

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

<b>ВВЕДЕНИЕ .....</b>	<b>4</b>
<b>ГЛАВА 1. КАНОНИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ПРЕДРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД И ИХ КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ОТРАЖЕНИЕ В ИССЛЕДОВАНИЯХ РУССКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ЭМИГРАЦИИ.....</b>	<b>14</b>
1.1 Каноническое право как университетская и духовно-академическая наука в России до 1917 года.....	14
1.2 Влияние российских юридических школ на канонические концепции.....	23
1.3 Наследие представлений о каноническом праве синодального периода в исследованиях русской церковной эмиграции.....	33
<b>ГЛАВА 2. ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ КАНОНИЧЕСКОГО ПРАВА ПРОФЕССОРА С. В. ТРОИЦКОГО .....</b>	<b>40</b>
2.1. Этапы научной биографии профессора С. В. Троицкого .....	40
2.2 Тематизация канонического наследия проф. С. В. Троицкого.....	53
2.2.1 Автокефалия.....	54
2.2.2. Каноническая власть православного епископата вне границ своих епархий.....	65
2.2.3 Первенство во Вселенской Церкви.....	77
2.2.4. Христианский брак.....	85
2.3. Рецепция канонических исследований проф. С. В. Троицкого в настоящее время.....	98
<b>ГЛАВА 3. КАНОНИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРОТОПРЕСВИТЕРА Н. АФАНАСЬЕВА .....</b>	<b>103</b>

3.1. Место канонического права в Церкви .....	103
3.2. Евхаристическое богословие и каноническое право.....	108
3.3 Рецепция канонических взглядов прот. Н. Афанасьева.....	131
<b>ГЛАВА 4. КАНОНИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ТРУДАХ БОГОСЛОВОВ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ.....</b>	<b>139</b>
4.1. Особенности канонических представлений в среде богословов русской эмиграции (прот. С. Булгаков и прот. Г. Флоровский).....	141
4.2. Протопресвитер И. Мейендорф.....	145
4.3. Протопресвитер А. Шмеман.....	163
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....</b>	<b>187</b>
<b>СПИСОК ОСНОВНЫХ СОКРАЩЕНИЙ .....</b>	<b>192</b>
<b>СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ .....</b>	<b>193</b>

## 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 некритическое 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.

**Предметом изучения** данной работы являются исследования русских канонистов и богословов, принадлежащих к послереволюционной русской церковной эмиграции, в области канонического права, а также такие материальные правовые источники как каноны Православной Церкви и отдельные уставные документы и определения Православных Поместных Церквей в их взаимосвязи.

**Объектом изучения** являются концептуальные основы канонических взглядов авторов анализируемых исследований, а также их практические выводы в области 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 сборниках<sup>1</sup>. Среди этих работ нет исследований,

---

<sup>1</sup> 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. Лаута<sup>2</sup> и о. М. Плекона<sup>3</sup>, 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 антагонисты<sup>4</sup>.

Также вышли в свет исследования, посвященные отдельным персоналиям настоящей работы или иным специалистам в области канонического и гражданского права<sup>5</sup>. 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;

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

<sup>3</sup> *Плекон М.* Живые иконы. Люди веры, вернувшие миру надежду. М., 2021.

<sup>4</sup> *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.

<sup>5</sup> *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. Трубецком<sup>6</sup>. Регулярно выступают со статьями, посвящёнными наследию С. Троицкого преподаватели ПСТГУ и МДА иерей П. Ермилов и протоиерей А. Задорнов<sup>7</sup>.

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. Шмеману<sup>8</sup>. 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 периода<sup>9</sup>).

---

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.

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

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Гаврюшин Н. К. Русское богословие. Очерки и портреты. Нижний Новгород, 2011.

<sup>9</sup> 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 год<sup>10</sup>.
- Национальная студенческая научная конференция «Актуальные вопросы современной богословской науки», Московская духовная академия, 2018 год<sup>11</sup>.
- Национальная студенческая научная конференция «Актуальные вопросы современной богословской науки», Московская духовная академия, 2019 год<sup>12</sup>.

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

---

<sup>10</sup> 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).

<sup>11</sup> 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).

<sup>12</sup> 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 года<sup>13</sup>, 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* законодательства<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> См.: Глубоковский Н.Н. Русская богословская наука. М., 2002. С. 98.

<sup>14</sup> 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»»<sup>15</sup>.

Преемник Н.К. Соколова по кафедре А. С. Павлов, напротив, всячески отстаивал церковность своей дисциплины, считая догматические истины ядром для внешней правовой оболочки<sup>16</sup>. 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»<sup>17</sup>.

---

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

<sup>16</sup> *Павлов А. С.* Курс церковного права. СПб., 2002. С. 17.

<sup>17</sup> Там же. 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 регулирования 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 объединениями<sup>18</sup>. 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 следующему<sup>19</sup>. 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.

Н. Заозерский опровергает далее тезис о формализме и консерватизме права, которое выхолащивает якобы содержание евангельской вести.

---

<sup>18</sup> Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 2004. С. 16.

<sup>19</sup> Единственный русский перевод основной теоретической работы Р. Зома был издан ещё до революции и в настоящее время републикуется 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.

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»<sup>20</sup>, - заключает свою апологию канонического права Н. Заозерский.

Тем самым, в начале XX столетия уже были сформулированы те теоретические вопросы, которые продолжают развивать в своём творчестве

---

<sup>20</sup> 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 Зом)*. Спб., 2005. С. 254.

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 России<sup>21</sup>, 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 кафедры<sup>22</sup>.

Если попытаться ответить на вопрос о разнице между предметом исследования в духовно-академической и университетской средах, то выяснится, что эти темы фактически совпадали. Наиболее актуальны для канонических исследований были вопросы легитимности правового начала в Церкви, статуса церковно-правовых источников, вопросы брачного права. Был также ряд вопросов, который имел не только потенциал научного исследования, но и служил основой для полемики, в том числе, в виде церковной публицистики.

Таковы были вопросы положения приходского духовенства (особенно сельского), созыва и регламента собора, церковного судопроизводства, отношений Церкви и государства. Именно эти темы привлекали

---

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

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

исследователей, не занимавшихся специально церковно-правовыми вопросами и воспринимавшими такую полемику в общественно-политическом, а не чисто научном ключе.

Такая академическая полемика способствовала развитию канонического права как самостоятельной науки, имеющей собственный предмет научной рефлексии, не совпадающий полностью ни с юриспруденцией, но с богословием. В то же время благодаря дискуссиям становилось более отчетливым и проблемное поле русской канонической науки. К вопросу этого поля следует отнести саму возможность для Церкви иметь собственное, независимое от государственных структур законодательство, после чего неизбежно ставился вопрос о законности (каноничности самого синодального строя).

Такие вопросы логично породжали обсуждение возможности для членов Церкви рубежа XIX - XX вв. жить согласно законодательству первого тысячелетия по Рождестве Христовом – законодательству, принятому и действовавшему в совсем иных социальных условиях.

Как суммирует эту проблематику автор монографии о канонических трудах профессора И. Бердникова, «центральным вопросом, обсуждавшимся в богословско-канонической науке второй половины XIX века в целом и между Бердниковым и Суворовым в частности, был вопрос о *наличии в Церкви собственной законодательной власти*, напрямую связанной с проблемой равноправия Церкви и государства»<sup>23</sup>.

Разумеется, было бы наивным считать возможной саму постановку вопроса о равноправии Церкви и государства хотя в области законодательства. Инициатива по развитию церковно-правовой базы в Российской империи всегда шла сверху, от императора как верховного законодателя и собственно от государственного аппарата (в качестве примера вспомним *Духовный*

---

<sup>23</sup> Михайлов А. Ю. «Канонист с горением Илиным...»: жизненный и творческий путь профессора И. С. Бердникова (1839 – 1915). Казань, 2021. С. 120.

*регламент* Петра I, процедуру обязательного оформления решений Святейшего Синода через императорские повеления и т. д.).

Даже издание главного собрания канонических источников Православной Церкви, *Книги правил* в 1839 году следует рассматривать в одном контексте с кодификационными усилиями М. Сперанского по упорядочиванию законодательства Российской империи в целом. Элементом той же работы является издание *Устава духовных консисторий* (1841), регулирующего практически все стороны епархиальной жизни – полномочия правящего архиерея, его административного аппарата и судебных полномочий. Сама консистория при этом являлась исполнительным и совещательным органом одновременно.

Несмотря на стремление к самостоятельности в качестве отдельной дисциплины, каноническое право предреволюционного периода всё равно должно было черпать свои теоретические основания как в богословских представлениях, так и в идеях преобладавших в то время по своему значению и влиянию юридических школ. Поэтому возникавшая полемика в своём генезисе всё равно обнаруживала те или иные базовые юридические представления, разделявшиеся русскими канонистами независимо от их взглядов на церковную и государственно-общественную действительность.

Единственная часть богословия, которая воздействовала на каноническое право непосредственно – эkkлезиология, учение о Церкви как институте Божественного происхождения и земного пребывания. Надо отметить, что поскольку для канонического права важны не теологумены (частные богословские мнения), а вероучительные положения, с которыми согласна вся Церковь на всём протяжении Её истории, источником догматических формулировок там, где они были необходимы, выступали классические труды по догматическому богословию XIX столетия (свят. Филарета Московского, митр. Макария (Булгакова), Филарета (Гумилевского)), а также собственно вероучительные источники в виде соборных оросов, посланий Патриархов, святоотеческие творения и т. д.

При этом дискутируемые труды (как «Столп и утверждение Истины» священника Павла Флоренского) или «Очерки из истории догмата о Церкви Владимира (будущего свщмч. Илариона) Троицкого, вышедшие примерно в одно и то же время из стен Московской духовной академии, не могли стать таким экклезиологическим источником именно в силу своего дискутируемого статуса.

В целом, следует признать, что полвека научной деятельности, прошедшие со времени появления особого интереса к каноническому праву на волне судебных и иных реформ 1860-х гг., позволили в начале XX столетия русской канонической науке пройти этап формирования и приступить к собственным оригинальным исследованиям. Для оценки этих исследований необходимо взглянуть на то влияние, которое оказывали имевшиеся в то время российские юридические школы на концепции русских канонистов.

## 1.2 Влияние российских юридических школ на канонические концепции

Попытаемся поместить российское каноническое наследие в контекст популярных для российской юриспруденции правовых теорий и рассмотрим отечественных ученых-канонистов с точки зрения их принадлежности к современным им юридическим школам. Типологическое сравнение различных представителей канонической науки с существовавшими в то время в России типами правопонимания (правовой этатизм (или юридический позитивизм) Г. 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, рассматривавшему только государство легитимным источником правовой нормы (в том числе – и по отношению к церковному праву). Современный юридический позитивизм второй половины XX века

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 законодательство<sup>24</sup>. Подобная идея была близка русским позитивистам, считавшим именно судебную реформу способом перестройки всей правовой, - а значит, и государственной – системы России.

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

---

<sup>24</sup> Харт Г.Л. Право, свобода и мораль. М., 2020. С. 17.



соображениям»<sup>25</sup>. Без преодоление такого подхода в каноническом праве было бы 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, 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

---

<sup>25</sup> *Раз Дж.* Авторитет права. М., 2021. С. 103.

является 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»<sup>26</sup>.

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».

---

<sup>26</sup> Чичерин Б. Н. Избранные труды. СПб., 1997. С. 186.

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 вождеденное соединение церквей, которое он так настойчиво проповедует»<sup>27</sup>.

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 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»<sup>28</sup>.

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.

---

<sup>27</sup> Чичерин Б. Н., Соловьев В. С. О началах этики. М., 2016. С. 114.

<sup>28</sup> Чичерин Б. Н. Избранные труды. СПб., 1997. С. 195.

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 первоизданным Адамом единства тварной свободы и Божественного Промысла»<sup>29</sup>. Тем самым достигается природная гармония, ранее разрушенная человеческим грехопадением. Отсюда – знаменитое определение права, данное Трубецким: право есть внешняя свобода, ограниченная нормой<sup>30</sup>.

Естественное право наиболее близко русской религиозной философии права. Отчасти это верно в отношении канонических исследований, наглядным образом это продемонстрировано в работах С. В. Троицкого, посвящённых христианскому браку. В настоящее время естественно-правовой тип правопонимания (работы Д. Финнис, Л. Фуллера и других) переживает своеобразный ренессанс, что актуализирует и церковно-правовые исследования описываемого периода.

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, указывая на чувство долга в качестве фактора права и морали<sup>31</sup>. 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

---

<sup>29</sup> Митрофанов Ю. Н., прот. Князь Евгений Николаевич Трубецкой. Спб., 2018. С. 119.

<sup>30</sup> Половинкин С. М. Князь Е. Н. Трубецкой. М., 2010. С. 34.

<sup>31</sup> 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.

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 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»<sup>32</sup>.

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 Ф. 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 некоторое приближение к праву, «квазиправо» или «недоправо»<sup>33</sup>. Неслучайно отдельную главу своей знаменитой монографии «Об общественном идеале» П. Новгородцев посвятил абсолютному и относительному в осуществлении общественного идеала, а в

---

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

<sup>33</sup> Крашенинников П. Серебряный век права. М., 2017. С. 40.

другой своей статье будет подчеркивать невозможность построения идеального общества. Лишь в конце истории, в эсхатологической перспективе могут примириться личность и общество, равенство и свобода, право и нравственность – до этого находящиеся в вечном антагонизме<sup>34</sup>.

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.

Этот подход теоретически мог бы быть наиболее близок богословскому взгляду на право, поскольку для богослова связь между правом и моралью вполне естественна и во многом даже служит «оправданием» права. Русская богословская мысль всегда была склонна к неумеренной порою критике «юридического начала» или «юридизма» в богословских теориях, в том числе в учении об Искуплении, являющимся основой для всего богословского знания.

В то же время соединение морали и права является аксиомой для традиционной философии права – от Аристотеля до Канта. Причисливший и этику, и учение о политике к числу практических наук Аристотель был рецептирован в средние века латинскими схоластами и через учеников Фомы Аквинского был также воспринят в области теологической. Следы его влияния, сохранявшиеся не только в церковной системе образования, но и в университетской среде Нового времени, позволили правовым школам также легитимировать вопрос об этике и праве. Свидетельством этому служит как раз упоминавшаяся выше полемика между Б. Чичериным и Вл. С. Соловьёвым по поводу положений главного труда на темы этики последнего («Оправдание добра»).

---

<sup>34</sup> *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 584.

Те из русских канонистов, кто занимался теоретическими основаниями права, в том числе – *философией (канонического) права* (М. Остроумов, Н. Заозерский, отчасти М. Красножен) могли опереться в своих установках на те правовые представления, которые, будучи идеалистическими, хотя бы допускали вопросы морали, свободы совести и вероисповедания в круг основных правовых вопросов.

Интересно, что несмотря на более чёткую постановку таких вопросов в кантианстве, большая часть русских правоведов рубежа XIX - XX вв. были гегельянцами. Конечно, и в гегелевской философии права мораль, справедливость и право вообще также являются ступенями самопознания Мирового Духа, но всё же здесь право (как и остальные ступени такого самопознания) носит подчинённое положение.

Отход на кантианские позиции случится у русских правоведов только после того, когда одна из школ, выросших из левого гегельянства, марксизм, соединившись с революционной теорией и практикой, сделает невозможной в России свободную дискуссию и конкуренцию других юридических школ – как в области гражданского правоведения, так и в сфере канонического права.

Именно поэтому представляется необходимым выяснить теоретические основы научных работ русских ученых-эмигрантов XX столетия в области церковного права. По окончании синодального периода русской церковной истории канонистам пришлось самостоятельно искать те теоретические основы своего научного предмета, которые считались общепонятными и потому не требовавшими специальной тематизации в синодальный период.

Среди новых вопросов, без ответа на которые невозможно было продолжать практическое изучение канонического права, были вопросы соотношения церковной и государственной власти (поводом для такой рефлексии стал Декрет об отделении Церкви от государства и школы), тот же вопрос о степени самостоятельности церковного законодательства, соотношения прав гражданина и члена Церкви и т. д.

Непроясненность, а подчас и игнорирование этих вопросов стали отчасти причиной неудачи с рецепцией большей части постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 – 1918 гг. Во многом та же причина лежит в неточности формулировок при определении статуса Русской Православной Церкви Заграницей в период между окончанием Гражданской войны в России, породившей столь массовую эмиграцию, и началом Второй мировой войны.



### 1.3. Наследие представлений о каноническом праве синодального периода в 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»<sup>35</sup>.

Характерно, что даже такая осторожная попытка защитить принцип церковной автономии вызвала обвинения в неверном приложении канонических норм к современности, что не помешало, впрочем, утвердить

---

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

избрание Н. Заозёрского профессором МДА после получения им степени доктора церковного права в 1895 году.

За полвека перед революцией по каноническому праву было защищено 11 докторских и 17 магистерских диссертаций, причём половина из них — в Московской духовной академии<sup>36</sup>. 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 настоящей диссертации – 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.

Следует иметь в виду, что каноническое право традиционно является наиболее консервативной областью церковной науки и вообще жизни Церкви. Эпитет «божественные» в отношении канонов часто заставляют думать о равнозначности их статуса оросам (догматическим определениям) Вселенских соборов, что далеко не так.

При этом возникает парадоксальная ситуация, когда есть ясное осознание неисполнения канонических предписаний, но нет возможности исправить правовой источник по разным причинам.

Из этих причин можно отметить следующие.

---

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

1. Авторитетность церковно-правового источника. Каноны, принятые Вселенскими соборами, не могут быть отменены в силу принятия авторитетными в Церкви лицами (канонизированными в соответствующем чине святости) и такая отмена будет косвенно дискредитировать их каноническое наследие как неактуальное.

2. В силу той же авторитетности нет такого законодательного органа в Церкви, который, будучи равным по объему своих полномочий, мог бы отменить правила, принятые соборами древности.

3. Вместо прямой отмены нормы можно воспользоваться принципом позднеримского (византийского) права, согласно которому закон, не исполнявшийся на протяжении 30 (вариант – 40) лет мог считаться автоматически отмененным.

4. Отмена какого-либо канона не может проходить на уровне одной только Поместной Православной Церкви – как общецерковное законодательство, канонический корпус может реципироваться или изменяться консенсусом всех Церквей.

5. Каноны нужно сохранить в неприкосновенности как памятник канонической мысли, хотя в действительности каждая Поместная Православная Церковь пользуется своим собственным актуальным законодательством, отвечающим насущным проблемам именно этой церковной организации.

Все эти аргументы против изменения канонов призваны снять ответственность Православной Церкви за правотворчество, которое (как настаивал, прежде всего, проф. С. Троицкий) является неотъемлемой частью живой деятельности Православной Церкви. За внешне благочестивым почтением к статусу канонов скрывается явное нежелание заниматься подлинно каноническим правотворчеством. Это нежелание усиливается в связи с объективными трудностями в согласовании гражданского и церковного законодательства по вопросам общей юрисдикции (семейное, особенно брачное право), имплементации правовых норм, выработанных в

совершенно иной социальной и исторической реальности, попытках сочетания общецерковного, поместного и национального гражданского законодательства по одним и тем же вопросам и т. д.

Ко всей этой проблематике добавлялась уже отмеченная инерция синодального времени, признававшая подлинным правом лишь те нормы, которые исходят от государственного законодателя.

В то же время, актуальной является проблема истолкования канонической нормы без её фактической отмены, но с изменением её применения. Классическим примером является возрастной ценз для посвящения в иереи. Согласно каноническим нормам нижний возраст для хиротонии составляет 30 лет, в то время как канонический Устав Русской Православной Церкви объявляет таким гражданское совершеннолетие (18 лет на территории Российской Федерации).

