи с решением о проведении в 2016 году Всеправославного Собора, митрополит Иларион в начале своего доклада заметил, что председательствовать будет первый среди равных — Константинопольский Патриарх. При этом “он будет находиться в окружении предстоятелей Поместных Православных Церквей так, что внешняя картина Всеправославного Собора не будет напоминать католический собор, во главе которого восседает Папа, а все епископы находятся в зале. Первенство Константинопольского Патриарха на Соборе станет отражением православного учения о Церкви, согласно которому Поместные Православные Церкви возглавляются равными по достоинству предстоятелями: патриархами, митрополитами, архиепископами”. Однако дискуссионным остается вопрос о формах и содержании первенства, которое в различных поместных традициях мыслится по-разному. Также дискуссионным остается вопрос о соотношении первенства и соборности, поскольку на сегодня нет единой эkkлeзиологической модели, которая могла бы описать эти вопросы таким образом, что с нею согласились бы все Поместные Православные Церкви.

¹⁵⁶ Текст доклада опубликован на персональной странице его автора: *Митрополит Волоколамский Иларион*. Доклад во Фрибургском университете 2014 года // [Электронный ресурс]. URL: // <http://hilarion.ru/2014/03/26/5976> (дата обращения: 10.12.2019).

Именно поэтому в документе «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» зафиксирован тот сложившийся между Поместными Православными Церквями консенсус относительно важности первенства на вселенском уровне. В документе не просто не отрицается первенство на вселенском уровне, но также говорится, что в настоящее время это первенство «принадлежит Патриарху Константинопольскому как первому среди равных Предстоятелей Поместных Православных Церквей» (п. 2.3). Также в документе говорится, что «содержательное наполнение этого первенства определяется консенсусом Поместных Православных Церквей, выраженным, в частности, на всеправославных совещаниях по подготовке Святого и Великого Собора Православной Церкви» (п. 5).

В отличие от других определений подобного рода, в документе Русской Церкви первенство рассматривается не на региональном уровне, а на уровне автокефальной Поместной Церкви, что более соответствует современному устройству Православной Церкви. Центральным богословским положением документа является то, что «на разных уровнях церковного бытия исторически сложившееся первенство имеет различную природу и различные источники» (п. 2).

Отвечая на возражения митрополита Элпидофора, предложившего в своей статье «*Primus sine paribus*» считать, что любой церковный институт «всегда ипостазирован в личности» и источником первенства на всех трех уровнях церковной организации является сам первоиерарх, митрополит Иларион отметил, что в своем богословии митрополит Элпидофор следует за персоналистским подходом эклезиологии митрополита Иоанна (Зизиуласса), для которого «ипостазированной» в личности может быть только местная церковь, поскольку это «ипостазирование» связано с Евхаристией, которая совершается всегда локально. Служение епископа, по Зизиулассу, имеет двойкий источник – эсхатологический (как *alter Christus*) и исторический – в

апостольском преемстве (как *alter apostolus*), поэтому нельзя сказать, что первоиерарх является источником своего первенства.

“В статье митрополита впервые из уст православного иерарха прозвучало утверждение о том, что Вселенский Патриарх является не «*primus inter pares*», а «*primus sine paribus*», то есть, подобно папе Римскому, он возвышается над всеми Предстоятелями Поместных Православных Церквей. Проблема здесь не столько в том, что такая экклезиология плоха сама по себе, сколько в том, что она не соответствует двухтысячелетнему Преданию Восточной Церкви, в частности, той полемике против римского папизма, которую на протяжении веков вели православные богословы”, - отметил автор доклада¹⁵⁷.

Ещё одна традиционная каноническая тема, в которой прот. И. Мейендорф проявил себя как канонист, а не византолог, - тема брака и его канонического статуса. Отец Иоанн отмечает свободное соглашение свободных римлян как основу брака в древности, чьи формулировки перешли потом в канонические сборники христиан (срв. определение брака у Модестина в Кормчей). Именно свободное согласие в правовом понимании обеспечивает браку законность, зафиксированную в контракте.

Тем самым брак для христиан имел двойную форму: «Формальный гражданский брак выражал «законность» перед обществом, а согласие Церкви, совместное участие брачующихся в воскресной Евхаристии – в присутствии всей общины – и благословение епископа были, собственно, тем «таинством», благодаря которому «законный брак» преобразался в вечный союз любви «во Христе»»¹⁵⁸.

Канонической проблемой о. Иоанн считал в области брачного права соотношение брака как договора и как таинства, второбрачие и условия венчания, смешанные браки и разводы, а также брак духовенства. При этом

¹⁵⁷ Митрополит Волоколамский Иларион. Доклад во Фрибургском университете 2017 года // [Электронный ресурс] // <http://hilarion.ru/2014/03/26/5976>

¹⁵⁸ Мейендорф Иоанн, прот. Брак и Евхаристия // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 504 – 542. С. 511.

рассмотренную ранее монографию С. В. Троицкого «Христианская философия брака» он называет «настоящим шагом в сторону подлинно богословского и тем самым всеобъемлющего и положительного понимания брака»¹⁵⁹.

Цикл работ прот. И. Мейендорфа по вопросам церковного управления следует рассматривать как междисциплинарные исследования на стыке византологии и канонического права¹⁶⁰. Также сюда следует отнести его исторические исследования по взаимоотношениям иерархов Византии и Древней Руси¹⁶¹.

Как и у С. В. Троицкого главным предметом научного интереса у о. И. Мейендорфа был институт епископов, их властные полномочия и канонические основания этого института. Через регулирование избрания и хиротонии епископов проявляется, по Мейендорфу, сама соборная природа Церкви, поскольку через апостольское преемство обеспечивается кафоличность Церкви во времени, а через взаимообщение епископов –

¹⁵⁹ Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. Клин, 2002. С. 14.

¹⁶⁰ См.: Мейендорф Иоанн, прот. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001; Мейендорф Иоанн, прот. Юстиниан, Империя и Церковь // Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. 832 с. С. 384 – 404; Мейендорф Иоанн, прот. Первенство римской кафедры в каноническом предании Церкви до Халкидонского собора включительно // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 20 – 41; Мейендорф Иоанн, прот. Церковная организация в истории православия // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 237 – 257; Мейендорф Иоанн, прот. Епископ в Церкви // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 280 – 290; Мейендорф Иоанн, прот. Вселенский патриархат вчера и сегодня // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 787 – 804.

¹⁶¹ Мейендорф Иоанн, прот. Единство Империи и разделение христиан // Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. 576 с. С. 13 – 276; Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви. К., 2007; Мейендорф И., прот. Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005.

кафоличность в пространстве Поместных Церквей¹⁶². Епископ, стоящий в центре совершения таинства Евхаристии, служит этому таинству единения людей с Богом и между собою¹⁶³.

В статье 1960 года «Церковная организация в истории Православия» прот. И. Мейендорф развертывает теоретическое обоснование своих исторических исследований, поскольку все они, в сущности, являются исследованием вариантов организации церковного управления и тех конфликтов, которые возникали в случае отсутствия канонического основания такого управления или же слишком вольной его интерпретации – в Византии, на Балканах или Московской Руси.

Первосвященник, Учитель и Пастырь – вот три функции епископа в своей общине, которые делают его главой такого собрания христиан и звеном в цепи других общин, составляющих Поместную, а затем Вселенскую Церковь. Онтологическое тождество Поместных Церквей обеспечивается пониманием первенства как качества всей Церкви, а не конкретного патриаршего престола¹⁶⁴. В политическом отношении единению Константинопольского престола с византийским императором способствовало совпадение границ канонической территории Константинопольского патриарха и собственно Византийской империи. Однако идеал симфонии, транслируемый на другие, негреческие части «Византийской ойкумены», не смог осуществиться, по мысли Мейендорфа, вне Константинополя, особенно в России. «Задолго до Петра Великого, - говорит русский богослов – вопреки всеобщему мнению – московские цари заимствовали свою политическую идеологию скорее с Запада, чем из Византии. Средневековье закончилось. Обретя самостоятельность и заключив

¹⁶² Срв.: Мейендорф Иоанн, прот. Епископ в Церкви // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 286 – 287.

¹⁶³ Мейендорф Иоанн, прот. Один епископ в одном граде // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 297.

¹⁶⁴ Мейендорф Иоанн, прот. Церковная организация в истории православия // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 247.

союз с Московским государством, Русская Церковь потеряла поддержку далекого константинопольского патриарха и оказалась подчиненной государству до такой степени, какая вообще была неизвестна Византии»¹⁶⁵.

Столь жесткая оценка церковно-государственных отношений на Руси проявляется и в известных исторических монографиях прот. Иоанна Мейендорфа «Единство Империи и разделение христиан» и «Византия и Московская Русь»¹⁶⁶. В последней работе о. Иоанн описывает трагические попытки сохранить конфессионально-политическое единство на территории православных стран в XIV столетии, отмечая при этом обреченность таких попыток: «Мечта о едином православном мире, который признает символическое политическое главенство византийского императора и централизованную церковную власть Константинопольского патриархата, мечта, которую терпеливо вынашивали патриарх Филофей и митрополит Киприан, - мечта эта рушилась и становилась всё менее и менее осуществимой»¹⁶⁷.

Эта связь с Константинополем, которую Мейендорф считал принципиально неразрываемой, обеспечивала, по его мнению, канонически правильное устройство не только Русской, но и всех Церквей Византийской ойкумены. Это связано с многовековым богословским осмыслением самой природы Церкви - более, чем с собственно каноническими источниками. Собственно, сами каноны необходимы, прежде всего для того, чтобы указать способ сохранения верности природе Церкви в изменяющихся исторических обстоятельствах.

Резюмируя своё инструментальное отношение к канонической проблематике, Мейендорф во многих своих работах описывает эволюция форм церковного управления. Эти изменения необходимы в силу самой

¹⁶⁵ Мейендорф Иоанн, прот. Церковная организация в истории православия. С. 251.

¹⁶⁶ Обе работы опубликованы в сборнике: Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.

¹⁶⁷ Мейендорф Иоанн, прот. Единство Империи и разделение христиан // Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 519.

природы Церкви и условий её пребывания в социальной реальности. Однако «новшества оправданы, только если согласуются с природой Церкви, с выражением её единства, святости, апостольской миссии и кафоличности»¹⁶⁸.

4.3. Протопресвитер А. Шмеман

Обращение к каноническому праву у прот. А. Шмемана имело иллюстративный характер для его исследований в области литургического богословия, однако наличие целого корпуса статей на эту тему позволяет рассмотреть и его как представителя русской церковной эмиграции, внесшего свой вклад в канонические исследования. Сам протопресвитер Александр Шмеман принадлежит ко второму поколению русской эмиграции, родившемуся уже вне России (13 сентября 1921 г. в Ревеле) и после окончания Свято-Сергиевского богословского института в Париже имевшего опыт чтения лекций по церковной истории. После иерейской хиротонии и переезда в США (1951 год) прот. А. Шмеман становится ректором Свято-Владимирской семинарии. В этот период он готовит к публикации целый ряд исследований в области литургики и церковной истории. Научная и просветительская работа продолжалась вплоть до кончины в 1983 г.

Принадлежность ко второму поколению русской церковной эмиграции помогла прот. А. Шмеману с некоторого расстояния рассмотреть те же вопросы церковного устройства, соотношения клира и мирян и т. д. Принципиальной в этом отношении представляются те работы прот. Александра, в которых он не только полемизирует со своими

¹⁶⁸ Мейендорф Иоанн, прот. Церковная организация в истории православия. С. 257.

внутрицерковными оппонентами, но и конструирует собственные представления по перечисленным вопросам¹⁶⁹.

Теме поместной Церкви, её автокефалии, посвящен ряд статей Шмемана, связанных с историей становления Православной Церкви в Америке. Кроме того, в период после Второй мировой войны было уже очевидно, что те основания церковной жизни русской эмиграции, которые носили временный характер и могли существовать в межвоенный период, теперь должны получить более прочное основание для постоянного пребывания вне российских границ. Церковная жизнь, считает Шмеман, должна получить уже не временное, а постоянное оформление, и притом оформление, согласное с каноническим строем и духом Православной Церкви.

В статье «Церковь, эмиграция, национальность» о. Александр напоминает о канонической ненормальности церковной жизни эмигрантов, если они сосредоточены только на сохранении национальных черт этой жизни. Такое отношение свидетельствует о том, что забывается территориальный (поместный) принцип церковного устройства, которому предпочитается принцип национальный или государственный. Инерция синодальной эпохи заставляла церковных иерархов считать территориальный и национальный принципы практически идентичными, но при этом забывалось, что «этот поместный принцип есть не что-то второстепенное, преходящее и случайное, а, напротив, исконное и основное условие церковной жизни, вытекающее из

¹⁶⁹ См.: Шмеман А., прот. Церковь, эмиграция, национальность // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 9 – 23; Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 22 – 83; Шмеман А., прот. Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 157 – 182; Шмеман А., прот. О понятии первенства в православной экклезиологии // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 228 – 287; Шмеман А., прот. По поводу богословия Соборов // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 288 – 326; Шмеман А., прот. Каноническое положение Русской Православной Церкви в Северной Америке // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. 896 с. С. 449 – 456; Шмеман А., прот. Знаменательная буря // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. 896 с. С. 550 – 572.

самой сущности Церкви как единства, основанного не на «природе», не на плоти и крови, а на единстве веры и любви, на тайне Тела Христова»¹⁷⁰.

Шмеман различает тем самым сверхприродное (подлинно экклезиологическое) и природное (связанное с культурно-национальным единством) церковное единство. Не отрицая существование второго, богословски правильно говорить только о сверхприродном единстве, не зависящем от исторической причинности.

Также как и прот. И. Мейендорф, Шмеман предостерегает от двух крайностей – канонического либерализма и канонического буквоедства. Опасность того и другого в забвении о духовной природе Церкви, так что несколько эпатажно Шмеман говорит о духовности «будничного циркуляра епархиального управления и правил о ведении метрических книг»¹⁷¹. Каноны – это самосвидетельство единства Церкви, её кафоличности, самоидентификации церковного сознания в преходящих земных условиях.

При таком подходе естественным образом рождается вопрос о возможности изменения как самих канонов, так и выраженных в них канонических норм. Для Шмемана каноническая норма не тождественна пунктам устава, которые можно лишь принять к исполнению, а также не историческое наследие, которым можно пользоваться по собственному субъективному выбору. «Соблюдение каноничности, - пишет о. Александр, - есть всегда подвиг, требующий напряжения церковного сознания, а не казенная ссылка на произвольно выбранный «текст». Только при таком — не законнически-ветхозаветном и не либеральном, а церковном и духовном — понимании канонов в них раскрывается как бы идеальный образ Церкви в ее земном странствовании, та норма, к которой в своем устройении должны всегда стремиться как вся Церковь, так и каждая отдельная часть ее»¹⁷².

¹⁷⁰ Шмеман А., прот. Церковь, эмиграция, национальность // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. С. 9.

¹⁷¹ Шмеман А., прот. Церковь, эмиграция, национальность. С. 10.

¹⁷² Там же. С. 11.

Подлинная каноничность – верность церковному преданию, чьей частью и являются каноны, вхождение в католический опыт Православной Церкви. Принцип национального церковного устройства противоречит, согласно Шмеману, такому единству, поскольку апеллирует не к пребыванию церковных общин на определённой территории, а к национальному составу этих общин. Тем самым даётся повод к созданию чисто национальных структур, объединённых этнически, но не территориально. Это, в свою очередь, приводит к нарушению канонических границ, поскольку, например, появляются «приходы не только вне границ поместных Церквей (Америка, Западная Европа, Австралия), но и на территории существующих православных, но не русских патриархатов (Константинопольского, Александрийского, Антиохийского, раньше в Сербии и Болгарии)»¹⁷³.

Для Шмемана здесь важно не только нарушение канонической логики, но и покушение на еkkлезиологический принцип пребывания в одном городе только одного епископа как главы евхаристической общины. Тем самым этнический принцип замыкает христиан в их несомненно важном, но всё же второстепенном для церковной жизни культурно-историческом мире, не позволяя наслаждаться той радостью новой жизни, которая открывается в Церкви и её таинствах.

Прот. А. Шмеман предлагает конкретные шаги для выхода из такой затянувшейся ситуации канонического коллапса:

- многонациональные православные общины в Западной Европе вполне готовы к получению автономного статуса. Именно автономного, а не автокефального, поскольку в данной ситуации автономия будет служить делу объединения этих общин в одну структуру, тогда как автокефалия направлена, прежде всего, на отсоединение от другой Поместной Церкви ради самостоятельного церковного бытия. Гарантом единства такой автономии с мировым Православием Шмеманом мыслится Константинопольский патриарх с его титулатурой в качестве «Вселенского»;

¹⁷³ Шмеман А., прот. Церковь, эмиграция, национальность. С. 10.

- национальное многообразие православных христиан этой автономной церковной структуры требует сохранения этого своеобразия без нарушения принципа территориальности. Для решения этой задачи Шмеман считает возможным (несколько вопреки сказанному ранее) утверждать, что национальность не противоречит вселенскости – Православная Церковь не есть федерация автономных организаций, но единое Тело Христово, большая часть которого отзывается в каждой Его частице;

- практическим способом сохранения национального многообразия в одной церковной структуре Шмеман видит существование совета епархиальных архиереев при смешанном Епархиальном Совете и тому подобные национальные церковные органы на одной территории одной автономии.

Поводом к изложению собственных взглядов на природу канонического права часто служила у Шмемана полемика и необходимость искать новые аргументы в спорах на старые темы. Так, полемизируя с известным богословом и канонистом Русской Православной Церкви Заграницей прот. М. Польским, утверждавшем единственную легитимность среди русских церковных структур только заграничным Архиерейским собором, прот. А. Шмеман формулирует отношение к канонической норме¹⁷⁴.

Прямое предназначение канонов он видит в дисциплинарной области, для борьбы с искажениями церковной жизни, а значит, немаловажную роль при формулировании канонической нормы играл исторический контекст. При этом существует «либеральный» соблазн счесть всё каноническое наследие реликтом конкретной исторической эпохи, неприменимым в изменившихся жизненных условиях наших современников. На это Шмеман отвечает напоминанием о «несокрушимости и непоколебимости канонов» (VII Вселенский Собор, правило 1; Трулльский Собор) и обещании верности канонам, входящем в православный чин архиерейской присяги.

¹⁷⁴ См.: Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 22 – 83.

Но и «ревнителю канонического формализма» всякую попытку за буквой увидеть смысл считают ересью. В действительности «глубочайшая ошибка и «либералов», и «ревнителей» заключается в том, что в каноне они видят законоположение *юридического* свойства, некое административное правило, применяемое автоматически, лишь бы найти подходящий текст. При этом подходе одни, найдя такой текст, пытаются им обосновать свою позицию (на самом деле выбранную обычно по совсем другим причинам), а другие просто отбрасывают ссылки на каноны как на явно «устаревшее» законодательство»¹⁷⁵.

Канон нельзя воспринимать только в качестве *юридического* документа, для Шмемана канон – инструкция по выявлению *вечную и неизменную сущность* Церкви в конкретных исторических условиях. Это и является настоящим, непреходящим содержанием канона как части церковного Предания. Характерно, что в подтверждение своих слов Шмеман приводит цитаты из трудов прот. Н. Афанасьева и о. Г. Флоровского.

Тем самым критерием правильного (канонического) устройства церковной общины является не текст канона, а его содержание, свидетельствующее о Предании Церкви. «Только такое понимание канонов, - делает вывод Шмеман, - дает объективный и церковный критерий для определения применимости или неприменимости того или иного канона к данной обстановке, а также указывает и на способ его применения. И вот, стараясь определить каноническую норму для нашего церковного устройства в тех новых условиях, в которых Бог судил нам жить, мы должны прежде всего вспомнить, *что* воплощала всегда и всюду Церковь в своем внешнем устройстве, на *что* основное указывают нам каноны»¹⁷⁶.

Определяя главным признаком сущности Церкви её единство, прот. А. Шмеман ставит далее вопрос о соотношении местного и вселенского в таком

¹⁷⁵ Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. С. 28.

¹⁷⁶ Там же. С. 30.

единстве. Принцип *поместности* церковного устройства, будучи неизменным при всех исторических изменениях внешнего церковного устройства, означает единственность священноначалия для одной церковной организации в пределах одной церковной территории. Этот принцип поместности лежит по Шмеману в основании кафоличности (понимаемой как «целостности») Церкви. Тем самым Церковь есть не федерация отдельных общин, но живой организм, в котором так и сочетаются местное и вселенское начала.

Рассказывая далее об исторической эволюции церковного устройства, Шмеман выводит органический закон развития церковного устройства: «Каковы бы ни были перемены в системе группирования Церквей, в их старшинстве, в действии соборного института и т. д., неизменным остается *поместный* принцип, как корень, из которого вырастают все многообразные формы церковной организации. Каноническая деятельность Вселенских и Поместных Соборов неизменно направлена к его ограждению, к тому, чтобы никогда «не смешивать Церквей»»¹⁷⁷.

Но есть ли в этой дихотомии вселенского и поместного место для национального элемента? Для о. Александра этот элемент является источником современных ему экклезиологических трудностей, так как вопрос о *церковном национализме* является одним из самых острых и болезненных для церковного единства.

Истоком таких трудностей Шмеман считает крещение целых народов - обычно вслед за выбором христианства своим правителем, как это было по большей части в славянских странах. Поскольку имперская наднациональная идея в Византии к началу второго тысячелетия уже практически сменилась греческим церковно-политическим империализмом, то новокрещенные народы либо подпадали под влияние этого империализма, либо активно ему сопротивлялись, выдвигая проекты собственных православных империй (Сербия, II Болгарское царство, Московское царство и т. д.). Однако этот национальный путь «своей теневой стороной имел *подчинение* Церкви

¹⁷⁷ Шмеман А., *прот.* Церковь и церковное устройство. С. 43.

национальному больше, чем *просвещение* его. Опасность национализма состоит в подсознательно совершающемся изменении *иерархии ценностей*, когда уже не народ служит христианской правде и истине и себя и свою жизнь мерит по ним, а, наоборот, само христианство и Церковь начинают мериться и оцениваться с точки зрения их «заслуг» перед народом, родиной, государством и т. д.»¹⁷⁸.

Именно такой церковный национализм приводит к распаду вселенского сознания в Православии. Автокефалия Поместных Церквей вместо акцента на единстве этих Церквей с другими стала восприниматься, прежде всего, как указание на независимость от этих других Церквей как во внутренних, так и во внешних действиях. Вслед за этим и свободное действие канонической нормы как части церковного Предания сменилось юридизмом, определяющим административные внутрицерковные отношения.

Здесь невозможно не упомянуть об отношении Шмемана к синодальному периоду русской церковной истории. В историософском труде «Исторический путь Православия» о. Александр скажет о воцарении в России вместе с синодальной реформой Петра Первого западного абсолютизма, при котором иноприродность Церкви государству старательно пытались стереть. Правители Российской империи применили к Церкви принципы государственной администрации и превратившей ее, с государственной точки зрения, в «ведомство православного исповедания».

Причиной же послереволюционных юрисдикционных разделений прот. Александр считает слабую рефлексию эмиграции над самым беспрецедентным фактом появления вне границ России, вне территории своей поместной Церкви, сотен тысяч православных с епископами и клириками. Шмеман особо подчеркивает, что этот вопрос должен был обсуждаться и решаться не в рамках одной только поместной Российской Церкви, но всеми Поместными Церквами, на территории которых оказались православные русские эмигранты.

¹⁷⁸ Там же. С. 50 – 51.

Так Шмеман постепенно подходит к теме значения Вселенского патриарха, которому как раз и принадлежит роль «модератора» межправославных консультаций по упорядочению церковной жизни диаспоры. «Выброшенные из пределов своей *поместной* Церкви на территорию, на которой нет поместной Православной Церкви, - пишет Шмеман, - мы думаем, что в ожидании общецерковного устройства в этих новых для Православия странах именно Вселенскому Патриарху надлежит обеспечивать нашу *включенность во вселенский церковный организм*»¹⁷⁹.