Обычно такая коллизия объясняется сохранением самой канонической нормы об обязательности возрастного ценза, а её конкретное содержание и условия выполнения зависят от условий существования конкретной Поместной Православной Церкви в конкретном государстве.

Большой коллизией является брачный возраст. Канонические нормы сохранили возраст вступления в брак согласно римскому совершеннолетию (14 лет), тот же возраст является предельно низким в ряде случаев для некоторых субъектов Российской Федерации, что позволяет предположить возможность регистрации брака лиц в таком возрасте. Является ли такая регистрация основанием для совершения таинства Венчания над такими малолетними супругами?

При формально положительном ответе на этот вопрос, следует заметить, что здесь в решении этого вопроса решающую роль играет прецедент – подобные браки как нарушающие нравственность были запрещены в царствование императора Николая I<sup>37</sup>.

---

<sup>37</sup> Подробно подобные коллизии в брачном праве рассмотрены в статье: *Задорнов А. В., прот.* «Недоуменные вопросы» церковного брака // Праксис. 2020. № 1 (3). С. 101 – 114.

Типологически черты синодального канонического наследия можно определить следующим образом.

1. Специфичность взглядов на церковно-государственные отношения. Нормативность для канонистов XIX века синодального строя определялась как их статусом подданных Российской империи, подразумевающим принятие 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 своих выступлениях в Предсоборном присутствии. Такой же позиции придерживался известный церковный историк Е. Е. Голубинский.

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.

2. 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.

Три темы, присутствующие у всех исследователей в области канонического права, – церковная автокефалия, статус первенствующего епископа и церковный брак. Эти темы будут проанализированы в последующих главах работы.

*Некоторые итоги главы первой* настоящего исследования позволяют сделать вывод о долгой полемике и нерешенности вопроса о научной принадлежности канонического права и как отрасли науки, и как учебной дисциплины. Официальные документы свидетельствуют о предпочтении назначать на кафедры церковного права юристов, прошедших также общую богословскую подготовку.

Так, в отчете Министерства народного просвещения за 1873 год говорится: «Церковное законоведение, по существу своему, прежде всего есть наука юридическая, для разработки и изложения которой необходимо такое же отношение к её материалам, какое усвоено вообще разработке и изложению наук юридических. Но церковное законоведение в то же время стоит в связи с наукою богословскою»<sup>38</sup>.

Это свидетельство оканчивается пожеланием, чтобы «преподаватель церковного законоведения должен быть непременно юрист, обладающий вместе с тем достаточными для науки церковного законоведения познаниями в богословской науке»<sup>39</sup>. Аналогично и богослов, приступающий к изучению церковного права, должен иметь общие познания в правоведении.

Преподавание церковного (канонического) права в богословских высших учебных заведениях Русской Православной Церкви сопровождается сегодня введением в учебную программу и ряда других правовых или смежных с юриспруденцией дисциплин. К ним относятся дисциплины *Новейшие нормативные документы Русской Православной Церкви, Правовые основания экономической деятельности канонических подразделений* и т. д.

---

<sup>38</sup> *Баган В. В.*, иерей. Генезис и онтология канонического права Православной Церкви. М. - Смоленск, 2022. С. 248.

<sup>39</sup> Там же.

Этот комплекс дисциплин при надлежащем освоении также может служить путям развития церковного права хотя бы в своей начальной стадии – формировании интереса к церковно-правовой тематике.

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

### 2.1. Этапы научной биографии профессора С. В. Троицкого<sup>40</sup>

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

---

<sup>40</sup> 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.



реформы 1864 года. Будучи главой Московского архива министерства юстиции, Калачов не разделял архивное дело и археологию, однако на рубеже веков предпочтение всё же отдаётся последней.

В Археологическом институте курс по русскому правоведению вели Н. Дебольский и В. Грибовский. 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. Он 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 модернизме<sup>41</sup> 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, в марте того же года совершил научную командировку на Балканы, тогда же побывал на Святой горе 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»<sup>42</sup>. 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*.

Исследователи<sup>43</sup> указывают также последнюю дореволюционную должность С. Троицкого в системе Святейшего Синода – он был чиновником особых поручений при обер-прокуроре этого ведомства в 1915 – 1917 гг.

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

---

<sup>41</sup> Этой теме посвящена специальная работа Троицкого. См.: Что такое модернизм? (Энциклика Пия X «*Pascendi Dominici*» и ее значение). СПб., 1908.

<sup>42</sup> Троицкий С. В. Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914. С. III.

<sup>43</sup> *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920 – 1995: Биографический справочник. М., 2007. С. 493.

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, 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»<sup>44</sup>.

Реально решения на этой сессии принималось епископским совещанием, проходившим ежевечерне в покоях митрополита Антония, соборное большинство лишь принимало принятые здесь постановления. На этих 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 тысяч бывших русских граждан, из них около 30 тысяч – на территории Королевства сербов, хорватов и словенцев<sup>45</sup>. С. Троицкий выехал из Одессы ещё с первой волной в январе 1920-го года.

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.

---

<sup>44</sup> Феодосий (Процюк), митрополит Омский и Тарский. Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине (1917 – 1943). М., 2004. С. 139.

<sup>45</sup> На начало Второй мировой войны в Югославии находилось около 50 тысяч русских беженцев (*Яковлевич Р.* Руси у Србији. Београд, 2004. С. 93).

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 как докторский.

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.

Как указывает в своем известном исследовании Марк Раев, «в первые годы эмиграции учащиеся в высших учебных заведениях русские студенты из эмигрантской среды испытывали не только экономические трудности, но также и культурную изоляцию, часто превращавшуюся в изоляцию социальную. Эти трудности, в свою очередь, заставляли их прилагать большие усилия к профессиональному росту и встраиванию в окружающую их социальную среду»<sup>46</sup>.

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

---

<sup>46</sup> Раев М. Россия за рубежом. М., 1994. С. 94.

Русских Церквей не признал»<sup>47</sup>. Причиной самого существования живоцерковников Троицкий считал «властолюбие нескольких захватчиков власти и сословные поповские интересы»<sup>48</sup>, с чем трудно не согласиться.

С. Троицкий довольно быстро освоился в новой научной среде и выступал с научными докладами как в международных, так и в эмигрантских научных мероприятиях. Его друг прот. В. Мошин упоминает об участии С. Троицкого в работе II Международного съезда византологов в Белграде в 1927 году и в юбилейных мероприятиях, связанных со столетием Льва Толстого в 1928 году<sup>49</sup>.

Государственное законодательство о религиозных организациях было представлено в этот период конституцией 1921 года, провозгласившей равноправие традиционных конфессий на территории Королевства сербов, хорватов и словенцев и специальным законом 1929 года о Православной Церкви в Югославии.

В этот период, как и в советской России, большое влияние имели в Церкви обновленческие настроения. Как пишет М. Шкаровский, «часть сербского духовенства выступала за проведение церковных реформ: введение второбрачия священников, женатого епископата, сербского языка за богослужением, переход на новоюлианский календарь, сокращение постов, участие низшего клира в работе Епархиальных собраний и Синода, экспроприация монастырских земель, ношение гражданской одежды священниками вне службы и тому подобное»<sup>50</sup>.

Выражением этих настроений стало Всеправославное совещание в июне 1923 г. в Константинополе, по итогам которого «священникам и дьяконам

---

<sup>47</sup> Митр. Мануил (Лемешевский). Каталог русских архиереев-обновленцев // «Обновленческий» раскол. Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики. Сост. И. В. Соловьёв. М., 2002. С. 771.

<sup>48</sup> Троицкий С. В., проф. Что такое «Живая Церковь»? // Там же. С. 111.

<sup>49</sup> Мошин В., прот. Воспоминания. Осташков, 2012. С. 74-75.

<sup>50</sup> Шкаровский М. В. Русское Православие в Королевстве сербов, хорватов и словенцев – Югославии. Москва – Брюссель, 2015. С. 202.

разрешили жениться после рукоположения, а вдовым священникам и диаконам – вступать во второй брак. Эти решения поддержал и Владыка Гавриил (Дожич, будущий Патриарх). Однако Сербская Церковь, как и большинство других Православных Поместных Церквей, их не приняла»<sup>51</sup>.

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 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 римо-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

---

<sup>51</sup> Шкаровский М. В. Русское Православие в Королевстве сербов... С. 202.



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 Сербской Православной Церкви по каноническим вопросам, написал немало работ против конкордата<sup>52</sup>. 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 епископатом 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 обязательного государственного закона, отменяющий все другие законы»<sup>53</sup> по этому вопросу.

Тем самым Югославия становится объектом католической миссии, становится открытой для римско-католического прозелитизма, могущего вызвать напряжение религиозного мира в стране. Также С. Троицкий отмечает несколько несоответствий проекта конкордата с Югославией уже принятым аналогичным акатам. Это касается, прежде всего, возможности самостоятельного (без согласования с государством) проведения съездов католического духовенства, бесконтрольное общение клириков с мирянами в

---

<sup>52</sup> 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.

<sup>53</sup> Троицки С. Проектат југословенског конкордата. Срмски Карловци, 1937. С. 11.

вопросах, не касающихся религиозных дел, а также преимущество для епископата собственно канонических норм над государственными<sup>54</sup>.

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 государством<sup>55</sup>.

Неудивительно, что именно Троицкий стал главным объектом нападков 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.

В том же году С. Троицкий был назначен 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

---

<sup>54</sup> Троицкий С., проф. Против конкордата с Римом. М., Паломник, 2017. С. 6.

<sup>55</sup> См.: *Троицки С. В.* Неуспела заштита конкордата. Гласник Српске Патријаршије, № 3—4, с. 66—74. И отдельно: Сремске Карловци, 1937. Русский перевод: Троицкий С., проф. Против конкордата с Римом/ Пер. с сербского С. Фонова. М., Паломник, 2017.

становится сотрудником Сербской Академии наук и искусств. В этом качестве он стал секретарём Комиссии по издательству *Законоправила*<sup>56</sup> 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»<sup>57</sup>.

Отношение к Сербской Православной Церкви со стороны новых коммунистических властей Югославии изменилось, она была отделена от государства и подверглась секуляризации имущества. Однако, «несмотря на прекращение преподавания Закона Божия в школах, в составе Белградского университета с 1945 по 1952 гг. действовал православный Богословский факультет. Открывались новые семинарии и выходили новые печатные церковные издания»<sup>58</sup>.

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

---

<sup>56</sup> 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.

<sup>57</sup> См. в издании: Косик В. И. Русская церковь в Югославии (20–40-е гг. XX века). М., 2000. С. 182.

<sup>58</sup> Шкаровский М. В. Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке. Спб., 2016. С. 185.

патриарха Никона», «Из истории спора Старого Рима с Новым», «Халкидонский Собор и восточный папизм». В этот период, помимо упомянутых статей, С. Троицкий писал специальные доклады для внутреннего пользования относительно возможной реакции православного мирового сообщества на осуждение Зарубежного Синода при подготовке московского Всеправославного совещания.

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»<sup>59</sup>. Постановление Академии о присуждении степени доктора было утверждено 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.

---

<sup>59</sup> 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.

## 2.2 Тематизация канонического наследия проф. С. В. Троицкого

В настоящем параграфе будут рассмотрены основные темы канонических исследований С. Троицкого. Проблема такой тематизации состоит в том, что в эмигрантский период Троицкий выпустил лишь несколько работ монографического характера, остальные его научные труды предстают в виде отдельных статей, рецензий, полемических очерков и т. д. По этой причине будут проанализированы работы С. Троицкого, объединённые следующей тематикой: сущность автокефалии и её аспекты, статус православного епископата вне территории своей изначальной кафедры и вопросы брачного церковного права.

Такой выбор отвечает главным темам работ С. Троицкого эмигрантского периода, а также составляет часть его лекционных курсов, прочитанных на Юридическом факультете Белградского университета и в Московской духовной академии. Оба эти курса в настоящее время изданы<sup>60</sup>, хотя ещё не получили своей должной оценки с точки зрения их оригинальности по отношению к аналогичным курсам дореволюционного времени и раскрытия в них упомянутых тем автокефалии, статуса первого епископа и брачного права.

Данный подход позволит тематизировать каноническое наследие С. Троицкого и в заключении работы определить его место в общем контексте канонических исследований русской церковной эмиграции XX столетия.

---

<sup>60</sup> *Троицки С. В.* Црквено право. Приређивач и редактор проф. др Драган М. Митровић. Београд: Правни факултет университета 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.

### 2.2.1 Автокефалия

Содержание понятия «автокефалия» менялось в течение веков и поэтому требуется конкретного указания на тот смысл, в котором оно использовалось в тот или иной период церковной истории. Сегодня для православного богословия автокефальной является такая церковная организация, которая не зависит ни от какой иной организации и обладает следующими качествами.

1. Возможность рукополагать собственный епископат (в количестве не менее четырёх).
2. Самостоятельный предстоятель церковной организации, возглавляющий её епископат.
3. Равное по уровню общение с иными Православными Поместными Церквями.
4. Наличие таких литургических признаков как поминовение имени Предстоятеля на богослужении всеми каноническими подразделениями этой церковной организации и самостоятельное мироварение.
5. Самостоятельная канонизация святых и литургическое творчество.
6. Самостоятельное административное управление и судопроизводство.

Не все эти признаки признаются канонистами разных традиций в качестве общеобязательных<sup>61</sup>. Однако сербская каноническая традиция, к которой также в эмигрантский период принадлежал (и во многом её формировал) С. Троицкий, в этом отношении едина в понимании автокефалии в Русской Православной Церкви. Устав Сербской Православной Церкви говорит о своей Церкви как единой, неделимой и автокефальной (п. I.1) Её

---

<sup>61</sup> См. в частности, точку зрения греческого канониста и апологета первенства Константинопольской кафедры митрополита Григория Папатомаса: *Archim. Grigorios D. Papathomas. Définitions et aspects ecclésiо-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\\_](https://www.academia.edu/20009555/91._Definitions_of_the_Autocephaly_in_French_) (дата обращения 01.12.2021).

устройство - церковно-иерархическое и церковно-самоуправляемое<sup>62</sup> (п. I.8). 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»<sup>63</sup>.

Тема автокефалии появляется среди научных интересов С. Троицкого ещё в 1920-х гг. но тогда его интересует лишь один её аспект – самостоятельность епископата Поместной Православной Церкви от власти Вселенского (Константинопольского) патриарха в законодательной и правоприменительной области.

После того, как Троицкий начинает активно взаимодействовать с Отделом внешних церковных сношений (1958 год), он уточняет те признаки, которые должны свидетельствовать о «способности отдельной Церкви к самостоятельной жизни»<sup>64</sup>. В этот период им публикуются такие статьи как «Каноны и восточный папизм», «Теократия или цезаропапизм», «Из истории спора Старого Рима с Новым» и другие<sup>65</sup>. «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»<sup>66</sup>. До того, как вообще находит широкое применение понятие «автокефальная церковь», независимость Церкви

---

<sup>62</sup> Устав Српске Православне Цркве. Друго издање Светог Архијерејског Синода. Београд, 1957. С. 7.

<sup>63</sup> *Никодим [(Милаш)]*, епископ Далматинский. Православное церковное право. СПб, 1897. С. 309.

<sup>64</sup> *Троицки Сергије 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.

<sup>65</sup> Современную републикацию этих статей см. в сборнике: *Троицкий С. В.* Единство Церкви [Текст] / С. В. Троицкий. - Москва: Изд-во М. В. Смолина (ФИВ), 2016.

<sup>66</sup> *Троицкий С. В.* О церковной автокефалии // *Троицкий С. В.* Единство Церкви. М., 2016. С. 375.

обозначалась её географическим положением, связывая и затем уравнивая понятия автокефалии и поместности. Сегодня такая связь превратила эти понятия фактически в синонимы.

В своей презентации темы автокефалии Троицкий для начала указывает на её догматические основы, затем переходит к исторической практике и демонстрирует отсутствие в ней единого административного центра для всей Церкви, затем приступает к анализу значения термина «автокефалия» и указывает на отмеченное выше несоответствие современного понятия историческим характеристикам независимости отдельных Церквей.

Немалое внимание С. Троицкий уделяет каноническим факторам автокефалии – как истинным, так и мнимым. К числу последних он относит государственную власть и претензии Константинопольской кафедры. Последний вопрос подводит к теме границ юрисдикционной компетенции Автокефальных Церквей. Отдельно С. Троицкий рассматривал историю и аспекты автокефалии Русской Церкви.

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 епископами. Самостоятельность Автокефальных Церквей от политической самостоятельности государства отделяет имеющиеся «границы самостоятельности автокефальных церквей в отдельных сферах церковной деятельности, в области учения, законодательства, богослужения, администрации и суда»<sup>67</sup>.

Церковная организация и государство действуют в различных сферах и поэтому теоретически могут и должны избегать коллизий. Троицкий и в своих статьях, и в лекционных курсах постоянно отстаивает право Церкви на самостоятельное законодательство. «Возражение, что, если бы Церковь имела своё, независимое от государства право, она была бы государством в

---

<sup>67</sup> Троицкий С. В. О церковной автокефалии... С. 395.



государстве — исходит из ошибочной предпосылки, что без государства нет и права, - пишет русский канонист. А если стать на правильную точку зрения, что право может существовать и вне государства, то будет ясно, что и помимо государства 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»<sup>68</sup>.

В самом факте сосуществования нескольких поместных Церквей Троицкий видит не слабость церковного единства, но, напротив, свидетельство о его силе. Каждая Поместная Церковь освящается свыше от Духа Божьего и в силу единства источника своей святости все Поместные Церкви сохраняют своё внутреннее единство.

Претензии какой-либо из Поместных Церквей на главенство не по чести, а реальное, политическое, свидетельствует об отсутствии канонической и богословской чуткости. Целый ряд правил ограничивают внутреннее управление каждой Поместной Церкви её епископатам (Троицкий указывает на правила Ап., 34, I Вс. 6, VI Вс. 36, особенно – II Вс. 2, запрещающее вмешиваться в дела управления чужой епархии). В самой идее равенства некоторых кафедр, – особенно Первого и Второго Рима - С. Троицкий усматривает невозможность одной Поместной Церкви подчиняться другой в административном управлении. Таковы знаменитые каноны II Вс. 2 и IV Вс. 28, объясняющие земные преимущества какой-либо кафедры политическим значением города её пребывания.

Суверенность власти главы любого образования Троицкий называет сущностью автокефалии. При этом, по его мнению, «латинский перевод передаёт этот термин словами: «libers ac sui juris», т. е. свободная и самостоятельная или «independas» - независимая»<sup>69</sup>. Здесь ещё раз Троицкий

---

<sup>68</sup> Троицкий С. В. Лекции по церковному праву // Праксис. Научный журнал Московской духовной академии. Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. — Вып. 1. С. 165.

<sup>69</sup> Троицкий С. В. О церковной автокефалии... С. 376.

возвращается к теме необходимости церковной самостоятельности на уровне законодательства и правоприменения.

Автокефалия создаётся волей непосредственно Святых Апостолов, Вселенского Собора или епископата Автокефальной Церкви – это утверждение Троицкий дополняет примечанием, что «никакие другие факторы не могут основать канонически автокефальную церковь, хотя история Церкви и свидетельствует, что такие попытки делались не раз, а именно делались: а) государственною властью, б) епископатам части автокефальной Церкви и в) Церковью Константинопольской вне её пределов»<sup>70</sup>.