В дальнейшем прот. А. Шмеман возвращается к теме первенства и церковного устройства в связи с другими проблемами устройства церковной жизни русской эмиграции. В этом смысле интересно рассмотреть аргументацию о. Александра в защиту территориального принципа церковного устройства, которую он применил в споре (опосредованно) с позицией С. Троицкого в работе 1950 года под названием «Спор о Церкви»¹⁸⁰.

Сам спор начался со статьи о канонических основаниях существования Русской Православной Церкви Заграницей, написанной прот. Георгием Граббе. Автор находит *справедливыми* следующие цитируемые им слова проф. С. В. Троицкого: «В основе церковного устройства лежит не территориальное, а личное начало... Если обычно епископская юрисдикция ограничивается определенной территорией, то *вовсе не по каким-либо каноническим основаниям*, а лишь по мотивам практического удобства, *по мотивам церковной икономии*».

Это означает, что о. Г. Граббе, следуя С. В. Троицкому, утверждает диаметрально противоположное: сам поместный принцип есть не что иное, как «икономическое» отступление от «личного» (или еще «народного» – см. дальше, с. 38–39) начала. Это очевидное противоречие хорошо иллюстрирует неустойчивость и расплывчатость собственно канонических обоснований

¹⁷⁹ Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. С. 75.

¹⁸⁰ Шмеман А., прот. Спор о Церкви // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 84 – 107.

соборной юрисдикции и лишней раз доказывает, что канонические аргументы приводятся там в качестве попыток *post factum* оправдать путь, на деле выбранный по соображениям совсем не канонического порядка. Вот здесь и выявляется, так сказать, «разноплановость» нашего спора и главная его трудность: мы в канонах ищем *норм* церковного устройства, а представители соборной юрисдикции – *прецедентов*, могущих так или иначе подвести под нее каноническое основание. А это, в свою очередь, указывает на гораздо более глубокое расхождение, а именно расхождение *экклезиологического свойства*.

Суть спора не исчерпывается различием в толковании того или иного канонического текста, хотя приведенные примеры такого толкования можно признать по меньшей мере странными в документах, цель которых – дать именно *каноническое* обоснование защищаемой позиции. Настоящее различие глубже, и разница в подходе к канонам есть только внешнее выражение разницы в подходе к самой Церкви и церковной жизни. Мы в канонах ищем прежде всего той *нормы церковного устройства*, которая, как бы «трудна» она ни была, должна быть руководящим принципом нашей жизни; поэтому в общем возвращении к этой норме мы и усматриваем единственный церковный выход из всех современных разделений, и не только наших, русских разделений, но и вообще из того печального состояния полного обособления, распыления и раздробления, в котором пребывает Православная Церковь. Выдвигая *поместный принцип*, мы делаем это не из каких-то темных и коварных замыслов – как все время, увы, инсинуируют наши оппоненты³⁴, а потому, что таково объективное догматически-каноническое условие воплощения Церкви во всей ее кафелической полноте. Утверждать это мы стремимся не «голословно» (как находит возможным охарактеризовать послание Епархиального Собрания о. Г. Граббе), а стараясь, по мере наших сил, вникать в смысл и дух Предания. С другой стороны, мы не пытаемся подогнать эту норму к нашему собственному положению, ибо отлично знаем, что и наше существование как Русского Экзархата параллельно греческому

также определяется сейчас национальным признаком. Мы говорим: вот каково Предание Церкви, вот чего оно требует от нас, если мы действительно хотим воплотить наш православный догмат о Церкви во всей его полноте. Мы знаем также, что это требует времени, ломки многих ставших привычными взглядов и настроений и прежде всего духовного подвига – молитвы, терпения, любви. Зовя других на этот путь полноты церковности, мы в первую очередь и самих себя призываем к тому же; мы верим, что преодолеть разделения можно только творческим возвращением к живым истокам церковного Предания, подлинным *единством*, а не формальными «компромиссами» или «хорошими отношениями». Между тем со стороны защитников Зарубежного Синода все усилия направлены на то, чтобы найти *прецеденты* нарушения этой нормы, которыми можно было бы оправдать и обосновать свое очевидное отступление от нее. Мы видим, какова действительная ценность этих прецедентов. Но неизмеримо важнее то, что на этом пути сторонники мюнхенской юрисдикции фактически приходят к признанию *относительности* всех норм церковного устройства, и это-то и составляет, с точки зрения Шмемана, самый опасный изъян их церковной установки.

Здесь ему уже приходится объясняться по поводу понятия «восточного папизма». Папизм начинается тогда, когда это первенство чести вводится в онтологическую структуру Церкви и одна Церковь, один епископ становятся *источником* церковности для всех других Церквей. Но, отрицая неизменно это римское извращение эkkлезиологии, Православная Церковь всегда знала *первого* епископа в каждой области (митрополита, архиепископа, патриарха), знает *первого* епископа и во Вселенской Церкви. Таковым со времени отпадения Римского епископа является Патриарх Константинопольский. Здесь опять попытки отрицать первенство Вселенского престола столь очевидно идут вразрез с церковным Преданием, что объяснить их можно только сознательным желанием изменить или нарушить это Предание. Здесь Шмеман прямо ссылается на статью проф. С. В. Троицкого в «Журнале Московской Патриархии», 1947, №11.

Однако представляется вполне соответствующим всему духу православного канонического Предания, чтобы в местах православного рассеяния, где не существует местной Православной Церкви, необходимое поместное единство было осуществлено через юрисдикцию Вселенского Патриарха, как первого по чести епископа в Православной Церкви. Для доказательства правильности и «православности» этой мысли не требуется ни особой канонической экзегезы, ни исторической казуистики. Даже если не было бы 28-го правила Халкидонского Собора (и действительно этот канон можно толковать по-разному, и в данном случае его можно вообще не употреблять) и других прецедентов, просто тот факт, что Вселенский Патриарх есть *первый* епископ, дает все основания, чтобы именно он, а не кто иной имел попечение о новых церковных образованиях, не достигших еще возраста «автокефалии». Нужно снова и снова подчеркнуть: эта юрисдикция требуется не для возвеличения Вселенского Престола и не для «расширения» его прав и привилегий, а для *поместного единства* церковной жизни диаспоры, разделенной национально, идеологически и т. д. И, с другой стороны, необходимость такой юрисдикции вытекает как раз из того принципа автокефальности, который так дорог о. Софронию. Ибо в древности этот вопрос и не встал бы – каждая епархия была «автокефальной» и поставление ее епископа епископами соседних Церквей не означало «юрисдикции» одних епископов над другими. Но поскольку современная структура Церкви требует, чтобы каждая поместная Церковь, не признанная автокефальной, была связана со Вселенской Церковью «юрисдикцией» над собой автокефального епископа (так, Тульская местная Церковь находится в юрисдикции Русской Автокефальной Церкви, а Коринфская в юрисдикции Элладской), то естественно, чтобы и Церкви православного рассеяния были в юрисдикции старшей Церкви, обеспечивающей их включенность во Вселенскую Церковь. А так как в силу поместного единства каждая такая Церковь должна включать в себя всех православных, живущих в ее пределах, то и юрисдикция должна быть единой. Какой же из автокефальных Церквей, как не *первой* естественно

обеспечивать эту юрисдикцию и тем самым ограждать поместное единство в местах рассеяния? Повторяем: это не означает *вечности* этой юрисдикции, ибо вполне мыслимо создание в будущем новых автокефальных Церквей, но зато это освобождает церковную жизнь от введения в нее нецерковных – национальных, идеологических и др. – мотивов, которыми обычно оправдывается выбор той или иной «юрисдикции». Спросим: где же тут папизм? Где здесь расширение поместного принципа до «вселенских масштабов»?

Что касается темы первенства в Православной Церкви и места Константинопольского патриарха среди другого православного епископата, то к ней Шмеман в той или иной форме возвращался во многих своих работах. Особенно важны в этом отношении две статьи 1950-х годов: «Вселенский Патриарх и Православная Церковь» и «О понятии первенства в православной экклезиологии»¹⁸¹.

В первой статье автор не претендует «защищать» Константинопольскую патриархию от возводимых на нее обвинений. Если мерилom «неопапизма» брать папизм римский, то было бы нетрудно, на основании формального анализа текста Послания, показать, что в нем нет ни одного из основных «признаков» папизма, как они сформулированы Ватиканским Собором⁶⁴. В Послании ничего не сказано: 1) ни о *богоустановленности* прав и привилегий Вселенского Престола (а, напротив, прямо указывается на первоначальное «смирение» и «малочадие» Константинопольской Церкви, возвышение которой во вселенскую кафедру выводится из исторических обстоятельств), 2) ни о *подчинении* его власти других Церквей (говорится только об общении и контакте с ним как условии их вселенского единства), 3) ни, наконец, о *непогрешимости* его предстоятелей.

¹⁸¹ Обе статьи опубликованы в сборнике: Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018.

Но, конечно, не в этой формальной плоскости суть обвинений. На деле в Православной Церкви все сильнее намечается конфликт между двумя не сводимыми одно к другому пониманиями основных принципов устройства Церкви, и прежде всего ее *вселенского устройства*. И здесь Окружное послание Патриарха Афинагора есть действительно решительный момент. Он придает всему вопросу общецерковное значение, ставит его во вселенском масштабе. Мы не знаем, какие причины побудили Патриарха обратиться с этим посланием к Церкви. Но, несомненно, содержание его находится в открытом противоречии с той, в последнее время особенно настойчиво высказывавшейся, теорией, согласно которой *абсолютная независимость и равноправие автокефалий* есть основоположный принцип устройства Православной Церкви как непосредственно вытекающий из православного догмата о Святой Троице. По этой теории, Церковь не может иметь никакого «центра», ибо это означало бы введение *субординационизма* в структуру Церкви, основой которой может быть только *единосущие* и *равночестность*. Послание же Патриарха утверждает, что кроме «центров» автокефальных (чего не отрицают и сторонники только что указанной теории) Православная Церковь знает и центр вселенский, который и есть средоточие вселенского единства и согласия автокефальных Церквей.

Наличие и столкновение этих двух несовместимых канонических теорий указывает на глубокий эkkлeзиологический кризис в недрах Православия, и разрешение его обусловлено в первую очередь уяснением догматического учения о Церкви. Но тут нужно сделать одно предварительное замечание. Сторонники «абсолютного автокефализма» все время утверждают, что единственной основой православного учения о церковном устройстве является триадология, догмат о Святой Троице. Один из них даже требует от меня предварительного и безоговорочного исповедания этой истины, без которого спор бесполезен. Но к этому исповеданию я не могу не добавить, что основой православной эkkлeзиологии является прежде всего Таинство

Боговоплощения, ибо Церковь есть Тело Христово и только в воплощении и прославлении Сына Божия «Троицы явление бысть». Церковь есть распространение и исполнение во времени и в пространстве совершившегося Богочеловечества Христова, в котором Духом Святым совершается наше усыновление Отцу. «Non solum nos christianos factos esse, sed Christum»⁶⁵(бл. Августин). И если триединое бытие есть *содержание* церковной жизни как вечного откровения о Троичном Единстве, то *формой* Церкви, онтологическим законом ее структуры является Богочеловечество Христово.

Во второй статье рассматривается понятие первенства в православной экклезиологии, понимая под первенством («приматом») власть, которая превышает власть епископа, ограниченную его епархией. История Церкви и каноническое Предание знают первенство *областное* – в группе церквей или епархий (церковная провинция, митрополичий округ), первенство в так называемых автокефальных Церквях – патриарха, архиепископа и т. д.; первенство, наконец, *вселенское* – Рима, Константинополя. В православном богословии давно уже назрела необходимость выяснить природу и функции всех этих видов первенства и прежде всего сам принцип первенства. Вопрос поставлен жизнью, ибо в церковной практике и канонической мысли наблюдается полнейшая неясность в определении как сущности «высшей церковной власти», так и ее объема и способов проявления. Эмпирически в «действующем церковном праве» такая «высшая власть» определена с достаточной точностью в том, что касается отдельных автокефальных Церквей. Но «действующее церковное право» никоим образом нельзя просто отождествить с каноническим Преданием Церкви. Оно само неизменно подлежит канонической оценке и может вступать в противоречие с каноническим Преданием. Например, можно указать на возражения русских иерархов и канонистов против синодального управления Русской Церкви, признававшегося ими «неканоническим». В истории Церкви одно «действующее право» сменяется другим, оно есть всегда продукт применения канонической нормы, канонического Предания к данным эмпирическим

условиям, но потому оно и подлежит всегда оценке в свете этой нормы⁸⁹. В отношении же «областного» и «вселенского» первенства мы не имеем даже сколько-нибудь общепринятого «действующего права».

Так, областное первенство, несмотря на то что оно с наибольшей ясностью засвидетельствовано каноническим Преданием, как бы вообще выпало из структуры Православной Церкви, точнее – было вытеснено из него централизмом автокефалий. Вопрос же о первенстве вселенском либо вообще отвергается, даже в качестве вопроса, либо же решается столь туманно и сбивчиво, что и канонически, и практически грозит стать предметом серьезных разногласий в Церкви.

Между тем решения вопроса о первенстве, как сказано выше, требует сама жизнь. Было бы нетрудно показать, что, с одной стороны, те канонические неурядицы и расколы, которыми, увы, омрачена жизнь Православной Церкви в последние десятилетия, так или иначе связаны с этим вопросом о первенстве, вернее, с отсутствием целостного и общецерковного понимания его сущности и функций. С другой же стороны, та же нерешенная проблема является главным препятствием на пути к положительному и плодотворному развитию церковной жизни и там, где эта последняя не омрачена открытыми разделением.

Между тем в «действующем праве» *высшая власть* не только существует, но именно с нее начинается обычно «построение» Церкви и ее жизни, так что она оказывается фундаментом, на котором зиждется все здание⁹⁶. Правда, Православная Церковь теоретически отрицает единоличную власть одного епископа над другим – обычно «высшей властью» обладает Первоиерарх совместно с определенным правительственным органом – Собором, синодом и т. д. Но для нас важно подчеркнуть сейчас, что эта центральная власть мыслится именно как *власть над епископами* и епархиями, которые ей подчинены. Таким образом, и факт, и идея высшей власти вводятся в саму структуру Церкви как основной и необходимый ее

элемент. Повторяем: нигде с такой очевидностью не проявляется разрыв между каноническим или экклезиологическим Преданием и «действующим правом», как здесь – в этом повсеместном торжестве идеи «высшей церковной власти». Отвергнув и продолжая отвергать эту идею в ее римской форме, то есть во вселенском масштабе, православное сознание с большой легкостью усвоило ее в отношении автокефалий, но по существу никогда не дало ей богословского или экклезиологического обоснования.

Существеннейший вывод из этой экклезиологии есть тот, что она исключает идею *высшей власти*, то есть власти *над* местной Церковью и епископом, возглавляющим ее. Служение власти, как и все церковные служения, все «харизмы», имеет свой источник и совершается в органическом единстве Церкви как Тела Христова и укоренено в том Таинстве, которое и есть Таинство Тела Христова, в котором Церковь осуществляется как Тело Христово. Это служение власти есть служение епископа, и нет выше этого служения. Всякая высшая власть означала бы власть *над* Церковью, *над* Телом Христовым, над Самим Христом. Епископ облечен властью, но эта власть укоренена в его *предстоятельстве* на *евхаристическом* собрании, из которого вытекают служения священства, учительства и пастырства. Короче говоря, в экклезиологии ранней Церкви, которая и составляет неизменную основу канонического Предания, служение и сущность власти определяются нерасторжимым единством Церкви, Евхаристии и епископа. Власть в Церкви не может иметь другой основы и другого источника, что и сама Церковь: присутствие в Таинстве Христа, соединяющего в Себе всех в благодатной жизни «нового зона». Для ранней Церкви все это было живой и животворной реальностью. Но, повторяем, сколь ранним ни было бы постепенное проникновение в церковное сознание чужеродных ему «категорий» и «интерпретаций» власти, нетрудно было бы показать, что именно это первичное понимание ее определило собой основу канонического Предания Церкви¹⁰⁸. Икогда даже теперешняя «правовая» каноника утверждает,

например, что все епископы равны между собой «по благодати», она, как бы неведомо для самой себя, утверждает как раз то, на что мы указываем, ибо что же такое благодать епископства, как не харизма благодатной власти? А так как никакой другой харизмы власти Церковь не знает, то нет и не может быть власти *над* епископом.

В том-то и состоит роковая ошибка «универсальной» эkkлeзиологии, что в ней *первенство* необходимо отождествляется с *властью*, которая, в свою очередь, перестает быть *служением в Церкви* и становится *властью над Церковью*. Между тем категория первенства необходимо вытекает из самой сущности евхаристической эkkлeзиологии, в которой, будучи a priori отличной от власти, она только и может быть понята в подлинной своей сущности.

В ответ критикам «евхаристической» эkkлeзиологии нужно со всей силой утверждать, что она никоим образом не делает местную Церковь самозамкнутой монадой без какой бы то ни было органической связи с другими такими же Церквами-монадами. Органическое единство Вселенской Церкви не менее реально и, так сказать, «осязуемо», чем единство Церкви местной. Только если универсальная эkkлeзиология толкует его в категориях «частей» и «целого», эkkлeзиология евхаристическая применяет здесь категорию *тождества*: «Церковь Божия, сущая в...№. *Церковь Божия* и есть единое и неделимое Тело Христово, целостно и неделимо сущее или пребывающее в каждой Церкви, то есть в видимом единстве народа Божьего, собранного в Евхаристии, соединенного «в епископе». Вселенское единство есть именно единство Церкви, а не только единство «Церквей». И сущность его не в том, что все местные Церкви вместе составляют единый организм, а в том, что каждая Церковь – в тождестве веры, структуры и даров Божиих – есть *та же Церковь*, тот же Христос, нераздельно пребывающий всюду, где есть «эkkлeзия». Таким образом, это то же самое органическое единство Церкви, но в нем Церкви не дополняют одна другую, как члены или части

(членами могут быть только личности), а каждая из них и все они вместе есть не что иное, как Единая Святая Кафолическая и Апостольская Церковь.

Вот эта онтология Церкви как Богочеловеческого единства, целостно и неделимо воплощаемого в каждой Церкви, и лежит в основе связи между Церквами.

Таким образом, зависимость каждой Церкви от других Церквей есть зависимость не подчинения, а свидетельства всех Церквей о каждой и каждой обо всех, о том, что они едины в вере и жизни, что каждая из них и все они вместе суть *Церковь Божия* – нераздельный дар новой жизни во Христе. Каждая Церковь имеет полноту в себе, свидетельством и выражением этой полноты является в ней единство епископа и народа, свидетельством же о тождестве этого единства и этой полноты с единством и полнотой Церкви Божией является поставление избранного епископа другими епископами. Так, органическое единство Церкви как Тела Христова не делит ее на части (и не делает жизни каждой части «частной»), но также и не замыкает каждую Церковь в самодовлеющий организм, не имеющий нужды в других Церквах. И можно прибавить, что никогда чувство и сознание вселенского единства Церкви, живого общения, взаимной ответственности и радости о принадлежности к единому народу Божьему, разбросанному по всему миру, но живущему как бы в одном доме, не было так сильно и живо, как в короткую эпоху беспримесного торжества именно этой эkkлeзиологии.

Но первенство областное не есть единственная форма первенства, засвидетельствованная в каноническом Предании. Почти с самого начала Церковь знает также и более обширные союзы Церквей с соответствующим «центром согласия» или первенством в них. При этом можно спорить, какая форма первенства исторически развилась первой. Христианство, как хорошо известно, утвердилось сначала в больших городах Империи и из них уже постепенно проникало в окружающие их области. И так как митрополичий округ предполагает множество местных Церквей в каждом округе, то естественно предполагать, что сначала функции

первенства принадлежали исключительно этим первоначальным большим центрам. Но и по возникновении и более точном определении митрополитанской системы эти центры не утратили своей функции первенства, так что в них мы имеем как бы вторую степень первенства. Такими центрами во II–III веках были, например, Рим, Антиохия, Александрия, Лион, Карфаген и т. д. Каковы же сущность и функции этой формы первенства? Знаменитое 6-е правило I Вселенского Собора употребляет в определении ее слово «власть» (ἐξουσία).

Канон определяет взаимоотношения между Александрийским епископом и митрополитами четырех митрополичьих округов, находившихся в пределах диоцеза Египта. В Египте, позднее чем в других местах, утвердилась митрополитанская система, и епископ Александрийский, бывший всегда «главой» всего Египта, то есть примасом среди всех египетских епископов, имел, таким образом, везде «преимущество» первенства, то есть право созыва Собора для утверждения и поставления новых епископов и т. д. Никейский Собор, «фиксируя» митрополитанскую систему, как бы «синтезировал» ее с исконной формой церковной жизни в Египте. Он, с одной стороны, подчеркнул, что никто не должен быть поставлен епископом без соизволения митрополита (то есть утвердил первенство областное), с другой же – оградил «власть» епископа Александрийского на последнее утверждение избрания. Но, как общее правило, Собор эту форму первенства в том же правиле определил, как *преимущество* Церквей. История Церкви нам показывает, в чем состояли эти преимущества: их можно определить как *первенство авторитета*. Подчеркнем здесь, что это первенство есть не столько первенство епископа той или иной Церкви, сколько первенство самой Церкви, особый духовный авторитет, которым она пользуется среди других местных Церквей. Большинство местных Церквей возникали в результате миссионерской деятельности Церквей больших городов. От этих последних они получали правило веры, Предание и «закон молитвы», то есть литургическую традицию.

Последней и высшей формой первенства является первенство вселенское. Эта форма первенства, из-за крайнего заострения антиримской полемики, часто просто отрицается православными канонистами. Но объективное изучение Предания несомненно убеждает нас в том, что наряду с «примасами» областей и поместными центрами своего согласия Церковь всегда знала и имела также первенство вселенское. Экклезиологическое заблуждение Рима состоит не в утверждении своего вселенского первенства, а в том, что это первенство он отождествил с *высшей властью*, с онтологическим субординационизмом.

В каноническом Предании первенствующий есть всегда епископ Церкви, то есть епископ, возглавляющий определенную Церковь, а не епископ «вообще», причем служение первенства принадлежит ему как епископу именно этой Церкви¹²⁷. Ранние памятники говорят о первенстве Римской Церкви, но меньше всего мы знаем о первых римских епископах, хотя естественно думать, что именно они, как епископы, выражали это первенство Церкви, «председательствующей в любви». К Церкви, действительно, можно по аналогии применить триадологическое богословие. Как Три Ипостаси в Пресвятой Троице не делят Божественной Природы, но каждая из Них целостно и неделимо обладает и живет Ею, так и природа Церкви – Тела Христова – не делится во множественности Церквей. Но, как и Божественные Лица имеют «счисление», по выражению св. Василия Великого, так «счисляются» и Церкви, и среди них есть *иерархия*. И в этой иерархии есть *первая Церковь* и первенствующий епископ. Иерархия не умаляет, не «субординирует» Церкви одну другой, но вся цель, все назначение ее в том, чтобы каждая Церковь жила всеми и все каждой, ибо эта жизнь в каждой и каждой во всех и есть тайна Тела Христова, «полноты, наполняющей все во всем».

Такое понимание первенства укоренено, как мы уже говорили, в экклезиологии, которую можно назвать ехваристической и которая, по нашему глубокому убеждению, лежит в основе канонического и литургического

Предания Церкви. Этой экклезиологии, как уклонение от нее, как результат ее «метаморфозы», противостоит экклезиология универсальная. Мы видели, что она необходимо приводит к понятию и факту высшей власти и в итоге – к вселенскому епископу, источнику и основе всей структуры Церкви. В чистом – римско-католическом – виде Православная Церковь отвергла и осудила такую экклезиологию как ересь о Церкви. Но это не значит, что соблазн и яд ее не отравляют православного сознания. И этот соблазн потому сильнее, что, в конечном итоге, универсальная экклезиология *натуральна*, есть продукт «натурализации» христианства, применения его к жизни «по стихиям мира сего, а не по Христу». Только исторические истоки этого соблазна на Востоке иного порядка, чем на Западе. Поскольку же в наши дни споры о Церкви внутри Православия все очевиднее сводятся как раз к этому, основному вопросу о понимании природы Церкви, кратким анализом этих соблазнов мы и закончим наш очерк.