Помимо очевидного нарушения принципа симфонии и даже принципа отделения Церкви от государства вмешательство государственной власти нарушает юридический принцип о невозможности наделения другим правом большего объёма, чем имеешь сам. Государственная власть по убеждению Троицкого не имеет никаких церковных полномочий и не является источником существования для Церкви. Более того, дарование автокефалии только государственной власти по своей форме было бы таким же беззаконием, какими были гонения от той же государственной власти в первые века существования Церкви.

Правило IV Вс.,<sup>12</sup> признает нелегитимным принуждение к независимости со стороны епископа, самовольно умножившего количество епархий путем деления собственной епископии и тем самым сделавшегося во главе получившейся таким образом митрополии. Если же при этом он ещё и привлекает местные государственные органы управления, то лишается сана епископа.

Из исторических примеров воздействия государства на вопросы независимости церковного округа С. Троицкий приводит получение автокефалии Никейской митрополией, Армянской Церковью при св. Василии

---

<sup>70</sup> Троицкий С. В. О церковной автокефалии... С. 381.

Великом, церковной организацией I Юстинианы, Элладской Церковью в 1833 году и т. д. «Все многочисленные попытки государственной власти дать автокефалию своей Церкви помимо власти Церкви кириархальной, - резюмирует Троицкий – всегда и неизменно приводили только к смутам и кончались либо неудачей, либо вынужденным обращением с просьбой об автокефалии к власти кириархальной Церкви»<sup>71</sup>.

Лишь в случае уклонения кириархальной Церкви в ересь или невозможности нормальных отношений с нею часть Поместной Церкви может временно стать автономной, но с последующим возвращением в первоначальное состояние или утверждением её автокефалии в обычном порядке.

Интересно, что Троицкий фактически признаёт в качестве побудительного мотива к достижению автокефалии этнический фактор, поскольку основная часть церковной территории принадлежит к другому народу, чем центральная церковная власть. Неизбежный при такой постановке вопроса анализ 34-го Апостольского правила приводит Троицкого к мысли о его объекте как этнических округах додиоклетиановской эпохи и акценте правила на взаимоотношениях епископов в рамках одной митрополии.

Затруднения в связи с отдаленной частью церковной территории, стремящейся к автономии, также является внешним поводом к автономизации. Однако при этом Троицкий признаёт, что «новейшие способы сообщения сильно уменьшают значение этого мотива. Там, где требовалось несколько месяцев пути, теперь достаточно нескольких часов»<sup>72</sup>.

Трудность в определении внутренних условий получения независимости Троицкий связывает с неразличением даже у канонистов разницы между автономией и автокефалией. Здесь Троицкий несколько неожиданно сравнивает хиротонию епископа с рождением наследника в семье

---

<sup>71</sup> Троицкий С. В. О церковной автокефалии... С. 383.

<sup>72</sup> Там же. С. 390.

династии монархов. Епископ «встраивается» в вековую цепочку апостольского преемства.

Здесь следует акцентировать аргументацию Троицкого относительно основания связи православного епископата с Апостолами как главном основании автокефалии. Аргументация эта по типу чисто теологическая – единственным источником власти в Церкви, Её освящения и единства является апостольское преемство. Соответственно, «автокефальной, независимой от других церквей может быть или стать только та Церковь, которая имеет или получит свой самостоятельный источник власти, своё апостольское преемство, другими словами только та Церковь, первый епископ и остальные епископы которой избираются и поставляются своими же епископами, а не епископами какой-либо другой Церкви. В этом и только в этом канонические памятники видят сущность автокефалии»<sup>73</sup>.

Все канонические источники, да и сами основы устройства всех Автокефальных Церквей видят сущность автокефалии *в хиротонии епископата* данной церковной организации епископатом *той же организации*.

С этой точки зрения исторические примеры церковной независимости имеют своей общей чертой только этот признак. Все остальные, описанные выше, не всегда присутствовали в тех церковных организациях, которые считались независимыми. Так, при даровании автокефалии Сербской Православной Церкви при свят. Савве в начале XIII столетия условия независимости для новой Церкви были такими, что не позволяют оценить их как полную автокефалию с точки зрения современного канонического права.

Профессор С. В. Троицкий специально занимался этим вопросом в связи с подготовкой научного издания *Законоправила* святого Саввы Сербской академией наук и искусств. Поскольку никаких достоверных учредительных для Сербской Православной Церкви документов не сохранилось,

---

<sup>73</sup> Троицкий С. В. О церковной автокефалии... С. 391.

достоверными свидетельствами признаков автокефалии в XIII столетии для историков служат агиографические данные – прежде всего, «Житие св. Саввы», написанное агиографом Дометианом. Именно здесь содержится пересказ известительной грамоты о поставлении святого Саввы Сербским «архиепископом над всеми градами и землями, над митрополитами и епископами, попами и диаконами по правилам Божественным»<sup>74</sup>. Эта фраза означает полную власть архиепископа над всеми церковными структурами Сербского государства – правительственную, учительную и судебную. Что касается такого признака независимости как самостоятельное поставление главы местной Церкви, то и здесь указано «как поименовали его впервые, самоосвященным быть впредь отечеству его, так же как Божией помощью оно самодержавно»<sup>75</sup>.

Разумеется, эта основная норма автокефалии касается и поставления вообще епископов в новой автономной Церкви: «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»<sup>76</sup>.

Тем самым можно утверждать, что как показал С. Троицкий в целом ряде своих исследований, посвященных св. Савве, у нас не сведений об указанных выше литургических признаках автокефалии (поименование Предстоятеля и собственное мироварение). Более того, в грамоте патриарха Германа специально содержится требование к св. Савве от патриарха Константинопольского Германа помянуть имя предстоятеля Константинопольской кафедры, даровавшего сербской церковной структуре независимость.

---

<sup>74</sup> *Алексеев С.В.* Памятники сербской средневековой историографии XIII—XVII вв.: Переводы и исследование. Том 1. СПб., 2016. С. 183.

<sup>75</sup> Там же.

<sup>76</sup> Там же. С. 188.

Тем самым мы видим отличие содержания понятия автокефалии в средние века и сегодня. Помимо Балкан исследователи отмечают то же положение и в совершенно ином регионе – в Грузии. При даровании самостоятельности католикосов в Картли Антиохийским Патриархом в VIII веке «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»<sup>77</sup>.

Иными словами, сегодня такое положение было бы признано в терминах самоуправления или, в самом крайнем случае – 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 церковном праве», изданном в Петербурге в 1897 г.»<sup>78</sup>.

Коллега С. Троицкого по Московской духовной академии доцент В. И. Талызин в своих лекциях по каноническому праву возвращается к фактору воли святых Апостолов как необходимой для автокефалии: «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 церквями 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»<sup>79</sup>. После апостолов таким правом дарования автокефалии обладал вселенский епископат на своих соборах.

---

<sup>77</sup> *Абашидзе З. Д.* Автокефалия или автономия (к вопросу о статусе Грузинской Православной Церкви в V-XI вв.) // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – 2020. – № 30. – С. 26-28. С. 27.

<sup>78</sup> *Абашидзе З. Д.* Автокефалия или автономия (к вопросу о статусе Грузинской Православной Церкви в V-XI вв.) ... С. 27.

<sup>79</sup> *Талызин В. И.* Православное учение об автокефалии // Праксис. 2021. No 1 (6). С. 132–142. С. 134.

В традиции Московской школы канонического права профессор прот. В. Цыпин также указывает на неполноту аналогии между церковной независимостью и государственным суверенитетом: «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»<sup>80</sup>.

Профессор С. В. Троицкий не только активно исследовал вопросы, связанные с сущностью и факторами автокефалии, но и активно использовал свои теоретические наработки для практических выводов во время своего сотрудничества с Московским Патриархатом и, особенно, в период консультирования ОВЦС в процессе подготовки Родосского и иных совещаний как части работы по созыву Всеправославного собора.

Его взгляды на этот вопрос не только соответствовали традиции московской школы канонического права, но и постепенно освобождались от представлений синодальной эпохи о довлеющем значении государственного законодательства о Церкви. В полемике, с одной стороны, со сторонниками подчинения церковной жизни государству как источнику всякой власти и всякого права, а с другой – с апологетами особых прав первого по чести Константинопольского епископа, С. Троицкий фактически говорит о двух основаниях существования собственного канонического права для Поместной Православной Церкви:

1. Избрание действующих норм канонического права из *общего* канонического источника всей Православной Церкви, инкорпорированного в виде синтагмы Номоканона в XIV титулах патриарха Фотия (883 год). В случае Русской Православной Церкви таким источником является Книга

---

<sup>80</sup> Цыпин В., прот. Каноническое право. М., 2009. С. 386-387.

правил (1839).

2. Интерпретация канонических норм, которую можно было бы назвать «канонической герменевтикой». Сегодня практически в каждой Поместной Церкви есть своя традиция толкования канонических норм. Безусловная необходимость единства такой традиции ограничена конкретными обстоятельствами жизни Поместной Церкви на конкретной территории. Толкования великих византийских комментаторов XII столетия (Аристина, Зонары и Вальсамона)<sup>81</sup>, конечно, отличаются от интерпретации преп. Никодима Святогорца<sup>82</sup>, а его Пидалион – от толкования еп. Иоанна (Соколова)<sup>83</sup> или еп. Никодима (Милаша).

Такая разница, разумеется, не абсолютна и только свидетельствует о возможности Церкви не только хранить, но и активно развивать через практику своё каноническое наследие.

---

<sup>81</sup> Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. - Репр. изд. - Москва: Сибирская благовонница, 2000.

<sup>82</sup> Пидалион: правила Православной Церкви с толкованиями: перевод с греческого: в 4 томах. Т. 1: Правила святых апостолов. Сост. преподобный Никодим Святогорец. Екатеринбург, 2019.

<sup>83</sup> *Исидор (Тупикин), митрополит.* Епископ Смоленский и Дорогобужский Иоанн (Соколов): жизнь и труды. М., 2019.



## **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.

Указ №362 свят. Тихона устанавливал возможность для епархиальных архиереев в случае, если Священный Синод и Высший Церковный Совет прекратят свою деятельность обратиться непосредственно к Святейшему Патриарху для решения насущных вопросов церковной жизни. При этом «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)... 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 устроению 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 Собория, Совета и проч. или вновь организованных); в случае же невозможности составить вышеуказанные учреждения - самолично и под своею ответственностью... Все принятые на местах, согласно настоящим указаниям, мероприятия, впоследствии, в случае восстановления центральной церковной власти, должны быть представляемы на утверждение последней»<sup>84</sup>.

---

<sup>84</sup> Русская Православная Церковь в советское время (1917 - 1991). В 2 тт. М., 1995. Т. 1. С. 139.

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.

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"<sup>85</sup>. Митр. Антоний тем самым прекрасно сознавал невозможность автономного церковного образования в пределах Константинопольского патриархата.

---

<sup>85</sup> Цит. по: Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917-1999). Спб., 2001. С. 63.

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 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.

Решения Первого Всезарубежного Собора политического характера вызвали сильное недовольство советского правительства. В 1922 г. издаётся Патриаршее распоряжение о ликвидации Высшего Церковного Управления Заграницей, этому приказу подчиняется созванный Собор архиереев Заграничной Церкви в августе того же года. Однако уже вскоре, со ссылкой на то же распоряжение Патриарха Тихона за № 362, был организован «временный Архиерейский Синод Русской Заграничной Церкви».

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»<sup>86</sup>.

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 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.

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

---

<sup>86</sup> Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917-1999). Спб., 2001. С. 64.

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"<sup>87</sup>.

Принципиальная позиция проф. С. Троицкого по вопросу прав епископов-эмигрантов выражена его статье «О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины (каноническая норма)»<sup>88</sup>. Она была написана и опубликована в «Церковных ведомостях» в 1922 году и является первой значимым каноническим исследованием С. Троицкого в эмиграции<sup>89</sup>.

Позиция самого С. В. Троицкого 30-х годов передается им самим известными словами: «Всех я признаю, но ничьих ошибок не одобряю»<sup>90</sup>. 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

---

<sup>87</sup> Цит. по: *диакон А. Псарев. Стремясь к единству: экклезиология РПЦЗ в отношении Московского Патриархата (1927–2007 гг.)* // Богослов.ру [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslov.ru/article/5682965?ysclid=19yttludm3521778619> (дата обращения: 10.12.2021).

<sup>88</sup> Здесь и далее цитируется по републикации в сборнике: *Троицкий С. В. О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины (каноническая норма)* // *Троицкий С. В. Единство Церкви*. М., 2016. С. 124 – 138.

<sup>89</sup> Это обстоятельство определило нижнюю дату хронологического отрезка настоящей диссертации.

<sup>90</sup> Троицкий С. В. Размежевание или раскол? П., 1932. С. 6.

церковный империализм, и является главной причиной современных церковных нестроений»<sup>91</sup>.

Этот «империализм», подчёркивает Троицкий, проявляется у всех по-разному. Сторонники Зарубежного Синода хотят управлять всеми русскими епархиями вне России, в Москве митрополит Сергей (Страгородский) оспаривает это право. Хотя он и «невольнo становится орудием большевистских планов в отношении к эмиграции». Наконец, митрополит Евлогий (Георгиевский), «не решившись превратить в свою епархию во временно самостоятельный митрополичий округ с полнотой иерархической власти, пошел навстречу запоздалой мегаломании Константинополя»<sup>92</sup>.

Конечный печальный итог всех этих процессов видится Троицким в превращении Православной Церкви в несколько слабых копий Ватикана. Защищать нужно не исторически сложившуюся форму церковной структуры, а догматическую и каноническую истину. Нормой канонического устройства Церкви является епархиальный епископ и собор таких епископов (не менее трёх), который проходит под председательством местного митрополита.

Если от церковной структуры необходимо отмежеваться (не уходя в раскол), то это необходимо сделать только при наличии способности отделяющейся части к самостоятельной жизни и уверенности в том, что такое размежевание будет на благо Церкви и одобрено другими Полместными Церквями.

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 митрополит Евлогий обратился за судом не к Московскому, но

---

<sup>91</sup> Троицкий С. В. Размежевание или раскол? П., 1932. С. 7.

<sup>92</sup> Там же.

Константинопольскому Патриархату и в результате он «вместо справедливого суда получил подчинение, лишив Русскую Церковь части её достояния»<sup>93</sup>. 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.

Беспристрастным защитником канонического порядка для русской церковной диаспоры в Югославии может быть только Сербская Православная Церковь. «Теория, - пишет Троицкий 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»<sup>94</sup>.

С этой точки зрения Зарубежный Синод в Карловцах является каноническим подразделением Сербской Церкви. То, что С. 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 Сергея 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

---

<sup>93</sup> Троицкий С. В. Размежевание или раскол? С. 123.

<sup>94</sup> Троицкий С. В. Размежевание или раскол? П., 1932. С. 131.



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»<sup>95</sup>.

Позиция С. Троицкого в этот период была близка и позиции митр. Антония (Храповицкого), также, при всей резкости расхождений, понимавший контекст существования митрополита Сергия в Москве и потому не оспаривавшего статус митрополита Сергия (Страгородского) по управлению Церковью в Советской России.

Следует также помнить о невозможности с точки зрения церковного права для епископа расстаться со своей кафедрой (правила Сард. 1 и 2). При этом, «безусловно запрещая имеющим свои епархии епископам оставлять их навсегда с целью получения другой епархии и ограничивая право их даже временно покинуть свои епархии, каноны совершенно иначе относятся к тем епископам, которые не могут занять своих кафедр или лишились их «не по своей вине»»<sup>96</sup>.

Согласно канонам (Антиох. 16) потерявшие свои кафедры в результате внешнего насилия епископы имеют возможность занять кафедры в другом церковном округе при согласии руководства последнего, сохранив при этом свои властные полномочия по управлению (Трул. 39).

Первый Всеамериканский Русский церковный собор 1921 года Собор принял *Послание чадам Русской Православной Церкви, в рассеянии и изгнании сущим*. Его автор, митрополит Антоний (Храповицкий), не удержался и от обязательной для русского эмигранта фразы: «Пусть неусыпно пламенеет молитва наша – да укажет Господь пути спасения и строительства родной земли; да даст защиту вере и церкви и всей земле русской, и да осенит он

---

<sup>95</sup> Троицкий С. В. Митрополит Сергий и примирение Русской диаспоры. Сремски Карловци, 1937. С. 11.

<sup>96</sup> Троицкий С. В. О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины. Б., 1922. С.8.

сердце народное; да вернёт на Всероссийский престол Помазанника, сильного любовью народа, законного православного царя из Дома Романовых»<sup>97</sup>.

В подобного рода заявлениях С. Троицкий усматривал влияние старых представлений синодального времени: «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»<sup>98</sup>.

Позднее, уже в 1930-х годах, С. Троицкий предлагал югославскому правительству признать Зарубежный Синод в качестве самостоятельной религиозной организации, поскольку «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»<sup>99</sup>.

Это было бы благом и для самой Русской Церкви, поскольку её легализация привела бы к правовой конституционной защите и это даст ей даже большую свободу и независимость, чем она имеет в настоящее время», когда её права «всецело зависят от изменчивого благоволения носителей государственной власти»<sup>100</sup>.

Отказ Зарубежного Синода от такой легализации и конфронтация с Москвой после избрания первоиерархом Зарубежной Церкви митрополита Анастасия (Грибановского) заставили Троицкого квалифицировать

---

<sup>97</sup> Политическая история русской эмиграции. 1920 – 1940 гг.: Документы и материалы. М., 1999. С. 657.

<sup>98</sup> Троицкий С. В. Теократия или цезаропапизм. Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата, 1953, № 16. С. 206.

<sup>99</sup> Троицкий С. В. Правовое положение Русской Церкви в Югославии. Записки Русского научного института в Белграде, 1940, вып. 17. С. 100.

<sup>100</sup> Там же. С. 124.

Карловацкую церковную организацию как раскол<sup>101</sup>. Характерно, что, реагируя на послевоенные обращения Первоиерарха РПЦЗ, в полемическом задоре «Троицкий обвинил митрополита Анастасия в пожелании ядерных бомбардировок, чего, однако, в Послании митрополита нет»<sup>102</sup>.

Также не подтвердились обвинения Троицким Зарубежного Синода в принятии помощи от нацистских властей. Как верно отмечает А. Кострюков, «основные аргументы, выдвигавшиеся противниками Зарубежной Церкви, коренились в 1920-30-х гг. Зарубежное церковное управление обвиняли в политиканстве, в незаконной деятельности вопреки указаниям Патриарха Тихона и его преемников и т. д. Аргументы иногда бывали сильными, иногда надуманными, и анализировать их нет смысла – все «за» и «против» уже были высказаны в ходе споров 1920-30-х гг.»<sup>103</sup>.

Характерно при этом, что в дальнейшем канонисты Русской Православной Церкви Заграницей продолжали использовать аргументацию С. Троицкого 1920-х годов и даже периода публикаций в московской церковной печати для защиты от попыток Константинополя подчинить себе канонические подразделения РПЦЗ в Европе и Северной Америке. В частности, аргументом служил прецедент открытия канонических подразделений Русской Церковью вне границ Российской империи до революции и отсутствие протестов Константинопольской кафедры по этому поводу.

В результате некоторой эволюции канонической апологетики своего статуса Синодом РПЦЗ были сделаны попытки вернуться от территориального принципа церковного устройства к национальному. При этом прот. Г. Граббе использовал в своей аргументации в пользу национального принципа именно исследования своего бывшего соратника С. Троицкого, писавшего о

---

<sup>101</sup> Троицкий С. В. О неправде карловацкого раскола. Париж, 1960.

<sup>102</sup> Кострюков А. А. Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг.: административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М., 2015. С. 234.

<sup>103</sup> Там же. С. 265.

распространенности в древности в равной степени как территориального, так и национального принципов.