Сравнительно недавно среди православных возникло учение о том, что в основе Церкви и ее жизни лежит *принцип автокефальности*, причем под автокефалией здесь понимаются так называемые поместные Церкви – Восточные Патриархаты и Церкви наций или государств. Подчеркиваем: этот принцип автокефальности в указанных учениях толкуется не как одна из исторических форм воплощения Церковью своего вселенского устройства и связи между местными Церквами, а как именно богословский, экклезиологический фундамент всего церковного устройства и всей церковной жизни. Иными словами, единому вселенскому организму римской экклезиологии противопоставляются организмы автокефальные – то есть поместные Церкви (состоящие, как известно, из множества епархий) с их собственными центрами или высшей властью. Все эти автокефальные организмы абсолютно равноправны, и это равноправие совершенно исключает наличие какого-либо вселенского центра или первенства¹²⁸.

Возникновение этой теории и даже некий консенсус в ней канонистов и богословов самых разных направлений, конечно, не случайны. Они не

случайны, во-первых, потому, что принцип автокефалии в последние столетия действительно был единственным принципом устройства Православной Церкви и в этом смысле ее «действующим правом», а во-вторых – потому, что автокефалия в таком понимании ее наилучшим образом соответствует специфически восточным соблазнам «натурализации» христианства, редукции Церкви к природному, земному и мирскому. А это, в свою очередь, и объясняет, почему именно автокефалия стала в Православии «действующим правом» и в ней стали видеть основу православного канонического права.

Все перебои и ослабление экклезиологического сознания на Востоке можно так или иначе свести к двум основным причинам – к недолжному слиянию Церкви с государством (византийская симфония и ее разновидности) и к религиозному национализму. Эти две причины и лежат в основе современных попыток усмотреть в автокефалии «основной закон» Православной Церкви.

Мы не можем здесь подробно останавливаться ни на одной из этих причин, а также на подробностях их влияния на церковное сознание. Мы можем только схематически свести их к следующим основным положениям.

Слияние Церкви с государством, то есть вся сложность и трагическая история византийской теократии, с точки зрения нашей темы, привела фактически к перерождению понимания власти в Церкви. Лапидарно это перерождение можно определить как постоянное проникновение в Церковь юридического и государственного понимания власти и соответствующее ослабление понятия власти благодатной как харизмы или служения власти в Теле Христовом. Можно сказать еще и так: сакраментальная власть отделилась от власти «юрисдикционной». Правда, еще и сейчас (несмотря на усиливающуюся тенденцию укоренить власть в демократическом начале «представительства» иерархии, клира и мирян) епископ, чтобы иметь власть, должен быть епископом, то есть быть поставленным в таинстве хиротонии, но фактически источник его «юрисдикции» не в таинстве, а в тех «полномочиях», которые он получает от «высшей власти», перед которой он и ответствен. В последнее время епископы даже «рапортовали» высшей власти, как губернаторы: одни –

о «вверенной» им епархии (в ожидании того, что высшая власть «вверит» им другую), другие – о вверенной им губернии... Лучше всего перерождение понятия власти в Церкви видно на двух примерах: на «метаморфозе» в Византии *соборного института* и на постепенно развившейся мистике *высшей власти* – Патриарха и его управления.

Мы знаем, что в ранней Церкви *Собор* был по самой своей природе *съездом* епископов – то есть институтом не постоянным, а действующим в какие-то сроки. Соборы могли быть (и в определенное время стали) *регулярными*, могли быть и *экстраординарными*, но их непременным условием мыслилась реальная связь епископов со своими Церквями, ибо только в качестве глав Церквей, «предстоятелей» их в самом глубоком и онтологическом смысле этого слова, епископы и участвовали в Соборе – *выражении* единомыслия и единосущия Церквей как Церкви Божией. Начиная с IX века, правда не сразу и не повсеместно, это понимание Собора стало уступать место другому – пониманию его как высшей и центральной власти *над* Церквями. Лучшим показателем этой перемены является знаменитый *сúноδος υδημισυοα* в Константинополе, зародыш и источник позднейших синодов. Возникший как случайный Собор *ad hoc*, составлявшийся из находившихся по той или иной причине в столице епископов, Собор этот постепенно превращается в постоянный *орган власти* при патриархе¹²⁹, так что условием участия в нем должно быть нечто прямо противоположное условию раннехристианских Соборов, а именно – отрыв епископа от своей Церкви. Епископы делаются, так сказать, властью самой в себе, а их *синод* – высшей или центральной властью. Еще шаг – и епископы на местах становятся, с точки зрения власти или «юрисдикции», представителями, экзархами этой центральной и высшей власти. Повторяем: это схема, но ее можно было бы легко обосновать историческими фактами¹³⁰. От *сúноδος υδημισυοα* к «правительствующему Синоду» Русской Церкви идет прямая дорога, усложненная, правда, еще заимствованиями из западного «синодального» права, но источник и того, и другого в государстве – в

соприродном ему понятию высшей власти как источника всякой власти «на местах»...

Не менее характерно развитие того, что можно было бы назвать «патриаршей мистикой», первое воплощение и пример которого мы находим опять-таки в росте и развитии власти Константинопольского Патриарха. По существу эта мистика глубоко отлична от мистики римского папизма. Корень последней в переживании Церкви как вселенского организма, призванного властвовать и *над* миром. Корень первой – в параллелизме Царства и Церкви, требующем соответствия императору в патриархе. Надо снова и снова повторять, что основа власти Византийского Патриарха не во «властолюбии», а в параллелизме, вытекавшем из самой сущности византийской теократии. И опять-таки корень ее – в государственном, а не церковном понимании власти. Так или иначе, но в перерождении самой идеи власти, в хотя бы частичном, но отрыве ее от экклезиологии Тела Христова и в естественном при этом возникновении *высшей власти* – первый и трагический перебой в истории православной экклезиологии. Настало время, думается, открыто признать, что во многих смыслах *золотой* век Церкви – ее византийский период – был и началом затемнения, экклезиологического заболевания. Мистика симфонии (с единственным из нее выходом – монашеской пустыней, одиноким «деланием» спасения) заслонила собой реальность Церкви как народа Божьего, как Церкви Божьей и Тела Христова, являемого и создаваемого во всяком месте. Это было торжество универсальной экклезиологии в ее византийском варианте.

Но государство и его идея власти суть только одна из двух главных причин этого затемнения. Второй, не менее важной по своим последствиям, следует признать постепенный рост и развитие *религиозного национализма*. И снова нет возможности излагать здесь его историю сколько-нибудь подробно. Но вряд ли кто будет отрицать, что одним из плодов византийской теократии, омрачившим надолго историю православного Востока, был рост этих религиозных национализмов, сливавшихся постепенно Церковью, ее структуру, ее устройство – с нацией, то есть делавших ее религиозным выражением

национального бытия¹³¹. Между тем национальное бытие, сколь естественно и, следовательно, законно оно бы ни было, есть по природе своей бытие *частное*, бытие *части* человечества, не обязательно враждующей против других частей, но обязательно противостоящей им, как свое – чужому. Ранняя Церковь переживала себя как «род третий», в котором нет ни эллина, ни иудея, и это значит, что она несла и давала такую жизнь, которая, не отрицая *частности* природного бытия, преодолевала и преображала ее в *целостность*, или *кафоличность*¹³². Отсюда ясно, что всякий религиозный национализм есть подлинно и существенно ересь о Церкви, ибо он низводит благодать и новую жизнь обратно к «природе» и ее делает определяющим признаком Церкви. Это не значит, что не может быть христианских народов и христианского призвания народов. Это значит только, что и христианский народ, то есть народ, осознавший свое христианское призвание, не становится Церковью, ибо природа Церкви – Тело Христово, она принадлежит по этой природе Царству будущего века и не может слиться ни с чем в «мире сем».

Но именно этот религиозный национализм в сочетании с перерожденным, государственным пониманием власти и есть основа той теории автокефализма, которая долгое время царила *de facto* как «действующее право» на православном Востоке и под которую теперь ее защитники пытаются подвести богословское основание. О богословской и канонической слабости этого обоснования я писал в другом месте и здесь не буду на этом задерживаться. С интересующей нас в настоящем очерке точки зрения важно то, что теория эта, основанная на желании во что бы то ни стало оправдать современное «действующее право», то есть национальное разделение Церкви – с одной стороны, церковно-административную централизацию – с другой, фактически вводит в православное учение о Церкви чуждые ей, осужденные ею элементы универсальной эkkлезиологии. Она заменяет сакраментально-иерархическую и соборную структуру Церкви, укорененную в учении о Телe Христовом, структурой, основанной на огосударствленном понимании власти и на идее «национального», то есть природного, организма.

О ложности этой теории по существу и о вредных последствиях ее в жизни Церкви много писалось и говорилось в Православной Церкви. Можно сказать, что церковное сознание никогда не приняло ее как Предания, как свидетельства о природе Церкви. Ни теория «пяти чувств»¹³³ – первая реакция византийских канонистов на римские притязания, ни абсолютный «автокефализм» национальных теократий, родившихся из борьбы против теократии византийской, ни синодальный строй Русской Церкви не смогли стать органическим выражением церковного сознания, не смогли до конца затемнить истинные, благодатные источники церковного устройства¹³⁴. Такими источниками были и остаются подлинное каноническое Предание и таинства, которыми живет и в которых осуществляет себя Церковь.

Нужно ли еще говорить о практической вреде, принесенном Церкви этим «действующим правом», оторвавшимся от живых источников православной экклезиологии? С одной стороны – мертвящий бюрократически-административный дух, пронизывающий Церковь, превращающий ее в «ведомство православного исповедания», отсутствие живой соборности, превращение епархий в простые административные единицы, живущие под контролем абстрактных «центров», отрыв «власти» от тела церковного и, как реакция на это, – «восстание низов», проникновение в Церковь идей «представительства», «интересов» того или иного строя, мирянского «контроля» и т. д., отделение иерархии и духовенства как «правлящего» класса от laikов, ставших «мирянами», и т. д.¹³⁵. С другой стороны – глубокое, трагическое разделение Православия на, в лучшем случае равнодушные друг к другу, национальные миры, живущие своим и для себя, угасание вселенского сознания, ослабление кафелических связей и живого общения между Церквами¹³⁶.

Но болезни эти, надо надеяться и верить, не к смерти. Сила Христова в немощи совершается, и врата адовы не одолеют Церкви. В муках и скорбях рождается

новая жажда о правде Церкви, возрождается живой интерес к таинственным и благодатным основам ее жизни и устройства. Тот вопрос, который мы поставили и пытались хотя бы кратко и предварительно осветить в этой статье, вопрос о первенстве, не может быть отделен от такого целостного и глубокого возврата к православной экклезиологии. Указать на это и было нашей задачей.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящая работа показала степень зависимости канонических исследований в среде русской церковной эмиграции от нескольких факторов одновременно.

К этим факторам относится юриспруденция и каноническое право синодальной эпохи, ситуативность в постановке и решении чисто научных проблем канонического права и слабое соотнесение канонического права именно как юридической науки с тем актуальным пересмотром сути правовой теории, который произошел в мировом правоведении после II Мировой войны, в особенности – в 60-70-е гг. прошлого столетия.

Теоретическое наследие дореволюционной канонической науки и юридических школ, базировавшихся, в основном в российских университетах. Зачастую инерция совершенно справедливых в контексте синодальной эпохи, но утративших вою актуальность после русской революции и изменения политической карты Европы по итогам I Мировой войны церковно-правовых теорий заставляла исследователей старшего поколения искать новые подходы к старым проблемам.

При этом обратная ситуация – приложение старых методов канонического права к новым вызовам в церковной жизни, - зачастую порождала неадекватность такого ответа в быстро меняющихся областях церковного устройства. Примером таких изменений может служить понятия «автокефалия», которое прямо можно назвать основным для всей русской канонистики XX столетия – как за рубежом, так и на родине.

Это методологическое противоречие заставило исследователей следующего поколения русских эмигрантов делать акцент в своей работе на прикладных и междисциплинарных вопросах. Отсюда интерес к канонике у византолога прот. И. Мейендорфа и литургиста прот. А. Шмемана. Прот. Н. Афанасьев и прот. Г. Флоровский занимают срединное место в этом ряду

русских канонистов, поскольку, с одной стороны, были свободны от теоретических установок канонического права синодальной эпохи, с другой, не обладали научным знанием тех богословских и просто теоретических реалий, которые были доступны поколению протт. И. Мейендорфа и А. Шмемана.