После объединения Зарубежной Церкви с кириархальной в 2007 году её статус в каноническом Уставе редакции 2013 года фактически соответствуют такому «внетерриториальному» представлению: «17. Самоуправляемой частью Русской Православной Церкви является Русская Православная Церковь Заграницей в исторически сложившейся совокупности ее епархий, приходов и других церковных учреждений» (Устав РПЦ, глава XII)<sup>104</sup>.

В этом обстоятельстве также нельзя не видеть вклада С. В. Троицкого в современное право Русской Православной Церкви.

---

<sup>104</sup> Устав Русской Православной Церкви, глава XII // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133132.html> (дата обращения 01.10.2021).

### 2.2.3 Первенство во Вселенской Церкви

Тема первенства среди предстоятелей Православных Поместных Церквей затрагивалась С. Троицким в контексте канонического вопроса о власти Константинопольского епископа над диаспорой. Для решения этого вопроса требовалось решить ряд задач:

1. Определить канонический статус епископов, оказавшихся вне кафедр, но чья паства также пребывает в диаспоре вместе с ними.
2. Выяснить содержание юрисдикции Константинополя вне границ Православных Поместных Церквей.
3. Очертить границы «права власти» Константинополя на церковную диаспору.
4. Наполнить содержанием термин «папизм» в отношении претензий вселенского патриарха на власть над другими церковными структурами.

Всем этим темам были посвящены как отдельные статьи С. Троицкого, так и фрагменты текста многих других. Полемических и теоретических работ.

Относительно первого вопроса следует признать, что Троицкий решал его через определение связи епископа со своей кафедрой – насколько она абсолютна и неразрушима. Иногда такую связь в святоотеческих текстах понимали буквально в смысле брачных уз. Епископ не может оставить свою кафедру ни на время, ни навсегда, подобно тому, как глава семейства не может оставить свою супруга или уйти от неё. Имеющиеся же в истории прецеденты лишь показывают меру уступок Церкви обстоятельствам времени.

Правила Ап. 36, Антиох. 17 и другие повелевают отлучать епископа, демонстрирующего своё пренебрежение пасомым им народом через удаление (хотя бы и временное) из своей епархии. Иначе епископ своим долгим отсутствием огорчает народ и провоцирует смятения и неурядицы (правила Сардик. 11 и I Вс. 15). В результате такого поведения епископа страдают не одна, но две епархии: его собственная и места его нового пребывания, в

которой может возникнуть смута и даже раскол при появлении нового епископа, тем более если он является более ярким проповедником и руководителем, чем собственный епископ этой области.

Однако если епископ изгнан со своей кафедры враждебной силой, то он не только не несет последствий ущерба своим правам, но, потеряв власть управления, сохраняет власть священнодействия и совершённые им богослужения и таинства признаются действительными и благодатными. Правило Трул. 37 прямо указывает на то, что «лишившийся не по своей вине кафедры епископ сохраняет и в чужой епархии власть священнодействия (*potestas ordinationis*), а власти управления (*potestas jurisdictionis*) не имеет лишь постольку, поскольку она несовместима с полнотой и исключительностью юрисдикции местного епископа»<sup>105</sup>.

Собор епископов той Церкви, куда вынужден был переселиться лишенный своей кафедры епископ, мог предоставить последнему новую вакантную кафедру. Когда же епископ переселяется не один, а вместе со всею своею паствою, то и этот случай имеет прецедент в церковной истории. С. Троицкий ссылается на эпизод в истории Кипрской Церкви, когда епископ со всем народом вынужден был из-за нашествия иноплеменников переселиться в область Геллеспонта, подчинявшуюся Константинопольской кафедре. При этом эта Геллеспонтская область во все время пребывания там кипрской диаспоры была изъята из-под власти Константинополя и управлялась архиепископом Кипра.

Пребывая вне своей епархии, «праздный» (лишённый кафедры) епископ имеет право совершать богослужения, но не управлять никакой церковной структурой на новой для себя территории (Антиох. 18). Все обязанности епископа по управлению своей епархии остаются возложенными на него и не могут быть у него отняты иначе чем по результату исследования церковного

---

<sup>105</sup> Троицкий С. В. О правах епископов, лишившихся кафедр без своей вины // Троицкий С. В. Единство Церкви. М., 2016. С. 131.

суда. Эти обязанности могут также перестать для него существовать только в том, случае, когда местная высшая церковная власть предоставит ему вакантную свою кафедру. Правило Трул. 39 специально оговаривает возможность сохранения власти правящего архиерея для тех епископов, кто оказался на новой церковной территории вместе с большей частью своей паствы. Если у себя на родине епископ был независим – он сохраняет эту автономию и на новой территории.

Может ли такое положение быть измененным в случае Константинопольской кафедры? Вольна ли она самостоятельно определять положение таких епископов там, где нет структур Православных Поместных Церквей? С точки зрения Троицкого мнение о том, что Константинопольская кафедра включают в свою юрисдикцию те области, которые находятся за границами национальных Церквей и стран, основана на ошибочном толковании правил III Вс. 8 и IV Вс. 28.

Первое из этих правил не имеет отношения к делу, так как касается вопросов внутренней юрисдикции, а не по ту сторону церковных границ. Более того, субъектами правила выступают Церкви Антиохийская и Кипрская (на автономию которой епископы Антиохийской кафедры покушались). Решение, озвученное в каноне, никоим образом не имеет в виду Константинополь. Более того, каноническая норма запрещает претензии на автономию другой Церкви, никогда не находившейся в подчинении у претендующей такое установить. Тем самым, напротив, данное правило не подтверждает, но опровергает претензии Константинополя на главенство над другими Поместными Церквями.

В случае претензий подчинить русские церковные структуры власти Фиатирского митрополита<sup>106</sup> как раз и нарушается данная норма, поскольку до революции русские посольские церкви подчинялись Святейшему Синоду

---

<sup>106</sup> Фиатирская кафедра была учреждена Константинопольским патриархатом в Лондоне с целью подчинить ей все православные канонические подразделения вне границ Поместных Церквей.

собственной Российской Церкви, но никак не греческому митрополиту. Такое подчигение, цитируя упомянутое правило Вселенского собора, Троицкий называет «дымным надмением мирской власти» или, прямым образом, «скрытым папизмом»<sup>107</sup>.

Право на рукоположение в «землях варваров», то есть на миссионерской территории, ещё не вошедшей в состав какой-либо Поместной Церкви, было даровано, по мысли Троицкого, не исключительно Константинопольской кафедре, а всем Автокефальным Церквям. Такая каноническая интерпретация согласна с номой IV Вс. 2 и толкованиями комнинской эпохи (XII столетие).

Исторические прецеденты также подтверждают важный для Троицкого вывод: «Все Автокефальные Церкви имеют право беспрепятственно ставить епископов вне границ остальных автокефальных Церквей, поскольку этим не нарушаются права, приобретённые давностью в данной области другою Церковью, и поскольку известная, находящаяся вне этих границ, Церковь не созрела для самоуправления»<sup>108</sup>.

Есть ли ещё какие-то канонические права епископа Константинополя на церковную диаспору вне территории своей кафедры? Риторика Фанара в послевоенный период настаивала на исключительном праве Константинопольской кафедры посылать епископов в страны, находящиеся вне границ стран пребывания Православных Церквей, однако правило III Вс. 8, которое действительно запрещает такое положение, вовсе не делает исключения и для Константинополя в этом запрете.

Наконец, многократно упоминаемое правило IV Вс. 28 закрепляет за Константинопольской кафедрой не абсолютное право подчинить себе любую церковную диаспору, но только лишь диоцезы Понта, Азии и Фракии. Лишь к иноплеменникам («варварам») этих диоцезов могли посылать своих миссионеров епископы Константинополя. При этом, собственно, в Европе

---

<sup>107</sup> Троицкий С. В. О юрисдикции Вселенского патриарха вне границ Автокефальных Церквей // Троицкий С. В. Единство Церкви. М., 2016. С. 144.

<sup>108</sup> Троицкий С. В. О юрисдикции Вселенского патриарха... С. 149.



географическая граница такого права приходилась на Сердику (ныне Софию) в Болгарии, поскольку земли к западу от неё находились в юрисдикции Первого Рима. Аналогично правило действовало на востоке до Трапезунда и до Анатолии на юге от Константинополя, то есть – в пределах самой Константинопольской кафедры.

Папистическая герменевтика церковных источников игнорирует невозможность для всех канонов иметь постоянное значение. «Постоянную силу, - утверждает Троицкий – имеют только те каноны, которые касаются неизменного догматического и нравственного учения Церкви, а никак не те, которые касаются приспособления административного устройства Церкви к изменяющимся политическим условиям»<sup>109</sup>.

Термин «папизм», постоянно упоминающийся в полемических статьях Троицкого в качестве подспудной причины претензий Константинополя на диаспору, также требовал своего истолкования. Появившийся в текстах русского канониста ещё в 1920-х гг., этот термин будет особенно часто появляться в послевоенной публицистике автора<sup>110</sup>.

Главный тезис Троицкого по отношению к сущности папизма был озвучен ещё в 1936 году: «План подчинения Константинополю всей православной диаспоры находится в явном противоречии с канонами Православной Церкви и, по своей сущности есть настоящий восточный папизм». Именно последний является причиной конфликтов в межправославных отношениях.

Предельно резкие по своему тону и выводам статьи Троицкого о Церкви Константинополя выходили на протяжении пятнадцати лет после окончания Второй мировой войны. В них русский канонист обличал византийский цезаропапизм как прародителя папизма, ложное обоснование претензий

---

<sup>109</sup> Троицкий С. В. Где и в чём главная опасность? // Троицкий С. В. Единство Церкви. М., 2016. С. 354.

<sup>110</sup> Срв. названия статей: «Папистические стремления у греков» (1936), «Каноны и восточный папизм» (1955), «Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую» (1961).

кафедры Константинополя её основанием св. апостолом Андреем, а также отсутствие верности Православию в целые периоды церковной истории. В числе причин возвеличивания Константинополя он называет лишь правопреемство от Рима и близость к императорскому двору.

Властолюбие кафедры Нового Рима С. Троицкий противопоставляет каноническое учение о невозможности и незаконности вмешательства государственной власти во внутрицерковные дела, о значении апостольского преемства как единственном источнике такой власти, о равенстве Поместных Православных Церквей и соборности как принципе их внутренней жизни. Восточным папизмом Троицкий в итоге называет комплекс идей, сформировавшийся в результате канонических извращений, зафиксированных в церковно-правовых источниках и получивших устойчивый характер на практике.

Так, например, «домашние соборы» присутствующих на данный момент в Константинополе епископов подменили собою подлинно Вселенские и даже Поместные соборы. В силу зависимости таких епископов от константинопольского предстоятеля, решения на таких соборах всегда принималось в пользу столичной кафедры и, утверждённые императором, получали особую законодательную силу.

В действительности решение вопроса о примате Константинопольской кафедры принадлежит епископату всей Церкви, а не одним только епископам Нового Рима. Именно последние «создают теорию о неразрывной связи их кафедрального города и независимости такового примата от воли вселенского епископата, а таким образом 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»<sup>111</sup>.

---

<sup>111</sup> Троицкий С. В. Из истории спора Старого Рима с Новым // Троицкий С. В. Единство Церкви. М., 2016. С. 609.

Современные исследователи подчёркивают<sup>112</sup>, что Православные Поместные Церкви не оспаривали никогда первенство Константинопольской кафедры, но протестовали против любого другого понимания этого примата помимо первенства чести. Лишь принятие во внимание сложного положения уже немногочисленных православных христиан в Турецкой республике, Поместные Церкви продолжали признавать это первенство даже после устранения его основания – то есть после утраты Константинополем после 1923 года и столичного статуса и даже своего имени<sup>113</sup>.

Интересно, что централизацию власти в Константинопольском патриархате историки считают причиной постепенного подчинения Церкви власти римского императора, напрямую воздействовавшего не на собор епископов, но только одного из них, носившего громкий титул епископа столицы. «Первенство Константинопольских патриархов, - пишет историк, - поставило их в тесную связь с императорской властью. Эта зависимость иногда вынуждала их составлять или подписывать определённые акты в соответствии с волей императора, но предосудительные с богословской и канонической точки зрения»<sup>114</sup>.

Безусловно, следует признать такой взгляд справедливым. При этом метод С. Троицкого в дискуссиях со своими противниками остаётся тем же – каноническая герменевтика, основанная на точном смысле канонического источника, но с использованием авторитетной традиции комментирования этого источника.

---

<sup>112</sup> См., напр.: Кузенков П. В. Первенство Константинополя. Факты против мифов. М., 2022. С. 64.

<sup>113</sup> Новейшее исследование по теме первенства см.: Дионисий (Шлёнов), игумен. Первенство Константинопольского епископа в Византии и Поствизантии: канонический и богословский аспекты // Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии. Таллин, 2021. С. 50–82. Уточнённая электронная публикация: // Азбука.ру. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij\\_Shlenov/pervenstvo-konstantinopolskogo-episkopa-v-vizantii-i-postvizantii-kanonicheskij-i-bogoslovskij-aspekty/](https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/pervenstvo-konstantinopolskogo-episkopa-v-vizantii-i-postvizantii-kanonicheskij-i-bogoslovskij-aspekty/)(дата обращения 01.06.2022).

<sup>114</sup> Приходько Г. Епископ и каноническая территория. М., 2022. С. 172.

В результате С. Троицкий с полным правом утверждает, что судебная власть епископа Нового Рима не простирается в пределы других Поместных Церквей, а его титулатура носит лишь исторический, но не канонический порядок. Да и титул «Вселенский» имеет не каноническую отсылку, но «возник путём обычая и притом он не указывает на какую-либо юрисдикцию Константинопольского патриарха вне границ его патриархата, а лишь на временную обширность этого патриархата в эпоху величия Византийской империи»<sup>115</sup>.

---

<sup>115</sup> Суворов В., прот. Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. М., 2020. С. 519.

#### 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, Божественныя и человеческия 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 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»<sup>116</sup>.

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,

---

<sup>116</sup> Суворов Н. С. Учебник церковного права. М., 2004. С. 315.

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»<sup>117</sup>.

Актуальность исследований С. Троицкого в области брачного права иллюстрируется их апологетическим потенциалом. Раскольнические по отношению к Русской Православной Церкви исследователи реанимируют тезисы о неравночестности брака и монашества<sup>118</sup>. 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.

---

<sup>117</sup> Там же.

<sup>118</sup> Лурье В. М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2001.

14. Аще которая жена оставит мужа, и отъити восхощет, гнушаяся браком: да будет под клятвою<sup>119</sup>.

«Из буквального смысла правил, - считает В. Лурье, - могло создаться впечатление о равночестности 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»<sup>120</sup>.

Согласно концепции того же автора, св. Иоанн Златоуст также относил брачное состояние в качестве нормативного лишь к ветхозаветным временам, оставляя за людьми Нового Завета безбрачную жизнь в качестве естественной.

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

---

<sup>119</sup> Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. - Репр. изд. - Москва: Сибирская благовонница, 2000. С. 116 – 121.

<sup>120</sup> Лурье В. М. Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2001. Сс. 21, 23.

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»<sup>121</sup>. 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»<sup>122</sup>.

---

<sup>121</sup> Троицкий С. В. Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование. СПб., 1912. С. 8.

<sup>122</sup> Там же. С. 7.



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 предлагает: «В том случае, если овдовевший священник снимает сан, он может занимать место низшего клирика»<sup>123</sup>.

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 соблюдено неизменно»<sup>124</sup>. 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»<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор деяний. Третья сессия. Под общ. Ред. Проф. Гюнтера Шульца. М., 2000. С. 57.

<sup>124</sup> Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Вып. 4. М., 1918 (репринт – М., 1994). С. 46.

<sup>125</sup> Там же.

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 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 – 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.

Данную работу С. Троицкого следует рассматривать в общем контексте раскрытия этой темы у авторов «религиозно-философского ренессанса» начала XX века, со многими из которых Троицкий был знаком лично. Однако в отличие от них, проф. С. Троицкого, 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 преображению?

Обозначив первую возможность понимания брака как брачный реализм, а вторую – идеализмом<sup>126</sup>, Троицкий констатирует неразрешимость вопроса для науки и обращается за помощью к интуиции в философии А. Бергсона.

---

<sup>126</sup> Троицкий С. В. Христианская философия брака. Москва: Изд-во М. В. Смолина (ФИВ), 2015. С. 54 – 120.

Главный тезис, для утверждения которого Троицкому понадобилось обращение к философии жизни, прост. Коль скоро, ссылаясь на Книгу Бытия, необходимо развести брак и 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. Вышеславцева) вызвал именно тезис С. Троицкого о бессознательности родовой жизни<sup>127</sup>. Сам же С. Троицкий пытался связать в этом вопросе христианское аскетическое учение о нечистых помыслах и данные современной ему науки, которая «учит, что всякое вмешательство нашей центральной нервной системы в родовую жизнь есть извращение, которое в конце концов ведёт к вырождению»<sup>128</sup>.

Интересна методология С. Троицкого в монографии о христианском браке. Написанная на чисто философскую (отчасти богословскую) тему, она изобилует ссылками на литургические и канонические источники, на основании анализа которых автор делает вывод, например, об отрицании нечистоты родовой жизни в раннехристианских текстах и её постепенном признании после IV столетия как раз в текстах литургического, аскетического и церковно-правового характера.

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: «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,

---

<sup>127</sup> 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, 2011. С. 407 – 445.

<sup>128</sup> *Троицкий С. В. Христианская философия брака...* С. 169.

заключенного в гражданском порядке, в тех случаях, когда церковный брак был невозможен, и не подвергала супругов каноническим прещением. Такой же практики придерживается в настоящее время Русская Православная Церковь»<sup>129</sup>.

Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 2017 г. был принят документ «О канонических аспектах церковного брака», который содержит *определение брачного союза*: «Брак есть установленный Богом союз мужчины и женщины (Быт. 2, 18–24; Мф. 19, 6)»<sup>130</sup>. Следует подчеркнуть, что определения брака нет даже в ныне действующем Семейном кодексе Российской Федерации<sup>131</sup>.

Отдельной канонико-экклесиологической проблемой становится вопрос о двойственности брака: будучи просто эмпирическим фактом, он в то же время является церковным таинством. Троицкий первым поднимает вопрос о таком статусе брака (после него этим вопросом будет заниматься прот. Н. Афанасьев и другие канонисты).

Для решения этого вопроса Троицкий фиксирует разнообразие мирового законодательства о брачном союзе. Для него как канониста в этом не ничего удивительного, поскольку такое разнообразие наблюдается и в римском праве, и в литургической жизни Древней Церкви, имевшей разные способы благословения христиан на брачный союз. Лишь государственный абсолютизм унифицировал формы заключения брака, сделав их однообразными и общеобязательными. Однако христиане, с точки зрения Троицкого, должны настаивать на восстановлении свободы выбора формы

---

<sup>129</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. Глава X.2 // 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. С. 166.

<sup>130</sup> 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.

<sup>131</sup> Все о семейном праве: сборник нормативных правовых актов / сост. Д. Б. Савельев. М.: Проспект, 2019. С. 4.

брака.

В качестве условия вступления в церковный брак канонист сербской традиции Бранко Цисарж указывает<sup>132</sup> на письменное свидетельство о праве вступить в брак, брачный опрос (*examen sponsorum*) и оглашение намерения вступления в брак в течение трех воскресных дней. Последняя норма явно западного происхождения (указ 1215 года папы Иннокентия III), но нашла своё отражение и в Кормчей (50 глава).

При этом Троицкий обращает внимание на тот факт, что «если с точки зрения древней Церкви брак заключали сами стороны, то участие Церкви в его заключении могло иметь характер только констатации, признания брака»<sup>133</sup>. Примером служит пребывание Христа на браке в Кане Галилейской.