Такая междисциплинарность в самой церковно-правовой области имела параллельную ситуативность в решении именно научных вопросов. Пример проф. С. В. Троицкого в этом отношении показателен – как современники, так и актуальные исследователи отмечают изменение канонической герменевтики ученого в зависимости как от его юрисдикционной принадлежности, так и от политической обстановки в целом. Это не означает примитивного конформизма, но свидетельствует о рассмотрении каноники, в первую очередь, как апологетического юрисдикционного ресурса.

Исследования русских канонистов-эмигрантов демонстрируют также нерешенность и давнего вопроса о дисциплинарной принадлежности канонического права – относится ли оно к богословским или юридическим наукам? Этот стародавний вопрос мог бы быть разрешен путем изучения актуальных правовых теорий и направлений в мировой юриспруденции, попытка чего также была предпринята в настоящем исследовании. «Право Божественное» соотнесено здесь с юснатурализмом как наилучшим образом позволяющим занять церковному праву свое достойное место в ряду правовых теорий и ещё раз подчеркнуть статус Церкви как института *sui iuris*.

Такой подход обесценивает и делает ненужным доставшийся от XIX века и протестантских ученых вопрос о месте и *уместности* права в Церкви. В конце концов, даже весьма скептически относящиеся к возможности такого места протт. С. Булгаков и Н. Афанасьев вынуждены были признать значение канонических оснований как для церковного устройства, так и для евхаристической жизни христианской общины. При этом фокус исследований закономерно сместился в сторону исследований раннехристианских текстов, что, в общем, шло в русле общемировых тенденций в богословской науке.

Вопрос церковно-государственных отношений также прагматизировался в указанный период, однако его актуальное состояние рассматривалось лишь в лекционных курсах, в то время как в общетеоретических работах исследователи предпочитали изучать исторические прецеденты византийской (отчасти – древнерусской) истории.

Таким образом, можно зафиксировать интерес исследований в области канонического права к нескольким его разделам: источники церковного права (в силу отмеченного выше общемирового научного интереса к раннехристианским литургико-каноническим памятникам), церковное устройство (от приходской общины до автокефалии Поместных Православных Церквей), каноника таинств (в связи с евхаристическим богословием, специально – брачное право).

Такие же области канонического права как церковное судопроизводство, имущественное право Церкви и Её внешнее право (отношения с государством и обществом) лишь спорадически в описываемый период становились предметом специального изучения, также подчиняясь более общим практическим задачам исследовательской программы того или иного учёного.

Вопрос синтеза научных итогов исследований проанализированных в настоящей работе авторов – по-прежнему дело будущего. С уверенностью можно сказать, что требуют своего разрешения следующие вопросы на пути такого синтеза:

1. Принципиальность юрисдикционной принадлежности ученого в сочетании с принципом научной объективности и личной непредвзятости.
2. Актуальность обращения к каноническому наследию исследователей указанного периода (1922 – 1972 гг.) для решения сегодняшних церковных вопросов в духе верности каноническому преданию и церковной пользе.

3. Влияние предзаданных экклезиологических установок исследователя на каноническую герменевтику церковно-правовых источников (в продолжение пункта 1).
4. Принципиальная возможность соотнесения канонических теорий с актуальными правовыми теоретическими школами и правовой практикой.
5. Необходимость синтезирования выводов исследователей указанного периода не на основе нивелирования различий в их подходах и теоретических установках, а в использовании разницы таких подходов в различных неочевидных ситуациях канонических вызовов современности.

Условием выполнения указанных задач может служить как продолжающийся интерес к церковно-правовым исследованиям, так и заинтересованность церковной власти в продолжении таких исследований для церковной пользы. В этом отношении каноническое наследие русских ученых-эмигрантов не может не стать частью общего канонического наследия Русской Православной Церкви.

Этому способствует, не в последнюю очередь, тот факт, что большинство юрисдикционных разделений, бывших проблемой для персоналий этой диссертации, в настоящее время преодолены и Русская Православная Церковь Заграницей, Парижская архиепископия и другие церковные образования русской эмиграции сегодня в большей своей части являются единой Русской Православной Церковью.

Это означает, что возможен и необходим синтез тех научных исследований в русской церковной эмиграции, которые, рождаясь *ad hoc*, тем не менее закладывали фундамент для нового понимания канонических концептов, которыми мы пользуемся сегодня.

СПИСОК ОСНОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ

БВ – Богословский вестник

КазДА – Казанская духовная академия

КазПДС – Казанская православная духовная семинария

КДА – Киевская духовная академия

КГУ – Казанский государственный университет

Изд-во Моск. ун-та – Издательство Московского университета

МДА – Московская духовная академия

ПО – Православное обозрение

ПС – Православный собеседник

ПЭ – Православная энциклопедия

РОССПЭН – Российская политическая энциклопедия

СПбДА – Санкт-Петербургская духовная академия

СТСЛ – Свято-Троицкая Сергиева Лавра

Синод. тип. – синодальная типография

ТКДА – Труды Киевской духовной академии

ХЧ – Христианское чтение

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

ИСТОЧНИКИ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: издательство Московской Патриархии, 2022. 1376 с.
2. «Врачу, исцелися сам» (Лк 4. 23). Профессор С. В Троицкий против «восточного папизма» Константинополя (публикация и вступ. ст. А. А. Кострюкова) // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2019. Вып. 87. С. 141–148.
3. Все о семейном праве: сборник нормативных правовых актов / сост. Д. Б. Савельев. М.: Проспект, 2019. 440 с.
4. Каноническое право о народе Божиим и о браке. М., 2000. 624 с.
5. Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 2020. 608 с.
6. Комментарий к Семейному кодексу Российской Федерации. М., 2015. 352 с.
7. О канонических аспектах церковного брака // Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2018. С. 163–173.
8. Пидалион: правила Православной Церкви с толкованиями: перевод с греческого: в 4 томах. Т. 1: Правила святых апостолов. Сост. преподобный Никодим Святогорец. Екатеринбург, 2019. - 400 с.
9. Пидалион: правила Православной Церкви с толкованиями: перевод с греческого: в 4 томах. Т. 2: Правила Вселенских соборов. Сост. преподобный Никодим Святогорец. Екатеринбург, 2019. - 424 с.
10. Пидалион: правила Православной Церкви с толкованиями: перевод с греческого: в 4 томах. Т. 3: Правила Поместных соборов. Сост. преподобный Никодим Святогорец. Екатеринбург, 2019. - 430 с.
11. Пидалион: правила Православной Церкви с толкованиями: перевод с греческого: в 4 томах. Т. 4: Правила святых отцов. Сост. преподобный Никодим Святогорец. Екатеринбург, 2019. - 528 с.
12. Политическая история русской эмиграции. 1920 – 1940 гг.: Документы и материалы. М., 1999. – 774 с.

13. Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской православной Церкви (29 ноября — 2 декабря 2017 года) // [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5076149.html> (дата обращения: 10.12.2021).
14. Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. - Репр. изд. - Москва: Сибирская благовозвонница, 2000. – 876 с.
15. Русская Православная Церковь в советское время (1917 - 1991). В 2 тт. М., 1995. 465 с.
16. Священный Собор 1917 – 1918 гг. о христианском браке, сохранении семьи и поводах к разводу. М., 2018. 344 с.
17. Собрание документов Русской Православной Церкви / [ред. Е. Полищук]. - М.: Изд-во Моск. Патриархии Рус. Правосл. Церкви, 2013. - Т. 1 : Нормативные документы. 544 с.
18. Собрание документов Русской Православной Церкви / [ред. Е. Полищук]. - М. : Изд-во Моск. Патриархии Рус. Правосл. Церкви, 2013. - Т. 2, Ч. 1 : Деятельность Русской Православной Церкви. – 2014. 656 с.
19. Собрание документов Русской Православной Церкви. - М. : Изд-во Моск. Патриархии Рус. Правосл. Церкви. - 2013. - Т. 2. Ч. 2: Деятельность Русской Православной Церкви / [ред. Е. Полищук]. – 2015. 528 с.
20. Собрание документов Русской Православной Церкви. Том дополнительный. Выпуск 1 (2014 – 2016). - М.: Изд-во Моск. Патриархии Рус. Правосл. Церкви, 2019. 336 с.
21. Церковное каноническое право. Научно-библиографический указатель изданий на русском языке до 1917 года. Смоленск, Москва, 2020. 176 с.

Труды проф. С. В. Троицкого¹⁸²

22. *Троицкий С. В.* Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование. (Магистерская диссертация, удостоенная Макарьевской премии) СПб., 1912, 282 стр.
23. *Троицкий С. В.* Диаконисы в Православной Церкви, СПб., 1912, 352 стр.
24. *Троицкий С. В.* Защита христианства на Западе. СПб., 1913, 291 стр.

¹⁸² Библиография использованных в диссертации трудов С. В. Троицкого (в том числе на иностранных языках), прот. Н. Афанасьева, прот. И. Мейендорфа и прот. А. Шмемана помещена в раздел Источники, так как эти исследования являются объектом настоящей работы.

25. *Троцкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914, 200 стр.
26. *Троцкий С. В.* О другом браке священника. Гласник Српске Православне Патријаршије, 1921, № 4, с. 4—16.
27. *Троцкий С. В.* Пуноважност брака после хиротонија. Там же, Мај, с. 284—288; јуни — јули, с. 381—399.
28. *Троцкий С. В.* О другом браке священника. Хришћански живот, 1922, мај, с. 278—283.
29. *Троцкий С. В.* Privilégium Paulinum у православном црквеном праву. Весник Српске Цркве, 1922, септ.—дец., с. 573—576 (см. № 516)183.
30. *Троцкий С. В.* О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины. Церковные ведомости, 1922, № 14—15, с. 6—8; № 16—17, с. 6—8; № 18—19, с. 8—9.
31. *Троцкий С. В.* Юрисдикция Цареградского патриарха в области диаспоры. Церковные ведомости, 1923, № 11—12, с. 7; № 17—18, с. 8—12.
32. *Троцкий С. В.* О юрисдикции Вселенского патриарха вне границ Автокефальных Церквей. Русская мысль, 1923, июнь — август, с. 354—362.
33. *Троцкий С. В.* Дымное надмение мира и Церковь. Церковные ведомости, 1924, №15—16, с. 16—17; № 17—18, с. 8—9; № 21—22, с. 6—9; № 23—24, с. 8—10.
34. *Троцкий С. В.* Црквени или граждански брак. Нова Европа, 1924, дец., с. 502—510.
35. *Троцкий С. В.* Проблем црквеног законодавства. Ниш, 1925, № 16.
36. *Троцкий С. В.* Пројекат Казњеног законика о духовном сродству. Архив за правке и друштвене науке, 1925, март, с. 128—132.
37. *Троцкий С. В.* Чему нас уче канони I Васельенског сабора. Хришћански живот, 1925, мај, с. 225—245.
38. *Троцкий С. В.* Црквени или граждански брак. Београд, 1926, 48 стр.
39. *Троцкий С. В.* Международна заштита религијских права. Архив за правне и друштвене науке, 1926, фебр., с. 101—111; март, с. 188—209.
40. *Троцкий С. В.* Поводом пројекта Закона о Српској Православној Цркви. Там же, нов.—дец., с. 433—446.
41. *Троцкий С. В.* Имущественные права Русской Церкви. Церковные ведомости, Хе 5—6, с. 15—16; № 7—8, с. 17—18; № 9—10, с. 7—9.
42. *Троцкий С. В.* Что такое «Живая церковь»? Воскресное чтение, 1927, № 30—47. Отдельное издание: Варшава, 1927, 82 стр.