Такое мнение о браке как церковном таинстве согласуется с некоторыми высказываниями, прозвучавшими во время обсуждения темы церковного брака на Священном соборе Православной Российской Церкви 1917 – 1918 гг. Так, один из членов Собора отметил: «Брак не отвлечённый принцип, а один из путей в Царствие Небесное»<sup>134</sup>.

По этой причине С. Троицкий отстаивает факультативную форму брака как наилучшим образом отвечающую и каноническим нормам, и римскому праву. Все другие формы являются свидетельством «упадка брачного идеализма». Факультативность форм брака – требование, отвечающее принципу свободы совести: «Церковная форма брака, не вынужденная государственным законом, а свободно избранная сторонами, превращает венчание из вынужденной государством формальности в возвышенный поэтический акт, который тесно связывает между собой как сами стороны, так и новую малую церковь с великой Церковью, и только такое венчание нужно для интересов Церкви»<sup>135</sup>.

---

<sup>132</sup> Цисарж Б., *прот.* Црквено право, кн. II. Брачно право. Београд, 1973. С. 118 – 123.

<sup>133</sup> Троицкий С. В. Христианская философия брака. Москва, 2015. С. 199.

<sup>134</sup> Священный Собор 1917 – 1918 гг. о христианском браке, сохранении семьи и поводах к разводу. М., 2018. С. 84.

<sup>135</sup> Троицкий С. В. Христианская философия брака. Москва, 2015. С. 199. С. 216.

Сербские статьи С. Троицкого, посвящённые отдельным аспектам церковного брака, составляют целый том<sup>136</sup>. Многообразие тем свидетельствует о постоянном интересе к этой теме и постоянном возвращении к её раскрытию: *Второй брак священника, Церковная юрисдикция в брачном праве, Трульский собор о кровном родстве, Недостатки в брачных правилах Сербской Церкви* и т. д.

Понимание брака как церковного таинства провозглашается Римско-Католической Церковью в качестве канонической нормы, устанавливающей действительный брачный договор между христианами в качестве таинства. Брак-договор и брак-таинство неотделимы друг от друга. Поэтому сам брак для католических богословов «осуществляется согласием супругов – в отличие от того, что принято в отношении брака, заключаемого гражданским актом, при котором полномочия государственного чиновника дополняют собою волеизъявление супругов»<sup>137</sup>.

Тем самым сохраняется континуитет между представлениями средневекового западного канонического права и современного Канонического кодекса Римско-Католической Церкви по отношению к брачному союзу. Являясь структурным элементом системы канонического права, брачное право в наибольшей степени наследовало праву римскому как в собственной юрисдикции, так и в общей тенденции правовой традиции, в центре которой стоят права отца семейства.

Семейное законодательство стало обычным для соборов западной Церкви начиная с X столетия. Основным намерением законодателя в данном случае являлась необходимость синтезировать реальные обычаи германских народов в области семейных отношений и римское правовое наследие. Этого синтеза удалось достичь в результате так называемой «папской революции» начала XII столетия, когда по мере развития феодальных отношений и

---

<sup>136</sup> Срв.: *Троицки С. В.* Изабране студије из брачног права. Фоча, 2015.

<sup>137</sup> Каноническое право о народе Божиим и о браке. М., 2000. С. 485.

усиления роли городов Церковь в качестве верховного законодателя по брачным и вообще семейным делам приобретает всё больший авторитет.

После многолетней (и даже многовековой) дискуссии о цели, форме и содержании брачного союза, Римско-Католическая Церковь выработала благодаря Грациану и другим юристам собственное понимание этапов заключения свободного брака: договор помолвки, договор брака и завершение брака (консумация). Юрисдикция Церкви над брачными делами подразумевала правовое определение именно религиозными властями статуса брачующихся, признание законности их брака, нарушение режима совместного проживания супругов, законнорожденность детей в браке и его сомнительном статусе, правовой режим имущества супругов и некоторые другие вопросы.

Что касается соотношения брака как церковного Таинства и брака как результата имеющего силу юридического договора, то по оценке историка права Г. Дж. Бермана «как подсистема канонического права брачное право Церкви опиралось отчасти на напряжённость между концепцией таинства брака как добровольного союза двух людей в присутствии Бога и концепцией таинства брака как правового действия в рамках правовой структуры Церкви – корпоративного образования»<sup>138</sup>. Эта напряжённость проявлялась, в частности, в вопросе легитимации тайно совершенных браков.

Если на христианском западе разрешение коллизий брачного права с помощью церковной юрисдикции стало следствием наделения римских первосвященников правами верховных законодателей в духовно-нравственных делах всей Западной Европы, то на византийском востоке все брачные дела по-прежнему оставались в ведении императора.

Особенно характерна законодательная деятельность в этом отношении византийского императора Льва Мудрого, связанного необходимостью решить свои династические проблемы, но заключавшего оказывавшиеся

---

<sup>138</sup> Берман Г. Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М., 1998. С. 222.

бездетными браки. Именно этот император издал наибольшее количество новелл, регулирующих возможное религиозное освящение второго брака, признание законнорожденности детей и т. д.

Тем самым мы видим, что если во времена языческой Римской республики или Римского принципата (империи) главной задачей законодательства в брачном праве было обеспечение правовой защиты отца семейства (в связи с его фундаментальным правом на законного наследника), то в христианской Византии основной проблемой было совмещение римского семейного права с нравственными требованиями христианской веры.

Выработку такого синтеза нельзя признать окончательной или идеальной. Многие правовые нормы, лежащие в основании условий венчания брака со стороны Церкви имеют не богословские, но правовые основания. Так, запрет на вступление в брак по причине бокового родства или сродства, имеющееся в канонических нормах всех Поместных Православных Церквей, происходят из римского права и достаточно разветвлённой системы наследства в римской семье.

Странными поэтому выглядят попытки придать этим условиям какой-то абсолютный богословский характер и теологическое значение. Допустимость икономии (диспенсации) в брачных делах со стороны Церкви как раз свидетельствует об отнесении этих вопросов к дисциплинарной составляющей канонического права, а не к области догматического богословия (сакраментологии).

В то же время, в Русской Православной Церкви эти нормы брачного права периодически обновляются и актуализируются, примером чему может служить определение Архиерейского Собора 2017 года *О канонических аспектах церковного брака*<sup>139</sup>, регулирующего теперь такие важные правовые

---

<sup>139</sup> 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.



области как условия венчания зарегистрированного государством брака, признание брака недействительным или утратившим каноническую силу и т. д.

Такое положение можно было бы объяснить тем, что Церковь лишь реципировала государственное законодательство о браке, имевшее солидную традицию в римском праве, либо реагировало на нарушение этого законодательства как самим императором, так и всеми его подданными. Только в этих пределах, а также в законодательных дополнениях в пределах собственной юрисдикции в вопросах условий заключения и венчания брака (вытекающих из факта родства, свойства и духовного родства, а также церковного статуса брачующихся) Церковь выступала в качестве самостоятельного правового института.

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

Интерес к каноническим исследованиям проф. С. В. Троицкого сегодня 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»<sup>140</sup>.

Научное наследие проф. С. В. Троицкого сохраняет свою актуальность как в области преподавания канонического права (недавно были изданы его лекции, читавшиеся в разных учреждениях в России и за рубежом<sup>141</sup>), так и в канонической теории.

. Здесь следует сделать несколько замечаний, которые составят *выводы второй главы* настоящего исследования.

1. Научная деятельность проф. С. В. Троицкого в области канонических исследований является переходом от дореволюционных представлений синодальной эпохи о предмете и месте канонического права в системе общего законодательства к новому его пониманию как свидетельству и важной составляющей пониманий Церкви как самостоятельного (*sui iuris*) института.

---

<sup>140</sup> Суворов В., прот. Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. М., 2020. С. 575.

<sup>141</sup> 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.

Это особенно важно подчеркнуть, поскольку биография С. В. Троицкого включает в себя и работу чиновником в структуре Святейшего Синода, и преподавательскую деятельность, и научные исследования. Такое уникальное сочетание накладывается и на время изменения правового режима в отношениях Церкви и государства, когда Церковь перестала быть государственным институтом в Российской империи и была отделена от государства, причем режим такого отделения не был нейтральным по своему содержанию со стороны государства (репрессии по отношению к духовенству и вообще верующим, поражение их в правах, насильственная ликвидация религиозных организаций, разрушение храмов и т. д.).

2. В результате указанной общественной трансформации и вступления Церкви в новый исторический период (восстановление патриаршего управления, определения Собора 1917 – 1918 гг., гонения на Церковь в Советском Союзе, национализация Поместных Православных Церквей и рост числа самостоятельных церковных организаций) на первый план вышли иные канонические проблемы, которые, не являясь новыми в собственном смысле, требовали новых подходов для своих решений. Этими проблемами являлись – сущность и условия автокефалии, пределы власти Вселенского патриарха вне пределов своей Церкви, статус церковной диаспоры и т. д. Именно С. В. Троицкий первым тематизировал эти проблемы с точки зрения канонического права.

3. Новые общественные условия повлияли и на осмысление многих сторон церковной жизни, в том числе – в области сакраментологии. Если раньше в России таинства Крещения и Брака были одновременно актами гражданского состояния, регистрируемыми в церковной документации, то после Декрета об отделении Церкви от государства их значение определялось каноническим (то есть внутрицерковным) законодательством и потому должно было соотноситься со своим богословским (экклезиологическим) пониманием. Работы С. В. Троицкого в области церковного брачного права свидетельствуют о такой смене статуса указанных таинств и новому

осмыслению их места Церкви и христианской жизни.

4. Следует различать научное наследие в области канонической теории и те практические выводы, которые проф. С. Троицкий делал в полемике со своими оппонентами. Инерция синодального времени часто заставляла его прибегать к тем представлениям о церковно-государственных отношениях, которые он разделял, будучи чиновником синодальной структуры. Это проявилось в так называемом «конкордатском кризисе», когда нормой для отношений религиозных объединений и государства считалась гарантированная защита государством интересов определённой религиозной группы в конкуренции с другими религиозными группами. Принципы светского государства не предполагает таких преимуществ, однако именно на таком понимании строится аргументация С. Троицкого против заключения конкордата с Ватиканом.

5. Характерна реакция на труды С. Троицкого со стороны его оппонентов. Ярким примером служит труд митрополита Сардского Максима о правах Вселенского патриархата по отношению к другим Православным Церквям<sup>142</sup>. Этот труд содержит возражения против статей Троицкого о сущности автокефалии и месте Вселенского патриарха в структуре Вселенской Церкви. Вполне естественно митрополит Максим возражает против тезисов С. Троицкого о «долге попечения» о всех христианах, лежащем не только на Константинопольской кафедре, но на всех Поместных Церквях. Очень чувствительна для греческого митрополита<sup>143</sup> критика С. Троицким наименования самой кафедры «Константинопольской», в то время как сам город уже с 1923 года именуется Стамбулом и является не столицей «всемирной (экуменической, вселенной)» империи ромеев, но всего лишь одним из административных центров светской Турецкой республики.

---

<sup>142</sup> *Maxime, metr. De Sardes. Le Patriarcat oecumenique dans l'Eglise orthodoxe. Paris, 1975. 422 p.*

<sup>143</sup> Эта реакция была одной из многих – ещё в 1948 году была опубликована статья проф. Э. Фотиадиса с попыткой опровергнуть взгляды С. В. Троицкого на границы власти епископа Константинополя.

6. Такая реакция свидетельствует о изменении подхода С. Троицкого к межправославным отношениям. Если раньше эти отношения во многом зависели от государственной поддержки, то теперь – исключительно от чистоты канонической позиции и даже вероучительного исповедания Православной Поместной Церкви. Поэтому и каноническая теория, на которой Троицкий строит свою интерпретацию, также исходит из факта самостоятельности таких отношений между Поместными Церквями, воспринимая продолжающиеся факты участия в них государственных органов управления как вмешательство во внутрицерковные вопросы.

7. Эти исследования в области канонического статуса Константинопольской кафедры заставили С. Троицкого и переоценить русские дореволюционные канонические исследования. В частности, он признаёт тенденциозной диссертацию Т. Барсова о власти Константинопольского патриарха над Русской Церковью, что, впрочем, отмечалось и современниками Барсова (бывшего преподавателем С. Троицкого в годы обучения в Санкт-Петербургской духовной академии). К сожалению, такая переоценка носит случайный и эпизодический характер и не позволяет говорить о попытках С. Троицкого оценить научную значимость дореволюционной канонической науки в целом.

8. Современный кризис межправославных отношений (украинский кризис, повлекший разрыв евхаристического общения с некоторыми Поместными Православными Церквями или отдельными епископами этих Церквей, вмешательство государства во внутрицерковные дела в прибалтийских республиках, поддержанное кафедрой Константинополя и т. д.) вызвал необходимость обновления канонической аргументации в защиту позиции Московского патриархата. Для привлечения к теоретической разработке такой аргументации трудов С. Троицкого следует вычесть из них то временное, что относится к ситуации именно его времени и учесть их критику со стороны греческих канонистов для более качественного использования научного наследия русского учёного в современной ситуации.

9. То богословское наследие С. Троицкого, которое оставлено за пределами рассмотрения в настоящей работе (статьи об Искуплении в Богословской энциклопедии А. Лопухина, полемика с имяславием и т. д.), также имеет важное значение для сегодняшнего православного богословия как свидетельство неразрывной связи между каноническим правом и богословием в целом.

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

### 3.1. Место канонического права в Церкви

Главная теоретическая проблема канонического права для прот. Н. Афанасьева – сама возможность правового начала в Церкви. Легитимации такой возможности (и даже необходимости) были посвящены 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 эkkлезиологических вопросов, как в догматике, так и в канонике.

Для прот. Н. Афанасьева каноническое право является итогом конкуренции двух различных моделей в православной эkkлезиологии – универсалистской и евхаристической. Для универсалистской, ориентированной на аспект вселенскости Церкви, важно указать на соединение всех церковных общин в единую Церковь, в которой каждый элемент подобен частям человеческого тела (срв. 1 Кор. 12, 12 -27). Однако для Афанасьева важнее подчеркнуть совместное участие в таинствах как указание на реальное единство: «В момент евхаристического приношения церковная община реально воспринимает себя как единое целое, как живое единое Христово тело, и только во вторичном порядке различаются отдельные её члены»<sup>144</sup>.

Однако в том понимании церковного устройства, которое Афанасьев приписывает св. Киприану Карфагенскому, Вселенская Церковь состоит из

---

<sup>144</sup> Афанасьев Н. Две идеи Вселенской Церкви // Афанасьев Н., *протопр.* Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. С. 148.

малых евхаристических общин, складываясь из этого арифметического множества во что-то механически<sup>145</sup> единое. Обеспечивается это единство через единство православного епископата, возглавляющего такие отдельные части Церкви. Экклезиологии св. Киприана Афанасьев противопоставляет взгляд св. Игнатия Богоносца на церковное единство как принадлежащему единому Телу Христову: «Как в евхаристической жертве пребывает весь Христос, так в каждой церковной общине есть вся полнота Христова тела»<sup>146</sup>.

Несмотря на явное нежелание Афанасьева описывать церковное устройство с помощью правовой терминологии, ему приходится прибегать к ней при описании становления церковных институтов и лиц. Примером эволюции первых является институт хореепископов. По мнению Афанасьева вопрос о соотношении городских и сельских церквей имеет принципиальное *богословское* значение, хотя и может быть решен лишь канонически. В таком случае необходимо решить вопрос о статусе местного «сельского» епископа, который обязательно должен был быть даже в сельской местности, поскольку являлся гарантом евхаристического собрания, без которого не могла существовать христианская сельская община. Пресвитериум и диаконат, как и в городе, существовал в сельской общине, поскольку был необходимым элементом евхаристического собрания.

С течением времени границы прихода как рубежи Евхаристического собрания сменяют границы юрисдикционной власти местного епископа. Последнему подчиняются *все* евхаристические собрания в полисе, а постепенно – и вне городской части такого полиса. Это закономерно приводит к процессу вытеснения епископского округа в городе иными формами организации церковной структуры.

---

<sup>145</sup> Афанасьев так и пишет: «По мысли св. Киприана, вселенская церковь есть если не механическое, то, во всяком случае, внешнее соединение тесно примыкающих друг к другу частей» (Афанасьев Н. Две идеи Вселенской Церкви... С. 148).

<sup>146</sup> Афанасьев Н. Две идеи Вселенской Церкви... С. 156.



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»<sup>147</sup>. Тем самым Афанасьев делает переход к следующей теоретической проблеме, а именно – к вопросу о *составе Церкви*, то есть о церковных лицах, а не институтах.

Характерна в этом отношении критика, высказанная о. Николаем в адрес Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 – 1918 гг. Она связана с главным наследием Собора – многочисленными постановлениями, которые должны были определить ход церковной жизни в нормальной ситуации, и с ещё большим количеством соборных проектов, так и не ставшими актуальным законодательством. При этом, вместо того чтобы усилить роль мирян в священнодействии, прежде всего – в Евхаристии, Собор наделили лаиков несвойственной им функцией церковного управления – как высшего, так и (через епархиальное) приходского.

Как комментирует такое положение современный исследователь научного наследия прот. Н. Афанасьева, «Ошибка Собора заключалась в последовательном придании всему церковному устройству Русской Церкви правового характера. Собственно, это даже не ошибка самого Собора: к ней он был определён многовековым развитием Церкви и лишь последовательно провёл идею права. Право, давно укоренившееся в Церкви, завело церковное сознание в тупик»<sup>148</sup>.

Невозможно согласиться с таким радикальным выводом о «вине» Собора 1917 – 1918 гг. в «озаконивании» церковной жизни. Действительно, большинство определений Собора не прошло и не могло пройти рецепцию в условиях начинавшихся гонений и новом правовом положении Русской

---

<sup>147</sup> Афанасьев Н. А., прот. Церковь Духа Святого. Рига, 1994. С. 295.

<sup>148</sup> Александров В. В. Николай Афанасьев и его евхаристическая экклезиология. М., 2018. С. 194.

Церкви. Однако именно соборяне-юристы (Ю. Новицкий, Н. Кузнецов, священник И. Громогласов и другие) во многом смогли если не успешно воспротивиться давлению новой власти, то по крайней мере указать на неправовой характер такого отношения этой власти к Церкви.

Место правового начала в Церкви конечно не центральное и не определяющее. Оно издавна символизировалось корабельным рулем, направляющим это судно спасения в нужную гавань через шторм и волнения истории. Имея, тем самым, прикладное значение, право всё же необходимо до того момента, пока корабль Церкви не достигнет своей цели в эсхатологической перспективе, поэтому право сохранится в Церкви в течение всего Её земного бытия.



### 3.2. Евхаристическое богословие и каноническое право

Три темы, присутствующие у всех исследователей в области канонического права, – *церковная автокефалия, статус первенствующего епископа и церковный брак* – в случае прот. Н. Афанасьева анализируются при помощи выработанной им особой *методологии исследования*. Этот метод можно было бы условно назвать литургико-каноническим или же, более точно, патристически-каноническим. Дело в том, что в своих исследованиях прот. Н. Афанасьев очень редко выходит за границы текстов и персоналий IV столетия. Аналогичным образом использование им канонических текстов (в особенности – правил Поместных соборов) – также имеет целью подтвердить его предзаданную экклезиологическую теорию, основанную на евхаристическом богословии.

Можно было бы сказать, что интерес Афанасьева к доникейской эпохе или же текстам IV – V столетий обусловлен спецификой этого богословия, однако темы этого богословия продолжали жить и после указанного периода. К этим темам относятся вопросы священнодействия в Церкви, служения мирян («лаиков»), статус епископов-пресвитеров в раннехристианскую эпоху, первосвященническое служение епископа. Всем этим темам посвящены монографии «Церковь Духа Святого» (оп. в 1971) и «Трапеза Господня» (1952), присутствуют они и в текстах многочисленных статей прот. Н. Афанасьева<sup>149</sup>.

Традиционные темы *церковной автокефалии и первенства* в Церкви решаются Афанасьевым в той же связи с евхаристическим богословием, его мало волнует каноническая составляющая этих тем. Вернее сказать, что для методологии учёного важно выведение богословского элемента из картины канонического церковного строя, но при этом сам этот строй немыслим без такого богословского обоснования. Поэтому все исторические неудачи

---

<sup>149</sup> Почти все они объединены в сборнике: Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015.

Церкви связаны именно с нарушением такой диалектической связи, являются следствием перевеса правового элемента над богословским или же, напротив, игнорирования богословием особенностей церковного иерархического строя и его предназначения.

Характерным примером является понимание Афанасьевым вопроса *автокефалии*. Если для С. Троицкого и других канонистов «синодального» происхождения этот вопрос был способом сформулировать собственное понимание основ церковной самостоятельности, то Афанасьеву важно проследить не только богословский генезис такой независимости, но и её последствия.

Причиной появления целого ряда новых автокефалий Н. Афанасьев прямо называет распад многонациональных империй на ряд независимых национальных государств, для самоутверждения которых необходима своя собственная Поместная Церковь. Н. Афанасьев не видит в такой тенденции опасности для единства церковного строя именно потому, что, согласно его богословским представлениям, такое единство обеспечивается не внешней силой, а внутренней связью евхаристических общин. Форма собирания последних в единый церковный округ и связь такой организации с национальными государственными границами – не более чем вопрос удобства такого положения в конкретный исторический период. Трагедия заключается не в изменении такой конфигурации, а в её возможном отрыве от такого евхаристического единства как по внешним, так и по внутренним причинам.

В сохранившихся частях лекционного курса по каноническому праву «Вступление в Церковь» и «Экклезиология вступления в клир» прот. Н. Афанасьев критикует так понятый автокефализм. Называя национальные особенности конструктивным элементом в Церкви<sup>150</sup>, Афанасьев протестует против перерастания этих *особенностей* в полноценные национальные Церкви. Такие национальные особенности – лишь вторичные свойства

---

<sup>150</sup> Афанасьев Н. А., прот. Вступление в Церковь. М., 1993. С. 17.

отдельных членов Церкви на данной территории, но их нельзя считать свойством природы Церкви.

Назвать Поместную Церковь национальной Афанасьеву мешает необходимость «национализировать» вслед за этим и евхаристическую общину как центр такой Церкви. Это может произойти только при замене понятия *кафоличности* принципом *универсальности*, за которым, как считает Афанасьев, в действительности ничего не стоит, поскольку универсальность превращается здесь в формальное понятие. Такое отсутствие подлинного единства в «универсальной экклезиологии» приводит, по Афанасьеву, к ослаблению такого церковного качества как кафоличность, понимаемого как обращённость церковной проповеди ко всем народам.

«Наименования греческая, русская, болгарская и т. д. церковь, - резюмирует прот. Н. Афанасьев, - должно рассматриваться как указание на пребывание Церкви в эмпирической действительности, подобно тому, как наименования Иерусалимская, Антиохийская, Александрийская и другие церкви, хотя последние наименования более правильны, чем первые»<sup>151</sup>. Кстати заметить, что именно такой взгляд высказывают сегодня апологеты «реального первенства» Вселенского (Константинопольского) патриарха, игнорирующие в своей крайности как раз самостоятельность евхаристических общин как в одном, так и в нескольких национальных государствах. В этом отношении можно вспомнить формулировку принадлежности к такой церковной общине из Устава Русской Православной Церкви: «Русская Православная Церковь является многонациональной Поместной Автокефальной Церковью, находящейся в вероучительном единстве и молитвенно-каноническом общении с другими Поместными Православными Церквами»<sup>152</sup>. Далее Устав перечисляет те конкретные национальные

---

<sup>151</sup> Афанасьев Н. А., *прот.* Вступление... С. 18.

<sup>152</sup> Устав Русской Православной Церкви, глава I. // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html> (дата обращения 01.10.2021).

государства, на территории которых действует юрисдикция Русской Православной Церкви в отношении проживающих там православных христиан.

Для Н. Афанасьева же автокефалия означает независимость конкретной евхаристической общины, которая осуществляет связь с другими общинами не через юридическую общую принадлежность к одной епархии, митрополии или патриархату, но через совершение той же евхаристии, что и в других общинах. Тем самым общение глав евхаристических общин, принятие (рецепция) ими рукоположений друг друга и признание друг за другом равного статуса является зримым проявлением кафоличности Православной Церкви.

Эти идеи прот. Н. Афанасьев развивал особенно в период подготовке к защите собственной диссертации, когда написал ряд статей, глубже раскрывающие затронутые в диссертации темы. Так, существование в одной Церкви нескольких евхаристических собраний было возможно только при условии делегирования права совершать Евхаристию епископом своим пресвитерам. Такое изменение общего порядка и принципа уникальности Евхаристии и послужили толчком к изменению и развитию структуры церковной организации в III - IV веках.

Причиной распространения нескольких (и даже множества) евхаристических собраний Афанасьев считает «пространственный фактор», который заставил в мегаполисах древнего мира христиан собираться не в одном месте, а в разных районах города. Каждое такое евхаристическое собрание должно было бы составлять отдельную местную церковь, в то время как в действительности такие собрания сделались каноническими подразделениями одной епархии. Как сформулировал это сам Афанасьев, «история Церкви пошла по пути деления Евхаристического собрания в

пределах города вместо образования в нём нескольких церквей, но очень долго сохранялась память об едином изначальном Евхаристическом собрании»<sup>153</sup>.

Суть структурной эволюции церковной общины по Афанасьеву в движении от единого евхаристического собрания к множеству таких собраний как распространении главного из них в храме епископской кафедры. Соответственно, предстоятели в таких общинах рассматривались как делегаты главы такого кафедрального храма, подчиняющиеся ему. Так возникает разделение на епископат и приходской клир.

Альтернативой такому развитию могло бы стать только существование в одном городе нескольких самостоятельных общин, что вполне допускает теория Афанасьева. И хотя позднее такие общины всё равно вошли в епархиально-приходскую структуру, сам факт их существования в прошлом важен для Афанасьева как канонический и экклезиологический прецедент. Доказательствами действительного существования таких прецедентов для Афанасьева служат история института хореепископов и уникальная система управления в Александрийской Церкви, где епископ и представители пресвитериума были равновеликими центрами притяжения.

Н. Афанасьев допускает возможность возвращения к такой модели канонического церковного устройства и в наши дни – и в этом его вклад в разработку проблемы *первенства* в Православной Церкви. Для этого необходимо признать за епископом преимущественное право быть предстоятелем на Евхаристии, а пресвитеры в данном случае были бы его легатами в тех общинах, которые вмещают в себя других жителей полиса в районах их проживания. Последние, в другой версии евхаристической экклезиологии, сами признавались бы главами евхаристических общин и тем самым становились местной церковью, равной другим церквям данного полиса. Это единство и равенство следует различать: оно не распространяется на совместное служение клириков этих общин, поскольку в любом случае кто-

---

<sup>153</sup> Афанасьев Н. Единое Евхаристическое собрание древней Церкви // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. С. 216.



то должен был возглавлять этот сонм клириков и быть единственным предстоятелем, которому лишь сослужат остальные священники.

Как замечает прот. В. Суворов, подробно исследовавший эту тему в своей диссертации, соборный принцип определяет границы первенства/примата, но не наоборот. Такое ограничение при этом всё равно не является правовым, «православное понимание роли первенствующего епископа, выраженное в общепринятой формуле «*primus inter pares*», Афанасьев понимает так: епископ, имеющий примат, действует с согласия епископата в целом; это согласие проявляются на соборе, на котором обладающий приматом епископ председательствует»<sup>154</sup>.

Столь же важным является вопрос о взаимоотношениях клира и мирян. В отзыве на книгу Афанасьева «Служение мирян в Церкви» (1955), связанной с диссертационными исследованиями о. Николая, прот. И. Мейендорф отметил, что вопрос о взаимоотношении мирян и церковной иерархии является одним из наиболее актуальных для современного православного сознания. При этом попытка решить вопрос о возможности участия мирян в церковном управлении Мейендорф в статье 1955 года называет ещё не прошедшей рецепцию и потому пока не имеющей окончательного и безупречного согласия с природой Церкви.

Этой теме была посвящена вторая часть исследования Афанасьева «Служение мирян в Церкви» (первые главы о «священстве всех христиан» возражений у о. И. Мейендорфа не вызвали). Прот. Николай настаивает на единстве церковных служений по причине онтологического единства всех членов Церкви, что означает функциональность, а не онтологичность различия этих служений. Более того, именно священническое служение является таким общим для всех членов Церкви. «Какой процесс должна была пройти христианская мысль, - патетически восклицает о. Николай, - чтобы назвать

---

<sup>154</sup> Суворов В., прот. Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. М., 2020. С. 303.

мирскими людьми тех, кого ап. Павел провозгласил согражданами святых и домашними Богу, которые на земле не имеют постоянного града, но грядущего взыскуют. Это название не предполагает, что «посвященные» не живут в миру. И они в нем живут, но, живя в миру, они остаются в нем пришельцами»<sup>155</sup>.

Во второй части своего исследования Афанасьев специально анализирует меру участия laikов в осуществлении учительной и правительственной власти в Церкви. Именно эти области он называет наименее открытыми для мирян, поскольку в них не проявляется функция сослужения клириков и мирян, что является для евхаристической экклезиологией принципиальным моментом. Подобное сослужение возможно лишь в осуществлении власти священнодействия<sup>156</sup>. Именно здесь само чинопоследование богослужения исходит из идеи совершения службы совместно laikами и клириками как их предстоятелями, но не представителями.

Эта совместность совершения богослужения (в первую очередь – литургии) своим следствием имеет утверждение об участии верных и в других таинствах Церкви именно как со-совершителей этих таинств<sup>157</sup>. Однако в области управления и учения миряне не могут быть сослужителями клириков, поскольку благодать такого участия даётся клирикам, а не laikам.

Это чрезвычайно важное утверждение демонстрирует слабую позицию прот. Н. Афанасьева и всей евхаристической экклезиологии в целом. Если для осуществления церковного управления и проповеди требуется особая благодать как дары Божии и именно это является принадлежностью предстательства, то как возможно объяснить практику участия в этих сферах

---

<sup>155</sup> Афанасьев Н. А., прот. Служение мирян в Церкви. М., 1995. С. 21.

<sup>156</sup> Афанасьев Н. А., прот. Служение мирян... С. 52. Более подробный обзор представлений прот. Н. Афанасьева о роли laikов в священнодействии см. в монографии: 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.

<sup>157</sup> Сами таинства Афанасьев называет церковными актами, совершаемыми Церковью. См.: Афанасьев Н. А., прот. Служение мирян... С. 58.

именно мирян? При этом такая практика регламентируется уставными документами (например, Уставом Русской Православной Церкви), прямо говорящими о возможности для мирян входить в коллегиальные органы управления как епархиального, так и приходского уровня. Учитывая актуальный факт возглавления синодальных отделов мирянами – этот принцип мы видим и на уровне высшего церковного управления. Точно также проповедническая деятельность (как осуществления власти учения) уже вполне легитимно осуществляется мирянами, они же выступают приходскими и епархиальными миссионерами и катехизаторами. Здесь куда уместнее смотрелось бы утверждение прот. Н. Афанасьева о церковном сослужении клириков и laikов.

Более того, если понимать под осуществлением власти учения непосредственный труд в области догматического богословия, то авторам евхаристической экклезиологии должны быть известны имена мирян – богословов, оказавших влияние на формирование церковного вероучения (Иустин Философ, Тертуллиан, Ориген), не говоря уже о многовековой практике возглавления кафедр догматического богословия в высших духовных учебных заведениях профессорами-мирянами.

Однако именно в этом вопросе Афанасьев почему-то оказывается наиболее непримиримым. Со ссылкой на 64-е правило Трулльского собора он прямо говорит об отсутствии благодати учительного слова у мирян, что исключает laikов из числа церковных учителей. Имеющиеся сведения о наличии практики проповеди и произнесения огласительных слов дидасками-мирянами Афанасьев объясняет особым позволением находящегося рядом епископа, делегирующего такое право учительства в качестве исключения.

Совпадение в данном случае своего тезиса о невозможности для laikов осуществлять учительские функции с правовым принципом Афанасьев объясняет тождеством древнехристианского учения и средневекового канонического права, которое, однако не является тождеством *принципов*

благодати и права в их основе. «Уполномочивая своих клириков к некоторым действиям, - пишет прот. Николай - епископ сам разделял служения в Церкви, но не в благодатном порядке через поставление, а в правовом порядке через делегирование своих прав. Эта делегация имеет определенную границу: она происходит в пределах группы лиц, получивших посвящение. Поэтому миряне как непосвященные не способны к получению прав учительства»<sup>158</sup>.

Как уже было показано, данное утверждение не находит отклика в современной организации миссионерской, катехизической, педагогической и даже гомилетической практики Православных Поместных Церквей. На это указывает в упомянутой выше рецензии и прот. И. Мейендорф, когда находит противоречие между возможностью для мирян участвовать в литургии и невозможностью участвовать в управлении и учительстве. Мейендорф осторожно и косвенно указывает на возможный источник такого противоречия у Афанасьева: «Роль мирян в управлении Церкви и учительстве – активная роль. Отец Николай Афанасьев очень далёк 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 проявляются»<sup>159</sup>.

Более того, священник Владимир Вукашинович прямо указывает на зависимость подобных взглядов прот. Н. Афанасьева от «литургического движения» эпохи Второго Ватиканского собора в Римско-Католической Церкви: «Теология отца Николая Афанасьева, в значительной мере повлиявшая на идеи и труды многих новых богословов, стала одним из

---

<sup>158</sup> *Афанасьев Н. А., прот.* Служение мирян... С. 79.

<sup>159</sup> *Мейендорф Иоанн, прот.* Иерархия и народ в Православной Церкви // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 303.

каналов, по которым идеи литургического движения попали в православную среду»<sup>160</sup>.

Эта критика ученика и во многом последователя прот. Н. Афанасьева ценна именно этим признанием непоследовательности евхаристической экклезиологии в тех областях, которые напрямую связаны с каноническим правом или правоприменением. Прот. И. Мейендорф также «защищает» от Афанасьева труды Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг., указывая на положительный фактор ответственности не только епископата и клира, но и мирян за свою Церковь. Этот фактор сказался в наступившей вслед за окончанием соборных сессий эпохой гонений на Церковь, когда зачастую именно миряне защищали Церковь как от внешних гонений, так и от внутренних нестроений, тем самым осуществляя правительственные и учительные властные полномочия.

Тем самым, вопрос *первенства* трансформируется у прот. Н. Афанасьева не в вопрос первенства представителей епископата между собою, а в вопрос предстоятельства при совершении Евхаристии. Уменьшение влияния каждой отдельной общины, собирающейся всегда вместе на Евхаристию, сопровождался, по Афанасьеву, усилением власти епископата и развитием учения об апостольском преемстве как свойстве именно Православной Церкви.

«Оставаясь независимой в правовом отношении, - пишет Афанасьев – церковная община теряет свою самостоятельность. Она становится *частью* Церкви, а не Церковью во всей её полноте»<sup>161</sup>. Такое противопоставление общины и всей Церкви, хотя и отвечает в целом экклезиологии св. Киприана, не может быть признано нормативным. Являясь свободным и самостоятельным собранием людей, объединённым вокруг храма и

---

<sup>160</sup> Вукашинович В. Литургическое возрождение в XX веке. М., 2005. С. 146. В той же работе автор прямо указывает на католические исследования, которыми пользовался Афанасьев при написании своих исследований.

<sup>161</sup> Афанасьев Н. А., прот. Церковные соборы и их происхождение. М., 2003. С. 97.

совершаемой в нем Евхаристии, община одновременно является и составной частью церковного организма. Здесь было бы уместнее говорить о единстве клеток в живом организме Тела Христова, нежели о кажущейся механической связи сообществ, замкнутых границами прихода, епархии, митрополии или Поместной Церкви в целом.

Церковно-административные единицы эпохи Вселенских Соборов, конечно, мало напоминали общины первоначальной Церкви. Однако и задачи перед ними стояли уже иные – не выжить и миссионерствовать среди языческого окружения, но хранить в чистоте православную веру в условиях догматических споров IV - V вв., в которые постоянно вмешивалась и государственная власть в лице самих императоров.

Ещё одной стороной усиления епископской власти, о которой практически не упоминает Афанасьев, является наделение епископата судебными полномочиями. На протяжении IV столетия судебные решения, вынесенные епископом в отношении подчинявшихся ему христиан на территории его епископии, должен был затем утверждать представитель римской государственной власти. Последнее обстоятельство с неизбежностью указывало как на делегированный характер судебных полномочий над христианской частью местного населения, так и на ограниченность самой судебной власти епископа собственно лицами, которые ему подчинялись – клириками и теми лаиками, которые постепенно встраивались во всё более расширяющуюся систему церковных чиновников.

Нельзя не отметить, что и юрисдикция современного церковного суда также больше соответствует этому положению первых веков государственного попечения о Церкви. Такой подход вполне укладывается в представления прот. Н. Афанасьева о месте лаиков в Церкви. Анализируя различные виды такого служения, он выделяет три главных момента: выборы лаика на его служение, поставление (рукоположение) и «свидетельствование

Церкви о ниспослании благодатных даров служения»<sup>162</sup>. При этом постоянным элементом, присутствующим во всех типах благословения на церковную службу, является не избрание и рукоположение, как логично было бы предположить, но именно рецепция, финальное свидетельство Церкви о своём новом служителе.

Отмеченные противоречия в подходе Афанасьева к осуществлению власти в Церкви можно также продемонстрировать с помощью одной из трёх (помимо проблемы автокефалии и епископского первенства) главных тем канонических исследований рассматриваемых авторов – темы канонических вопросов *церковного брака*.

В ответах на вопросы интервью 1958 года, опубликованных под названием «Брак во Христе»<sup>163</sup>, прот. Н. Афанасьев пытается взглянуть на область сакраментологии, исходя также из принципов евхаристической экклезиологии. Отметив сходство православного учения о таинстве Брака скорее с протестантским, чем с римско-католическим, прот. Николай отмечает роль совершающего таинство епископа как представительскую – от лица всего прихода, к которому принадлежат венчающиеся.

Преодолев соблазны антибрачных тенденций, считает Афанасьев, Древняя Церковь столкнулась с проблемой объяснения необходимости религиозного освящения брака в ситуации развития монашеских общин. Парадоксально, но место таинства в его закрытом списке монашество уступило именно браку.

Главное свойство любого таинства по Афанасьеву – его совершение Церковью и ради Церкви, а не для нужд индивидуального верующего. При этом все таинства совершаются в Церкви, а Евхаристия – само есть таинство Церкви по преимуществу. В этой перспективе и на брак нужно смотреть не просто как на эмпирический факт в жизни отдельных христиан, а как на то,

---

<sup>162</sup> Афанасьев Н. А., прот. Церковь Духа Святого. Рига, 1994. С. 107.

<sup>163</sup> Афанасьев Н. Брак во Христе // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. С. 529 – 541.

что происходит в Церкви и для Нее. Как в таинстве Крещения появляется новый член Христианской Церкви, так и в таинстве Брака два таких христианина становятся в Духе одним.