43. *Троицки С. В.* Трулльський Сабор о кровном сродству. Архив за правне и друштвене науке, 1928, апр., с. 261—271.
44. *Троицки С. В.* Св. Сава и словенство. Прилози Летопису Матице Српске, 1928, нов.—дец., с. 250—266. И отдельное издание: Нови Сад, 1929, 16 стр.
45. *Троицкий С. В.* О каноническом устройстве центрального управления Русской Церкви в Америке. Русско-американский православный вестник, 1930, март, с. 65—69.
46. *Троицкий С. В.* Почему и как закрываются храмы в Советской России. Белград, 1931. 55 с.
47. *Троицкий С. В.* Нелегальное кровное родство как препятствие к браку. Белград, 1931. 13 с.
48. *Троицкий С. В.* Должность экзарха в Православной Церкви. Церковный вестник, 1931, № 10. с. 12—14; № 11, с. 5—6.
49. *Троицкий С. В.* Размежевание или раскол? Изд. УМСА. Париж, 1932. 151 с.
50. *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. Изд. УМСА. Париж, 1933, 222 с.
51. *Троицки С. В.* Суштина и фактори автокефалије. Архив за правне и друштвене науке, 1933, кн. XXVI, № 3, с. 186—200. И отдельно: Београд, 1933, 16 стр.
52. *Троицки С. В.* Место црквеног права на правном факултету. Гласник Српске Православне Цркве, 1933. № 17.
53. *Троицки С. В.* Хришћанска философија брака. Изд. Геце Кона. Београд, 1934. 255 с.
54. *Троицки С. В.* Верска политика Краља Александра Ујединитеља. Летопис Матице Српске, 1935, Мај—јуни, с. 1—18. И отдельно: Нови Сад, 1935, 20 стр.
55. *Троицки С. В.* Наследивање епископа у Православној Цркви (канонска норма). Споменица Мауровичу, с. 767—780. И отдельно: Лjubљана, 1936, 14 стр.
56. *Троицкий С. В.* Папистические стремления греков. На страже Православия (Париж), 1936, май, с. 29—35.
57. *Троицкий С. В.* В защиту «Христианской философии брака». Путь, 1936, № 51, с. 58—64.
58. *Троицкий С. В.* Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры. Срмске Карловци, 1937. 12 с.

59. *Троицки С. В.* Цариградска Црква, као фактор автокефалје, Архив за правне и друштвене науке, 1937, кн. XXXIV, №1, с. 20—47. И одделно: Београд, 1937, 21 стр.
60. *Троицки С. В.* Пројекат југословенског конкордата. Срмске Карловци, 1937, 78 стр.
61. *Троицки С. В.* Око конкордата. Гласник Српске Патријаршије, 1937, №1, с. 2—4. Есть отдельный оттиск.
62. *Троицки С. В.* Неуспела заштита конкордата. Гласник Српске Патријаршије, № 3—4, с. 66—74. И одделно: Срмске Карловци, 1937, 31 стр.
63. *Троицки С. В.* Из историје члена XXVIII пројекта конкордата. Гласник Српске Патријаршије, № 9—10, с. 274—275.
64. *Троицки С. В.* И опет о конкордату. Там же, № 13—14, с. 394—417. И одделно: Срмске Карловци, 1937, 77 стр.
65. *Троицки С. В.* Недостачи у брачним правилима Српске Православне Цркве. Хришћанско дело, 1937, кн. 5, с. 339—358; кн. 6, с. 419—428. И одделно: Скопље, 1938, 32 стр.
66. *Троицкий С. В.* А. П. Доброклонский как историк Церкви. Београд, 1939.
67. *Троицки С. В.* Обавезе супруга у погледу вере у Хрватско и Славонији. Загреб, 1938. 8 с.
68. *Троицки С. В.* Надлежност православних црквених судова у погледу доделивања деце. Архив за правне и друштвене науке, 1939, кн. XXXIII, № 5—6, с. 554—557.
69. *Троицки С. В.* Правни положај Руске Цркве у Југославији. Там же, кн. LII, с. 25—47.
70. *Троицки С. В.* О устројству црквених општина у Српскај Патријаршији. Святославље, 1939, нов.—дец., с. 6—26.
71. *Троицкий С. В.* Правовое положение Русской Церкви в Югославии. Белград, 1940.
72. *Троицки С. В.* О сабору Руска Православне Црква. Гласник (службени лист Српска Православне Патријаршије), 1944, № 10—12, с. 94—95.
73. *Троицкий С. В.* О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «диаспору». Журнал Московской Патриархии, 1947, № 11, с. 34—45.
74. *Троицкий С. В.* Где и в чем главная опасность? Журнал Московской Патриархии, 1947, № 12, с. 31—42.
75. *Троицкий С. В.* Идеология Карловацкогo раскола. Журнал Московской Патриархии, 1948, № 2, с. 43—50.

76. *Троцкий С. В.* О церковной автокефалии. Журнал Московской Патриархии, 1948, № 7, с. 33—54.
77. *Троцкий С. В.* Единство Церкви. Журнал Московской Патриархии, 1948, № 8, с. 68—70.
78. *Троцкий С. В.* Великое преступление. Журнал Московской Патриархии, 1949, № 2, с. 37—43.
79. *Троцкий С. В.* По поводу неудачной защиты ложной теории. Журнал Московской Патриархии, 1949, № 12, с. 29—54.
80. *Троцкий С. В.* Које превез Крмчију са тумаченьима. Београд, 1949. 24 с.
81. *Троцкий С. В.* Будем вместе бороться с опасностью. Журнал Московской Патриархии, 1950, № 2, с. 36—51.
82. *Троцкий С. В.* Как привести к концу возникший спор? Журнал Московской Патриархии, 1950, № 3, с. 45—57.
83. *Троцкий С. В.* Экклесиология Парижского раскола. Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата, 1951, № 7-8, с. 10—33.
84. *Троцкий С. В.* Како треба издати Светосавску Крмчију. (Номоканон са тумаченьима.) Споменик Српске Академске Наука, № СИ, Београд, 1952, с. 1—40 и 20 фототипий с 7 рукописей Кормчей.
85. *Троцкий С. В.* Теократия или цезаропапизм. Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата, 1953, № 16, с. 176—206.
86. *Троцкий С. В.* Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве синтагме. Београд, 1953. 51 с.
87. *Троцкий С. В.* Два рукописа манастира Манасије. Београд, 1953.
88. *Троцкий С. В.* Неудачная защита неправды. Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата, 1954, № 20, с. 192—199.
89. *Троцкий С. В.* Церковно-политическая идеология святосавской Кормчей и Властаревой Синтагмы. Принято на заседании Отделения общественных наук 23 VIII 1954.
90. *Троцкий С. В.* Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 6. Нижний Новгород, 2008. 512 с. С. 264 – 278.
91. *Троцкий С. В.* Црквено право. Приређивач и редактор проф. др Драган М. Митровић. Београд: Правни факултет универзитета у Београду (Библиотека Светска правна баштина, 15). 2011.
92. *Троцкий С. В.* Изабранные студии из брачног права. Фоча, 2015. 216 с.
93. *Троцкий С. В.* Христианская философия брака. Москва: Изд-во М. В. Смолина (ФИВ), 2015. 304 с.
94. *Троцкий С. В.* Единство Церкви. Москва: Изд-во М. В. Смолина (ФИВ), 2016. 728 с.

95. *Троицкий С. В.* Лекции по церковному праву // *Праксис*. Научный журнал Московской духовной академии. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. — Вып. 1. С. 148-214.

Труды прот. Н. Афанасьева

96. *Афанасьев Н. А., прот.* Трапеза Господня. Киев, 2011. 160 с.
97. *Афанасьев Н. А., прот.* Вступление в Церковь. М., 1993. 206 с.
98. *Афанасьев Н. А., прот.* Служение мирян в Церкви. М., 1995. 104 с.
99. *Афанасьев Н. А., прот.* Экклезиология вступления в клир. К., 1997. 112 с.
100. *Афанасьев Н. А., прот.* Церковь Духа Святого. Рига, 1994. 328 с.
101. *Афанасьев Н. А., прот.* Церковные соборы и их происхождение. М., 2003. 208 с.
102. *Афанасьев Н. А., прот.* Иво Эдесский и его время. М., 2018. 144 с.
103. *Афанасьев Н. А., прот.* Каноны и каноническое сознание // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 129 – 145.
104. *Афанасьев Н. А., прот.* Две идеи вселенской Церкви // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 146 – 160.
105. *Афанасьев Н. А., прот.* Неизменное и временное в церковных канонах // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 161 – 178.
106. *Афанасьев Н. А., прот.* Выход из Церкви // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 349 – 390.
107. *Афанасьев Н. А., прот.* Неудавшийся церковный округ // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 391 – 421.
108. *Афанасьев Н. А., прот.* Апостол Петр и римский епископ // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 422 – 455.
109. *Афанасьев Н. А., прот.* О церковном управлении и учительстве // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 480 – 515.
110. *Афанасьев Н. А., прот.* Брак во Христе // *Афанасьев Н., протопр.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 529 – 541.

111. *Афанасьев Н. А., прот.* Церковь, председательствующая в Любви // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 542 – 600.
112. *Афанасьев Н. А., прот.* Una Sancta // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 633 – 667.
113. *Афанасьев Н. А., прот.* Брачное право // Праксис. 2020. No 1 (3). С. 115–199.

Труды прот. И. Мейендорфа

114. *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. 336 с.
115. *Мейендорф Иоанн, прот.* Брак и Евхаристия // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 504 – 542.
116. *Мейендорф Иоанн, прот.* Юстиниан, Империя и Церковь // Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. 832 с. С. 384 – 404.
117. *Мейендорф Иоанн, прот.* О православном понимании Евхаристии // Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. 832 с. С. 731 – 737.
118. *Мейендорф Иоанн, прот.* Первенство римской кафедры в каноническом предании Церкви до Халкидонского собора включительно // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 20 – 41.
119. *Мейендорф Иоанн, прот.* Церковная организация в истории православия // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 237 – 257.
120. *Мейендорф Иоанн, прот.* Епископ в Церкви // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 280 – 290.
121. *Мейендорф Иоанн, прот.* Вселенский патриархат вчера и сегодня // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 787 – 804.
122. *Мейендорф Иоанн, прот.* Современные проблемы православного канонического права // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 805 – 818.

123. *Мейендорф Иоанн, прот.* Что сохраняет Церковь в единстве? // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 921 – 926.
124. *Мейендорф И., прот.* Живое предание. Свидетельство Православия в современном мире. М., 2004. 352 с.
125. *Мейендорф Иоанн, прот.* Единство Империи и разделение христиан // Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. 576 с. С. 13 – 276.
126. *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. К., 2007. 352 с.
127. *Мейендорф И., прот.* Православие в современном мире. Клиф, 2002. 320 с.
128. *Мейендорф И., прот.* Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005. 320 с.

Труды прот. А. Шмемана

129. *Шмеман А., прот.* Церковь, эмиграция, национальность // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 9 – 23.
130. *Шмеман А., прот.* Церковь и церковное устройство // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 22 – 83.
131. *Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 157 – 182.
132. *Шмеман А., прот.* О понятии первенства в православной эkkлeзиологии // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 228 – 287.
133. *Шмеман А., прот.* По поводу богословия Соборов // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 288 – 326.
134. *Шмеман А., прот.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 2018. 288 с.
135. *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 2003. 392 с.
136. *Шмеман А., прот.* Основы русской культуры: Беседы, 1970 – 1971. М., 2021. 248 с.

137. *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. М., 2021. 320 с.
138. *Шмеман А., прот.* Каноническое положение Русской Православной Церкви в Северной Америке // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. 896 с. С. 449 – 456.
139. *Шмеман А., прот.* Знаменательная буря // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. 896 с. С. 550 – 572.
140. *Шмеман А., прот.* Русское богословие за рубежом // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. 896 с. С. 655 – 668.
141. *Шмеман А., прот.* Памяти отца Николая Афанасьева // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. 896 с. С. 838 – 840.