В работах о. Николая, как уже было продемонстрировано, канонические исследования являлись необходимыми лишь для подтверждения богословских тезисов. Благословенный в Церкви и Церковью брак меняет состояние брачующихся в физическое и духовное единство. Какова роль канонических норм в этом процессе? Называя несколько иронически Церковь «государственным ведомством брачных дел»<sup>164</sup>, прот. Н. Афанасьев считает, что не имеет значение признание или непризнание государством религиозного освящения брака имеющим юридические последствия: «Активная, независимая от гражданского законодательства роль Церкви проявляется в её согласии на заключение брака, согласии, которое есть проявление воли Божией»<sup>165</sup>.

Такой подход яснее открывается в лекционном курсе по брачному праву, прочитанном прот. Н. Афанасьевым в послевоенный период своего преподавания в Свято-Сергиевском Православном Богословском институте<sup>166</sup>.

Признавая римскую форму заключения брака, Церковь не сводила его тем самым к статусу всего лишь гражданского института, утверждает прот. Н. Афанасьев. В христианскую эпоху истории Римской империи Церковь влияла на формирование того значения, которое придавалось браку, освященному в Церкви самим обществом империи. Неизменным сохранялся контроль со стороны государства над вопросами норм заключения брака и обеспечения его правильности и действительности. Лишь в IX столетии брачное право попадает в церковную юрисдикцию, что не отменяет возможности для византийского

---

<sup>164</sup> Афанасьев Н. Брак во Христе... С. 537.

<sup>165</sup> Там же. С. 541.

<sup>166</sup> Лекции прот. Н. Афанасьева по церковному брачному праву впервые опубликованы недавно и пока не вошли в полный научный оборот: Афанасьев Н. А., прот. Брачное право // Праксис. 2020. No 1 (3). С. 115–199.



василевса, как верховного законодателя империи, вносит свои новеллы в отношении норм брачного и семейного права.

Брак как церковный институт воспринимался на западе в продолжение всех Средних веков, сменившихся утверждением Реформации о юрисдикционной принадлежности брака к числу государственных институтов. Те же процессы секуляризации брачного права произошли в России в царствование Петра I.

Прот. Н. Афанасьев даёт собственное внешнее определение брачного института: «Брак есть союз лиц разного пола, заключенный на то или иное продолжительное время и признанный обществом или государством»<sup>167</sup>. Определение Модестина («Брак есть мужеви и жены сочетание, сбытие во всей жизни, божественной и человеческой правды общение» согласно формулировки Кормчей») отражает физическую, нравственную и правовую составляющую брака.

Физическая сторона для Афанасьева связаны с требованием моногамности, которая является единственной формой брака. Взаимность интересов друг друга в любви мужа и жены определяет нравственное начало в браке. Возникновение через заключение брака особых отношений, регулируемых правом, составляют юридическую сторону брака. Требование совместного исповедания православной веры выражает религиозный аспект института брака.

Афанасьев как будто пытается смягчить юрисдикцию Церкви в вопросах заключения брака, поскольку именно правовая сторона такого процесса наиболее удобным способом может регулироваться не Церковью, но государством. В современной России вопросы заключения и расторжения брака возложены на государственные органы, соответственно, Церковь выносит своё суждение о правомочности этих действий только в отношении православных христиан.

---

<sup>167</sup> Афанасьев Н. А., прот. Брачное право // Праксис. 2020. No 1 (3). С. 117.

Юридические акты, основанные на свободно выраженной воле сторон, имеют форму договоров. Внешне и брак может иметь такую форму, но такой договор будет особого рода. Здесь речь не о вещевой или денежной стоимости, но о выражении через высказанное волевое решение особых отношений между двумя людьми. В такой договор невозможно включить срок его прекращения и разрешающие (резолютивные) условия. Под влиянием галликанизма в Католической Церкви родилось учение о форме брака в виде благословения священнослужителя в Церкви и о материи таинства Брака, выраженного в брачном договоре как свидетельстве соглашения двух лиц. Данное учение было отвергнуто в итоге Римско-Католической Церковью, как и прочие положения галликанства, в 1880 году.

В римском праве общение сторон в браке лишь декларативно называлось общим и полным, поскольку не было устранено или серьёзно ограничено верховенство отца семейства не только в хозяйственных и экономических делах (например, в определении наследников, в том числе жены, выступавшей с правовой точки зрения сестрой своим рожденным в браке детям), но даже в вопросах супружеской верности. Последняя требовалась (и наказывалась за неисполнение) только от жены, но не супруга.

Такой несправедливый подход критиковался ещё свят. Василием Великим, который лишь констатировал это расхождение, но не видел путей его преодоления, т. к. данная ситуация исходила из основ римского брачного права, защищавшего права отца семейства на законного наследника своей фамилии.

Много внимания уделяет Афанасьев соотношению государственного и канонического права относительно условий совершения брака и его последствий. Как и в других вопросах, Афанасьев считает нормативной в этом отношении доникейскую эпоху, когда Церкви не требовалось вырабатывать собственное брачное законодательство и христиане заключали брачные союзы, основываясь на нормах римского права и благословении предстоятеля своей общины.

Изменения в статусе церковной организации после св. Константина Великого повлекло за собою для Церкви необходимость сформулировать собственные условия вступления в брак. Примером может служить отношение к второбрачным, положительное для государства и предосудительное с точки зрения христианской морали. Фактическим признанием второго брака Афанасьев считает допущение исполнивших епитимью о второбрачных до участия в Евхаристии. Тем самым Церковь признавала на практике то, что в богословской своей теории отвергала: «Налагая отлучение за заключение второго брака, она, тем самым, как будто свидетельствовала, что второй брак является незаконным сожитием, но в то же время признавала это незаконное сожитие за брак»<sup>168</sup>.

Афанасьев отмечает ослабление «контроля» со стороны Церкви над брачным правом вслед за признанием христианства в качестве допустимой, а затем единственной законной религией Римского государства. В брачном законодательстве IV- V веков он видит усиление восприятия брака как прежде всего института гражданского права, а не церковного таинства. Более того, Церковь должна была признавать не благословлённые браки своих членов, заключенные по нормам и форме римского (языческого) права. Согласие и благословение Церкви на брачное сожительство не всегда воспринимались как необходимость и самими новообращёнными христианами.

Ситуация изменяется с того времени, когда само Римское (Византийское) государство передаёт постепенно брачное право в церковную юрисдикцию, постепенно признавая браком лишь союзы, заключенные с благословения и свидетельства Православной Церкви.

Важной литургико-канонической особенностью такого перехода является уравнивание статуса обручения (как помолвки) и собственно заключения брачного союза. В римском праве обручение уже влекло за собою те же юридические последствия, что и заключение самого брака. Рецепцией

---

<sup>168</sup> Афанасьев Н. А., *прот.* Брачное право // Праксис. 2020. No 1 (3). С. 135.

этого взгляда является каноническое правило Трул. 48, приравнивающее вступление в брак с иным (по отношению к обручившемуся) лицом к прелюбодеянию. Комментарии Феодора Вальсамона показывают, что ещё в XII столетии дети обрученных, но не венчанных родителей считались всё же законнорожденными.

Афанасьев фиксирует правление императоров Льва Мудрого и Алексея Комнина в качестве утверждения государственного законодательства о статусе церковного благословения на брак. Согласно новеллам этих василевсов, лишь совершение церковного чинопоследования над парой христиан делает их супругами. Именно это решение придало юридический характер церковному благословению на брак. Хартофилак епархиального архиерея получал устное заявление о желании вступить в брак от самих брачующихся, либо их родителей, после чего выяснял наличие всех необходимых условий и отсутствие препятствий к такому браку. Священник, которому епископ делегировал право совершения брака, также проводил собственный «брачный испыт» для полной уверенности в канонической и юридической возможности совершить проследование обручения и венчания.

В Древней Руси, воспринявшей византийские нормы заключения брака, такое свидетельство священника называлось «венечной памятью». Особенностью венчальной практики Русской Церкви синодальной эпохи Афанасьев называет случившуюся в царствование императрицы Екатерины II практическую отмену значения обручения и его присоединение к собственно венчанию в едином чинопоследовании.

Достаточно большой объём лекций Афанасьева занимает тема условий заключения брака<sup>169</sup>. В данном случае он следует учебным пособиям синодальной эпохи, прежде всего курсу лекций профессора А. С. Павлова, раскрывая такие стандартные в данной области темы как общее понятие о признании брака действительным, условия касающиеся физической стороны

---

<sup>169</sup> Афанасьев Н. А., *прот.* Брачное право // Праксис. 2020. No 1 (3). С. 150 – 178.

брака, условия, вытекающие из моральной стороны брака (отношения родства, сродства и духовного родства) и условия заключения брака, связанные с его общественно-правовой стороной. Под последней прот. Н. Афанасьев понимал свободу брачующихся от социальных обязанностей, делающих заключение брака невозможным. К таким обязанностям относятся второбрачие без выполнения до конца обязательств первого брака, духовный сан и монашество и социальное положение, которое ещё по нормам римского брака должно было быть у брачующихся равным.

Традиционной канонической проблемой церковного брака является возможность его расторжения. Принципиальная такая возможность рассматривается Афанасьевым по причине прекращения брака смертью. От этого следует отличать правовое уничтожение брачного союза. Последнее выражается в признании брака недействительным и собственно расторжение брака или развод (*divortium*). Развод Афанасьев определяет как «прекращение существующего брачного союза судебной властью на основании определённых в законе причин»<sup>170</sup>.

К числу таких причин он относит взаимное соглашение (согласно римским нормам) или односторонний развод в силу факта прелюбодеяния или даже подозрения в его совершении. Несмотря на ригористичность авторов древнехристианской письменности (в том числе в канонических источниках, срв. Ап., 48) в отношении возможности для христиан нового брака после развода, с конца III века реальная практика склонялась в пользу такой возможности. Так, правило Неокесарийского собора, запрещающее священнику присутствовать на пиру второбрачных, самым своим объектом свидетельствует о практике такого церковного благословения на второй брак. Тем самым в константиновскую эпоху учение о единственности брака продолжало быть официальным взглядом Церкви, на практике допускающей исключение из этой нормы.

---

<sup>170</sup> Афанасьев Н. А., прот. Брачное право // Праксис. 2020. No 1 (3). С. 178.

При отмеченном расхождении норм римского права и канонических установлений Церкви последняя могла лишь влиять на ограничение государственного законодательства о разводе. 117 новелла св. имп. Юстиниана в 542 году классифицировала все поводы к разводу как «невыгодные» (по своим имущественным потерям в результате развода для виновной стороны) отдельно для мужа и отдельно для жены. Для мужа такие поводы включали в себя посягательство на жизнь императора или самой жены, недоказанное обвинение жены в прелюбодеянии и доказанное наличие любовницы у самого мужа. Для жены, соответственно, в качестве развода с невыгодными последствиями выступают недонесение о готовящемся заговоре против императора, доказанное прелюбодеяние или подозрение, вызванное поведением жены, посягательство на жизнь мужа и аборт как намерение лишить мужа его законного наследника.

Физическая неспособность к супружеской жизни, безвестное отсутствие супруга и принятие монашества относились к причинам развода без ущерба для сторон по своим последствиям. Юридические последствия прекращения церковного брака также неравномерны и зависят от причин уничтожения брака. Главным последствием является вопрос о возможности или невозможности для разведённого лица вступить в новый брак. При этом с 1904 года в силу синодального указа последствия для виновной в разводе стороны в виде принципиальной невозможности вступить в новый брак фактически прекратились. Такая возможность появляется после завершения срока епитимии, налагаемой епархиальным архиереем.

Интересно, что Афанасьев вступает в полемику означенной ранее позицией С. Троицкого в вопросе священнодействия таинства Брака. Разбирая вопрос о совершителе таинства Брака, протоиерей Николай опять подчёркивает необходимость воспринимать таинства не как индивидуальные акты, совершаемые уполномоченным лицом над отдельным членом Церкви, но как дело самой Церкви. При этом Афанасьевым критикуются попытки развести в таинстве Брака его богословскую основу и практическую сторону:

«Учение о сакраментальных и несакраментальных браках внутри самой Церкви является экклезиологическим недоразумением. Если брак есть таинство, то там, где таинство отсутствует, не может быть брака. Ещё меньше даёт объяснения учение о браке как о «райском таинстве» (см.: Троицкий С. В. Христианская философия брака), так как таинства являются церковными актами, а потому не могут существовать внецерковные таинства»<sup>171</sup>.

Эта критика теории «райского таинства» содержится и в других текстах прот. Н. Афанасьева, в которых он критикует попытку объяснить введение эмпирического факта брака в церковную сакраментологию просто исключением из обычного порядка. Теории, предполагающие основанием причисления брака к таинствам его установление Творцом в Раю (к таким теориям Афанасьев относит и работы С. Троицкого), игнорируют связь таинства именно с Церковью. Иначе Церкви пришлось бы признать брак любого христианина за таинство, не взирая на условие соблюдения норм, установленных для совершения брака самой же Церковью (такое признание Афанасьев находит в сакраментологии Римско-Католической Церкви).

Исходя из теории своего «райского происхождения», таинство Брака «шире, чем другие таинства, и может совершаться вне Церкви. Следовательно, брак – таинство и для того, кто его совершает, и для того, для кого оно совершается. Церковь получила брак, так сказать, уже готовым, и продолжила совершать его для своих членов»<sup>172</sup>. Однако, согласно евхаристической экклезиологии, «установление брака «в раю» ещё не означает, что Церковь должна считать его таинством»<sup>173</sup>.

Заочная полемика прот. Н. Афанасьева не означает в действительности его полного несогласия с теорией С. Троицкого. Акцент, сделанный евхаристической экклезиологией на принадлежность Церкви всего, что в Церкви совершается и существует, нисколько не противоречит возможности

---

<sup>171</sup> Афанасьев Н. А., прот. Брачное право // Праксис. 2020. No 1 (3). С. 123.

<sup>172</sup> Афанасьев Н. Брак во Христе... С. 535.

<sup>173</sup> Там же.

рецепирования Церковью элементов, выработанных внешними сообществами, в том числе – синтезу между пониманием брака как церковного таинства и как семейного союза, регулируемого государственным правом. Как раз пример такого синтеза (осуществлённого, безусловно, не без проблем и не сразу) являет собою история брачного права в Византийской империи и в Древней Руси.







### 3.3 Рецепция канонических взглядов прот. Н. Афанасьева

Непосредственные ученики и последователи прот. Н. Афанасьева, не занимались исследованиями в области церковного права, так как все они сосредоточили свой научный интерес именно в области экклезиологии. Однако имя прот. Н. Афанасьева упоминается и в официальных программных документах Русской Православной Церкви. Так, решением Архиерейского Собора 2000 года был принят документ «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию». Представляя этот документ собранию епископов, председатель Синодальной Богословской Комиссии Русской Православной Церкви митрополит Минский и Слуцкий Филарет специально осветил вопрос о границах Церкви в русском православном богословии.

Ссылаясь на отмеченное Афанасьевым противоречие в церковной сакраментологической практике (когда Православная Церковь признаёт таинство Крещения, совершенное вне Её, но не признаёт возможным участие в Евхаристии), документ Синодальной комиссии не счёл удовлетворительной логику «евхаристической экклезиологии», не ограничивающей границы Церкви каноническими границами Православной Церкви: «В случае же отождествления границ Церкви с каноническими границами Православной Церкви следует признать, что многовековая каноническая практика Православной Церкви находилась в вопиющем противоречии с догматическим учением о Церкви»<sup>174</sup>. К сторонникам этой точки зрения авторы документов отнесли прот. С. Булгакова и проф. А. Карташева. Сам Афанасьев считал, что противоречие между частичным признанием церковных таинств (прежде всего – Крещения, но также и Брака) и

---

<sup>174</sup> Доклад митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси, председателя Синодальной богословской комиссии  
// Патриархия.ру [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/422565.html>  
(дата обращения 01.10.2021).

невозможностью совместного служения Евхаристии невозможно устранить в рамках «универсальной экклезиологии».

В данном случае мы видим пример несочувственного отношения к идеям прот. Н. Афанасьева в современном русском богословии (авторы документа сочли наиболее отвечающей православному вероучению мнение Святейшего Патриарха Сергия и прот. Г. Флоровского). Это объясняется общим антиэкуменическим характером документа 2000-го года, что контрастирует с авторитетом работ прот. Н. Афанасьева на заседаниях II Ватиканского собора. Его статья *Una Sancta* декларирует отказ от самой идеи канонических церковных границ в пользу признания единства местных евхаристических собраний. Именно в них выявляется полнота Церкви: «Отличительным эмпирическим признаком местной церкви является евхаристическое собрание. К местной Церкви принадлежат те, кто участвует в её евхаристическом собрании. Таким образом, эмпирически границы Церкви определяются границами евхаристического собрания»<sup>175</sup>.

Отсюда закономерен вывод Афанасьева – или речь должна идти о евхаристическом единстве Римской кафедры и Церкви Православной (пресловутый интеркоммунион), или же одна из сторон ошибается и не является подлинной Церковью. Заостренный таким образом вопрос для прот. Николая может быть разрешён только совместным участием в трапезе Господней, поскольку евхаристическое единство для него не было утрачено в отличие от канонического разделения Церквей.

В силу этого существенная связь между православными и римокатоликами – Евхаристия. «Несмотря на наше разделение, - восклицает Афанасьев – несмотря на борьбу, которая принимала подчас острый характер,

---

<sup>175</sup> Афанасьев Н. А., прот. *Una Sancta* // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. С. 648.

мы не пришли к отрицанию друг у друга действительности Евхаристии и, как следствие, действительности священства»<sup>176</sup>.

Такой радикальный подход не мог не вызвать отторжения как в среде консервативно настроенной Русской Православной Церкви Заграницей, так и в той эмигрантской церковной среде, к которой принадлежал сам прот. Н. Афанасьев. Относя вслед за авторами доклада на Юбилейном Архиерейском соборе 2000-го года к сторонникам такого подхода прот. С. Булгакова или А. Карташева, следует отметить, что речь должна идти об отдельных периодах их творчества.

Так, прот. С. Булгаков действительно требовал методологического обоснования каноники на догматике, а также литургике. Как пишет современный исследователь, «возможно, это даст ему основания в дальнейшем для сближения сакраментальных и иерархических аспектов церкви (т. е. мистериальных и канонических границ церкви) в противопоставлении мистическому»<sup>177</sup>.

Связь между каноническим правом и богословием – тема трудов известного греческого богослова митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа). Эти труды, являющиеся прямым продолжением евхаристического богословия прот. Н. Афанасьева, в настоящее время хорошо изучены и проанализированы<sup>178</sup>. Тем не менее, необходимо отметить, что рассмотрение канонической проблематики через опыт литургического богословия представляется только в рамках междисциплинарных исследований. Такая методология имеет как положительные, так и

---

<sup>176</sup> Афанасьев Н. А., прот. Евхаристия – основная связь между православными и католиками // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. С. 683.

<sup>177</sup> Борщ И. В. Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. М., 2008. С. 93.

<sup>178</sup> См.: Бортник С. М. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении. К., 2017; Шишков А. В. Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа) // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 32 – 41; Шишков А. В. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 57 (1). С. 25 – 38.

отрицательные стороны. К первым можно отнести многоплановость при анализе и решении канонических вопросов, ко вторым – риск отступления от собственно правового содержания в пользу богословской проблематики. Подобный риск всегда существовал у авторов данного направления. Так Зизиулас в работах, посвященных элементам церковного управления (епископату и иерархическому церковному строю вообще)<sup>179</sup>, подчёркивает взаимозависимость епископа и Евхаристии, когда допускает формулировки наподобие «Евхаристии нет без епископа, но и епископа нет без Евхаристии»<sup>180</sup>.