ЛИТЕРАТУРА

142. *Абашидзе З. Д.* Автокефалия или автономия (к вопросу о статусе Грузинской Православной Церкви в V-XI вв.) / З. Д. Абашидзе // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2020. – № 30. – С. 26-28.
143. *Александров В. В.* Николай Афанасьев и его евхаристическая эkkлeзиология. М., 2018. 224 с.
144. *Алексеев С. В.* Памятники сербской средневековой историографии XIII—XVII вв.: Переводы и исследование. Том 1: Жития святых Симеона и Савы. Жития королей и архиепископов сербских. - СПб.: Петербургское востоковедение, 2016. 718 с.
145. *Алексеева С. И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856 – 1904 гг. СПб. 2006. 276 с.
146. *Барсов Т. В.* Константинопольский патриарх и его власть над Русскою Церковью / [Соч.] Т. Барсова, э. орд. проф. Спб. духов. акад. - Санкт-Петербург, 1878. 578 с.
147. *Белякова Е. В.* Церковный суд и проблемы церковной жизни, М., 2004. 664 с.
148. *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998. 624 с.
149. *Болотов С. В.* Русская Православная Церковь и международная политика СССР в 1930-е – 1950-е годы. М., 2011. 320 с.
150. *Бортник С. М.* Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении. К., 2017. 394 с.

151. *Борщ И. В.* Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. М., 2008. 224 с.
152. *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М., 2005. 656 с.
153. *Булгаков С., прот.* Благодатные заветы преподобного Сергия русскому богословствованию // Булгаков С., прот. Путь Парижского богословия. М., 2007. 560 с. С. 86 – 106.
154. *Булгаков С., прот.* Иерархия и таинства // Булгаков С., прот. Путь Парижского богословия. М., 2007. 560 с. С. 433 – 460.
155. *Валицкий А.* История русской мысли от просвещения до марксизма. М., 2013. 480 с.
156. Введение в историю Церкви. Ч. 2: Обзор историографии по общей истории церкви. М., 2015. 725 с.
157. *Виноградов П. Г.* Очерки по теории права. М., 2015. 160 с.
158. *Вукашинович В.* Литургическое возрождение в XX веке. М., 2005. 240 с.
159. *Гаврюшин Н. К.* Метафизика любви и богословие брака: С. В. Троицкий // Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. 672 с. С. 407 – 445.
160. *Гаврюшин Н. К.* «Быть христианином – значит быть греком»: протоиерей Георгий Флоровский // Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011. 672 с. С. 500 – 539.
161. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. 416 с.
162. Георгий Васильевич Флоровский / под. Ред. *А. В. Черняева.* М., 2015. 517 с.
163. *Глубоковский Н.Н.* Русская богословская наука. М., 2002. 184 с.
164. *Горчаков М.* О тайне супружества. СПб., 1880.
165. *Готц Р.* Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. М., 2014. 512 с.
166. *Джероза Л.* Каноническое право. М., 1996. 380 с.
167. *Дорская А. А.* Церковное право в системе права Российской империи конца XVIII - начала XX вв.: диссертация ... доктора юридических наук: 12.00.01. Москва, 2008. - 402 с.
168. *Емельянов Б. В.* Борис Чичерин. СПб., 2016. 247 с.
169. *Ермилов П. В., диак.* Происхождение теории о первенстве Константинопольского патриарха // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 36 – 53.
170. Живое предание. Православие в современности. М., 1997. 228 с.

171. *Задорнов А. В., прот.* Профессор С. В. Троицкий и его вклад в развитие дисциплины церковно-канонического права в Московской духовной академии // Богословский вестник. Т. 11-12. Сергиев Посад, 2010. С. 510-536.
172. *Задорнов А. В., прот.* «Недоуменные вопросы» церковного брака // Праксис. 2020. № 1 (3). С. 00–00
173. *Заозерский Н. А.* О священной и правительственной власти и о формах устройства Православной Церкви. М., 2019. 330 с.
174. *Зом Р.* Церковный строй в первые века христианства (Перевод с немецкого А. Петровского, П. Флоренского). Заозерский Н. А. О сущности церковного права (против воззрений проф. Рудольфа Зома). Спб., 2005. 310 с.
175. *Иларион (Алфеев), митр. Волоколамский.* Прима́т и соборность с православной точки зрения // Церковь и время. 2015. №1 (70). С. 63 – 80.
176. *Ильин И. А.* Общее учение о праве и государстве // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1994. 624 с. С. 45 – 148.
177. *Ильин И. А.* О сущности правосознания // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1994. 624 с. С. 149 – 414.
178. *Иоанн (Зизиулас), митрополит.* Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. 332 с.
179. *Ирине́й (Середний), архим.* Профессор С. В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 217 – 247.
180. *Исидор (Тупикин), митрополит.* Епископ Смоленский и Дорогобужский Иоанн (Соколов): жизнь и труды. М., 2019. 231 с.
181. *Клюев Н. В.* Каноническое право. Канонические аспекты церковных служений. М., 2020. 184 с.
182. *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов: организация церковного управления в эмиграции. М., 2007. 394 с.
183. *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М., 2011. 624 с.
184. *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг.: административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М., 2015. 488 с.
185. *Крашенинников П.* Серебряный век права. М., 2017. 144 с.
186. *Крылов Д. А.* Сергей Булгаков. СПб., 2016. 255 с.

187. Кузенков П. В. Первенство Константинополя. Факты против мифов. М., 2022. 192 с.
188. Кузнецов Н., иерей. Церковь и государство – принципиальные положения и модели возможного взаимодействия. М., 2021. 296 с.
189. Ларше Ж.-К. «Последуя смвьятым отцам...». Жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. М., 2022. 192 с.
190. Лаут Э., прот. Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени. М., 2020. 620 с.
191. Легеев М., свящ. «Сакраментологический барьер» в экклезиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия [СПбДА]. №1 (2), 2019. С. 140 – 159.
192. Мануил (Лемешевский), митрополит. Каталог русских архиереев-обновленцев // «Обновленческий» раскол. Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики. Сост. И. В. Соловьёв. М., 2002. 1062, [1], с.
193. Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX – XX вв. СПб., 2014. 320 с.
194. Митрофанов Ю. Н., прот. Князь Евгений Николаевич Трубецкой. Спб., 2018. 136 с.
195. Михайлов А. Ю. «Канонист с горением Илииним...»: жизненный и творческий путь профессора И. С. Бердникова (1839 – 1915). Казань, 2021. 260 с.
196. Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917-1999). Спб., 2001. 405 с.
197. Мошин В., прот. Воспоминания. Осташков, 2012. 224 с.
198. Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920 – 1995: Биографический справочник. М., 2007. 576 с.
199. Никодим [(Милаш)], епископ Далматинский. Православное церковное право. СПб, 1897. 985 с.
200. Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. Пути православного богословия на Запад в XX веке. М., 2016. 438 с.
201. Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. Голоса православного богословия на Западе в XX веке. М., 2019. 320 с.
202. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. 640 с.
203. Озолин Н., прот. Местная церковь и «диаспора» // Православное учение о Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва 17 – 20 ноября 2003 г.: Материалы. М., 2004. С. 94 – 114.

204. Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М., 1998. – 653 с.
205. *Общая история Церкви*. В 2 т. Т. 2: От Реформации к веку секулярной глобализации: XVI – начало XXI века. В 2 кн. Кн, 2: Вызов религиозного синкретизма: Проблема экуменизма: XX -начало XXI века. М., 2017. 511 с.
206. О новом церковном правосознании. Из объяснительной записки (1966) протоиерея Всеволода Шпиллера архиепископу Никодиму (Ротову) // Филиппов Б. А. Очерки по истории России. XX век: учеб. пособие / Б. А. Филиппов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 105.
207. Павлов А. С. Курс церковного права, Санкт-Петербург: Лань, 2002. 384 с.
208. Плекон М. Живые иконы. Люди веры, вернувшие миру надежду. М., 2021. 384 с.
209. Половинкин С. М. Князь Е. Н. Трубецкой. М., 2010. 176 с.
210. Поляков А. В., Тимошина Е. В. Общая теория права. СПб., 2017. 468 с.
211. Пузович В. Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 5 (55). С. 26 – 44.
212. Пузович В. Отношение Сербской православной церкви к каноническому и юридическому положению Русской православной церкви Заграницей (1920–1930) // Христианское чтение. №3. 2012. С. 158 – 175.
213. Раев М. Россия за рубежом. М., 1994. 296 с.
214. Раз Дж. Авторитет права. М., 2021. 552 с.
215. Сергей Николаевич Булгаков / под ред. А. П. Козырева. М., 2020. 631 с.
216. Скурлат К. Е., проф. Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры // ЖМП. 1989. №9. С. 60 – 63; №10. С. 45 – 49.
217. Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 2004. 477 с.
218. Суворов В., прот. Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. М., 2020. 872 с.
219. Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870-1918 гг.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 374 с.
220. Талызин В. И. Православное учение об автокефалии // Праксис. 2021. No 1 (6). С. 132–142.

221. Уакс Р. Философия права. Краткое введение. М., 2020. 176 с.
222. Федоров В. А. Русская Православная Церковь и государство. Синодальный период. 1700-1917. М., 2003. 480 с.
223. Финнис Дж. Естественное право и естественные права. Москва; Челябинск, 2019. 554 с.
224. Фирсов С. В. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. 624 с.
225. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 602 с.
226. Флоровский Г., прот. Памяти профессора П. И. Новгородцева // Флоровский Г., прот. Из прошлого русской мысли. М., 1998. 432 с. С. 210 – 222.
227. Флоровский Г., прот. Положение христианского историка // Флоровский Г., прот. Догмат и история. Сб. ст. М., 1998. 448 с. С. 39 – 79.
228. Флоровский Г., прот. Империя и пустыня. Антиномии христианской истории // Флоровский Г., прот. Догмат и история. Сб. ст. М., 1998. 448 с. С. 256 – 292.
229. Философия права: П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, Б. А. Кистяковский. М., 2018. 511 с.
230. Харт Г. Л. Право, свобода и мораль. М., 2020. – 136 с.
231. Цвален Р. М. Право как путь к правде. Размышления о праве и справедливости С. Н. Булгакова / пер. с нем. М. Варгина // Исследования по истории русской мысли. [10]. Ежегожник за 2010 – 2011 гг. М., 2014. С. 33 – 46.
232. Церковное каноническое право; богословие и теология; церковные история, порядок, управление и жизнь; государство, Церковь и право; филология, искусство, философия и архивистика: Научно-библиографический указатель изданий на русском языке до 1917 года / Составители и авторы идеи и предисловия: *Исидор, митрополит Смоленский и Дорогобужский (Тупикин Р.В.), Владислав Владимирович Баган, священник*/ Смоленская православная духовная семинария. – Смоленск – М.: Свиток, 2020. – 176 с.
233. Цытин В., прот. Каноническое право. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 864 с.
234. Чичерин Б. Н. Избранные труды. СПб., 1997. 555 с.
235. Чичерин Б. Н., Соловьев В. С. О началах этики. М., 2016. 184 с.
236. Шкаровский М. В. Русское Православие в Королевстве сербов, хорватов и словенцев – Югославии. Москва – Брюссель, 2015. 576 с.

237. *Шкаровский М. В.* Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке. Спб., 2016. 224 с.
238. *Шишков А. В.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 32 – 41.
239. *Шишков А. В.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 57 (1). С.

Литература на иностранных языках

240. Устав Српске Православне Цркве. Друго издање Светог Архијерејског Синода. Београд, 1957. 54 с.
241. *Aidan N.* Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893 – 1966). Cambridge, 1989.
242. *Goody J.* The development of the family and marriage in Europe. Cambridge, 1999. 310 p.
243. *Maxime, metr. De Sardes.* Le Patriarcat oecumenique dans l'Eglise orthodoxe. Paris, 1975.
244. *Nichols A.* Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev, 1893–1966. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
245. *Papathomas, Archim. Grigorios D.* Définitions et aspects ecclésio-canoniques de l'Autocéphalie (Les péripéties d'un Système canonique de l'Église) // Academia.edu (электронный ресурс). 2015. URL: https://www.academia.edu/20009555/91._Definitions_of_the_Autocephaly_in_French (дата обращения 01.12.2021).
246. *Prader J.* Il matrimonio in Oriente e in Occidente. Rome, 2003. 300 p.
247. Живот Святога Симеуна и Светога Саве. Написао Доментијан. Београд, 1865. 235 с.
248. *Никодим Милаш, еп.* Брак између хришћана и нехришћана. Београд – Шибеник: Аутобиографија – студије – чланци, 2005.
249. *Цисарж Б., прот.* Црквено право, кн. II. Брачно право. Београд, 1973. 264 с.
250. *Јаковљевич Р.* Руси у Србији. Београд, 2004. 160 с.