Если вторая часть этой формулировки не вызывает сомнений, то развивая первую часть, можно придти к умалению собственно священнического служения. Это действительно происходит, когда митр. Иоанн утверждает, что поскольку все таинства Церкви ранее совершались исключительно в рамках чинопоследования Литургии, то и все таинства совершаются в Церкви только епископом, который лишь делегирует их пресвитерам в отдельных общинах.

Следствием первичного статуса епископа как предстоятеля на Божественной Литургии являются его административные функции, но не наоборот. Именно поминовение епископа по освящении Святых Даров делает, по утверждению греческого иерарха Евхаристию действенной, а литургическое собрание – принадлежащим всей Вселенской Церкви. Поминовение как самого епископа, так и чтение им самим диптиха православных иерархов является основой церковного единства и главного проявления соборности как качества Вселенской Церкви, зафиксированной в Символе веры.

---

<sup>179</sup> Особенно показательны в этом отношении статьи «Епископ как предстоятель на Евхаристии» и «О соборности Церкви» в: *Иоанн (Зизиулас), митрополит. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009.*

<sup>180</sup> См. статью митр. Иоанна «Епископ как предстоятель на Евхаристии» // *Иоанн (Зизиулас), митрополит. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 92.*

«Епископ, - пишет митр. Иоанн – не только средоточие единства своей местной Церкви, но и звено, соединяющее между собой все местные Церкви в одну вселенскую»<sup>181</sup>. Происходит это через деятельность собора епископов по формулировке догматов и принятии канонов о церковном управлении. Создаётся впечатление поиска митр. Иоанном синтеза между евхаристической (линия св. Игнатия Антиохийского) и универсальной (св. Киприан Карфагенский) экклезиологиями. Этот синтез был предметом исследования Зизиуласа ещё в пору работы над диссертацией «Евхаристия, епископ, Церковь», защищённой в 1965 году, когда автор находился под прямым влиянием трудов прот. Н. Афанасьева, хотя потом признает некоторые выводы русского богослова слишком односторонними.

Эта односторонность заключается в недостаточном акценте места епископа в Евхаристии и жизни общины и преимущественном рассмотрении поместного принципа церковного устройства в ущерб вселенскому. Сам же митр. Иоанн «всегда был убеждён, что природа Евхаристии указывает на *одновременность* местного и универсального в экклезиологии»<sup>182</sup>.

Современная критика богословия митр. Иоанна связана не только с его канонической позицией в вопросе преимуществ Константинопольского епископа, но и в связи с той достаточно пассивной роли, которую греческий богослов в своей модели евхаристического богословия отводит мирянам. За последними остаётся лишь рецепция догматических, литургических и т. д. решений епископата, причём механизм отвержения этих решений в настоящее время недостаточно прояснён<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> Митр. Иоанн (Зизиулас). Епископ как предстоятель на Евхаристии // *Иоанн (Зизиулас), митрополит. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. С. 108.*

<sup>182</sup> Цит. по: *Бортник С. М. Общение и личность. Богословие митрополита Иоанна Зизиуласа в систематическом рассмотрении. К., 2017. С. 157.*

<sup>183</sup> См. специальное исследование этого вопроса: *Шишков А. В. Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 57 (1). С. 25 – 38.*

В целом, в настоящее время идеи прот. Н. Афанасьева подвергаются пересмотру и даже критике. И если раньше многие из этих идей воспринимались с некритическим восторгом, сегодня становится очевидной необходимость пересмотра многих положений как теории «евхаристической экклезиологии», так и её практических выводов.

*Выводы настоящей главы* связаны с местом канонического наследия прот. Н. Афанасьева в церковной науке и практике. Это место нуждается в серьёзном пересмотре, причинами такой необходимости являются следующие факторы.

1. Новые данные патрологии и древней христианской письменности, не позволяющие судить о раннехристианской литературе лишь по памятникам, известным к середине XX столетия (то есть времени творческой активности прот. Н. Афанасьева)<sup>184</sup>.

2. Новые исторические данные как в области общецерковной истории, так и в отдельных дисциплинах. Эти данные заставляют пересмотреть как концепцию «иудеохристианства», важную для «евхаристической экклезиологии» с точки зрения установления генезиса церковной иерархии, так и привычную схему развития концепции «монархического епископата», критике которой столь много внимания уделяют последователи Афанасьева.

3. Развитие исторической литургики и литургического богословия. Неизвестные прот. Н. Афанасьеву, но классические уже для нашего времени работы Р. Тафта, М. Арранца и других исследователей также заставляют пересмотреть схемы исторического становления и развития статуса лаиков и клириков, литургических особенностей совершения Евхаристии и т. д.

---

<sup>184</sup> Срв.: «Наряду с другими Джон Эриксон отмечал то, что кажется узкой привязанностью к евхаристическому и, пожалуй, одностороннему прочтению истории древней Церкви в сочинениях Афанасьева» (*Плекон М. Живые иконы. Люди веры, вернувшие миру надежду.* М., 2021. с. 201).



4. Развитие канонических концепций. В данном случае уже анахронизмом выглядят попытки доказать невозможность правового начала в Церкви, а также абсолютность «царского священства».

5. Общие богословские тенденции в отношении межхристианского общения. Документ Архиерейского собора Русской Православной Церкви 2000 года наглядно демонстрирует осторожность в отношении той практики, которая существовала в межхристианских отношениях во второй трети XX столетия и в отношении богословских теорий, определявших эту практику.

Сказанное не означает полного отказа от наследия прот. Н. Афанасьева и других представителей «евхаристической экклезиологии», в том числе в области канонического права. Пусть многие ответы прот. Н. Афанасьева сегодня кажутся недостаточными и даже устаревшими. Сама постановка этих вопросов уже дала очень многое в отходе от того типа правопонимания, который господствовал в дореволюционной канонической науке.

В настоящее время существуют богословские и канонические исследования, написанные в русле «евхаристической экклезиологии» прот. Н. Афанасьева. Определённый интерес представляет и учебная литература, написанная под явным влиянием творчества о. Николая. Таково учебное пособие Н. В. Ключева «Каноническое право. Канонические аспекты церковных служений»<sup>185</sup>. В нем автор рассматривает цель системы церковного права с точки зрения регуляции внешней церковной жизни. Наличие же властных полномочий в Церкви позволяет выделить особую «иерархию служений» в Церкви.

«Работы Афанасьева по экклезиологии, - пишет автор упомянутого учебного пособия, - самой своей тематикой подвигают читателя увидеть, что христианская жизнь начинается со вступления в Церковь, а затем разворачивается через общие и особые служения»<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> Ключев Н. В. Каноническое право. Канонические аспекты церковных служений. М., 2020. 184 с.

<sup>186</sup> Ключев Н. В. Каноническое право... С. 7.

По верному наблюдению современного исследователя, «в то время как евхаристическая экклезиология в целом не отрицается, некоторые аспекты остаются спорными, и видение Афанасьева тоже было подвергнуто серьезной критике... Епископ Каллист (Уэр) постоянно ставит в заслугу Афанасьеву (как и Шмеману, и Зизиуласу) восстановления изначального понимания Церкви как евхаристического собрания, однако и он находит у Афанасьева спорные моменты: односторонность, преувеличение экклезиологии Игнатия и Киприана, равно как и некоторые советы по экуменической евхаристической практике, предложенные Афанасьевым в конце жизни»<sup>187</sup>.

Именно эти «советы» делают каноническое наследие прот. Н. Афанасьева столь пререкаемым. Сегодня, при кризисе межправославных отношений, вряд ли кто-то может всерьёз говорить о возможности преодоления разделения христиан через совместное участие в Евхаристии. В то же время нельзя не признать значительной для дальнейшего осмысления и влияния на развитие канонического права в Русской Церкви ту постановку вопросов, ответы на которые до сих пор – дело будущего.

---

<sup>187</sup> Плекон М. Живые иконы. Люди веры, вернувшие миру надежду. М., 2021. с. 201.

## 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 церковно-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.

Хотя 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. Флоровского<sup>188</sup>. Таковы и статьи протопресвитеров А. Шмеман и И. Мейендорфа по церковно-правовым вопросам, связанные с их основными научными интересами в области литургики и византологии<sup>189</sup>.

---

<sup>188</sup> 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.

<sup>189</sup> 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.

#### 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 эkkлезиологические 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. Новгородцев<sup>190</sup>.

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

---

<sup>190</sup> *Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П.* Пути православного богословия на Запад в XX веке. М., 2016. С. 307.

в конкретных областях – межправославных, межхристианских и межчеловеческих отношениях: «Четкость церковно-правовых идей и каноническая сознательность становится долгом церковной совести и неизбежной 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»<sup>191</sup>. 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 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»<sup>192</sup>.

В отличие от Р. Зома и его русского оппонента Н. Заозерского, о. С. Булгаков пользуется антиномиями для лучшего раскрытия природы права и

---

<sup>191</sup> Цит. по публикации в: *Борщ И. В.* Русская наука церковного права в первой половине XX века: поиск методологии. М., 2008. С. 202.

<sup>192</sup> *Борщ И. В.* Русская наука церковного права... С. 205.

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»<sup>193</sup>.

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!»<sup>194</sup>.

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 Зом к секуляризации церковного права. Этой теме

---

<sup>193</sup> Там же. С. 214.

<sup>194</sup> *Борщ И. В.* Русская наука церковного права... С. 215.

священства и порядка таинств как необходимого *правового элемента* в Церкви Булгаков посвятил специальную статью под названием «Иерархия и таинства»<sup>195</sup>. 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, 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»<sup>196</sup>.

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

---

<sup>195</sup> Булгаков С., прот. Иерархия и таинства // Булгаков С., прот. Путь Парижского богословия. М., 2007. 560 с. С. 433 – 460.

<sup>196</sup> Булгаков С., прот. Иерархия и таинства... С. 459.



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 опыта<sup>197</sup>».

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 свидетельствует, что и за каноническим порогом еще простирается ее мистическая территория, еще не сразу начинается «внешний мир»...»<sup>198</sup>.

Интересно отметить, что Флоровский не акцентирует внимание на понятии «икономия», справедливо считая его относящимся к пастырской практике, а не канонической теории. Однако само это понятие в последнее время широко используется в правотворчестве Русской Православной Церкви. В частности, об икономии как пастырской практике говорится в документе *Об участии верных в Евхаристии*, а также в проекте *Положения о канонических наказаниях (прещениях) клириков*.

Это свидетельствует о продолжающейся актуальности задачи уточнения содержания понятия икономия и принципов её применения, иначе этот

---

<sup>197</sup> Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 377.

<sup>198</sup> Флоровский Г., прот. О границах Церкви // Путь. 1934. № 44. С. 15-26.

концепт не может быть реализован в правоприменении с использованием указанных документов.

Не будучи канонистом, прот. Г. Флоровский, в отличие от Афанасьева, не отрицал правовое начало в Церкви и не искал искусственных путей по воссозданию каноническо-литургического положения ранней «доникийской» Церкви. Реализм церковного историка и ясность богослова позволили ему избежать соблазна такой реконструкции и предложить собственные варианты выхода из теологического кризиса своей эпохи.

## 4.2. Протопресвитер И. Мейендорф

В программной статье «Современные проблемы православного канонического права»<sup>199</sup>, 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 православии до сих пор нет общего понимания 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. 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

---

<sup>199</sup> 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.

служит средством, приспособленным к конкретным случаям и ситуациям, для осуществления истинной жизни во Христе»<sup>200</sup>.

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 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,

---

<sup>200</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 806.

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)»<sup>201</sup>.

Примером может служить разница 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 тип церковного управления, основанный на принципе канонической территории. 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

---

<sup>201</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 809.

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»<sup>202</sup>.

Прот. И. Мейендорф ставит неизбежный вопрос о возможности отмены неактуальных канонических норм. Здесь он столь же неудачно для православного читателя приводит в пример попытки реформирования канонического церковного строя со стороны российских обновленцев. Сам он признает скомпрометированность идеи канонической реформы антицерковными действиями обновленцев. В этом пункте Мейендорф ссылается на книгу С. Троицкого «Что такое живая Церковь?», в которой по мысли Мейендорфа русский канонист представил обновленчество как восстание белого (женатого) духовенства, боровшегося за свои «права» против «деспотического» неженатого епископата.

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»<sup>203</sup>.

---

<sup>202</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 811.

<sup>203</sup> 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)<sup>204</sup>.

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 норму 48-е правила Трульского Собора, которое требует, безбрачия от кандидата в епископы (холостое состояние или развод по обоюдному согласию). При этом прот. И. Мейендорф никакого теологического обоснования для запрета на совершение таинства Венчания над клириками 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

---

<sup>204</sup> См.: Документ о канонических прещениях и дисциплинарных наказаниях священнослужителей одобрен Межсоборным присутствием Русской Православной Церкви // // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5814669.html> (дата обращения 01.10.2021).

второбрачным священство или вторичный брак священникам, ограждает не только священство, но и учение Церкви о браке»<sup>205</sup>.

Последней актуальной проблемой канонического права Мейендорф считает взаимосвязанные *вопросы первенства* Константинополя и статус Автокефальных Церквей. Относительно первого вопроса Мейендорф делает остроумное замечание о том, что сегодня обоснование первенства епископа Константинополя полностью противоположно аргументам из 28-го правила 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»<sup>206</sup>.

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 экклезиологии. 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

---

<sup>205</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 814.

<sup>206</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 815.



признать известную ограниченность самой младшей по диптиху Православной Церкви по отношению к занимающим первые места.

Именно этот аспект в канонических исследованиях прот. Иоанна Мейендорфа, - вопрос о первенстве - является наиболее актуальным, поскольку постоянно становится предметом обсуждения коллективных собраний епископата, в том числе в Русской Православной Церкви. Так, 26 декабря 2013 года Священным Синодом было принято определение *Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви* (журнал № 157), в котором отмечается, что «на разных уровнях церковного бытия исторически сложившееся первенство имеет *различную природу и различные источники*. Этими уровнями являются епископия (епархия), автокефальная Поместная Церковь и Вселенская Церковь»<sup>207</sup>.

На уровне епархии данное первенство принадлежит правящему архиерею как обладателю полнотой власти преемника апостолов. Уровень *Автокефальной Поместной Церкви* подразумевает усвоение первенства выбранному в качестве Предстоятеля епископу. Это избрание и является легитимным основанием такого первенства, понимаемого в качестве власти первого епископа среди равных.

На уровне же *Вселенской Церкви* первенство есть следствие устоявшейся и канонически обоснованной (срв. 3-е II Вселенского собора, 28-е IV Вселенского собора и 36 VI Вселенского собора) традиции места кафедры в церковных диптихах. Оно понимается лишь как первенство чести, а не административных полномочий такого первого епископа. Такие полномочия не равны властным функциям епархиального архиерея, которые для константинопольского епископа ограничены пределами его епархии. «В свою очередь, - подчёркивают авторы документа, - распространение того

---

<sup>207</sup> *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).

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»<sup>208</sup>.

По данному вопросу состоялась богословская и каноническая полемика по содержанию данного документа между профессором теологии университета в Салониках митрополитом Бурсы Элпидофором (Ламбринадисом) и председателем Отдела внешних церковных связей митрополитом Волоколамским Иларионом. В статье под названием «Первый без равных. Ответ на документ о первенстве Московской Патриархии»<sup>209</sup> митрополит Элпидофор выразил своё несогласие с приводящимся в синодальном документе разделением экклезиологического и богословского первенства и с наличием трёх экклезиологических уровней в церковной структуре.

Здесь вскрывается различие в понимании значения диптихов в отношениях между Православными Поместными Церквями. Для митрополита Элпидофора источником первенства архиепископа Константинополя является статус его кафедры, статус – по мысли митрополита не имеющий аналогов в православном мире и потому этот епископ должен быть назван «*primus sine paribus*»).

---

<sup>208</sup> Там же.

<sup>209</sup> Текст доступен по ссылке: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchate.org/documents/first-without-equals-elpidophoros-lambriniadis> (дата обращения 10.12.2021).

Ответом на данный отзыв стал доклад митрополита Волоколамского Илариона, председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата во Фрибургском университете 24 марта 2014 года на богословском факультете Фрибургского университета<sup>210</sup>.

В связи с решением о проведении в 2016 году Всеправославного собора, митрополит Иларион в начале своего доклада прокомментировал решение председательствовать на таком соборе «первому среди равных» - епископу Константинополя. Этот епископ, отметил русский иерарх, «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»<sup>211</sup>.

В то же время докладчик отметил отсутствие «единой эклезиологической модели» такого первенства, которая отвечала бы пониманию примата всеми Православными Церквями. Для Русской Православной Церкви (и именно эта позиция отражена в синодальном документе «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви») само понятие первенства не подвергается сомнению, также как и его принадлежность Константинопольской кафедре. Однако невозможно согласиться с равенством природы и источников такого

---

<sup>210</sup> Текст доклада опубликован на персональной странице его автора: *Митрополит Волоколамский Иларион*. Доклад во Фрибургском университете 2017 года // [Электронный ресурс]. URL: // <http://hilarion.ru/2014/03/26/5976> (дата обращения: 10.12.2019).

<sup>211</sup> *Митрополит Волоколамский Иларион*. Доклад во Фрибургском университете 2017 года // [Электронный ресурс]. URL: // <http://hilarion.ru/2014/03/26/5976> (дата обращения: 10.12.2019).

первенства на упомянутых выше уровнях – областном, поместном и вселенском.

Если для митрополита Элпидофора таким источником является церковный первоиерарх, то это следует считать следствием персоналистской экклезиологии митрополита Иоанна (Зизиуласа), а через него – евхаристической экклезиологии прот. Н. Афанасьева. «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 доклада<sup>212</sup>.

Какую позицию занял бы прот. И. Мейендорф в рассматриваемой полемике? Для ответа на этот вопрос следует проанализировать его доклад 1978 года, опубликованный под названием «Вселенский патриархат вчера и сегодня». Будучи патрологом и историком в первую очередь, прот. Иоанн сосредотачивается в этом выступлении на анализе понятия первенства в раннехристианской экклезиологии и исторических обстоятельствах реализации этого принципа как в византийский, так и в последующий периоды жизни Константинопольской кафедры. Мейендорф отмечает контраст между каноническим ««прагматизмом» ранней Восточной Церкви и средневекового православия, с одной стороны, и первенством чести, которого придерживаются современные нам древние патриархаты Востока, хотя

---

<sup>212</sup> Митрополит Волоколамский Иларион. Доклад во Фрибургском университете 2017 года // [Электронный ресурс] // <http://hilarion.ru/2014/03/26/5976>

исторические основания, оправдывавшие в прошлом это первенство, давно исчезли»<sup>213</sup>.

Несмотря на такое признание, прот. Иоанн утверждает *богословскую необходимость* выражения церковного единства через одного областного епископа, коллегия епископов на поместном уровне и через единство мирового епископата на мировом уровне, требующем также одного епископа. Принципиальное отличие этой модели от папистической заключается для Мейендорфа только в том, что такой первый епископ не обладает никакой административной властью над своими собратьями в епископском сане и является лишь видимым авторитетом для презентации всеправославного единства и соборности.

Функции именно константинопольской кафедры, по мысли о. Иоанна, совпадают с задачей первого по чести епископа сохранять всеправославный порядок и единство. Однако наилучшим образом эти функции выполнялись в византийский период, сегодня же нет смысла (и даже пагубно) ссылаться на 28-е правило Халкидонского собора вместо того, чтобы развивать соборную инициативу вплоть до того, чтобы организовать реальный центр мирового православия в более приличествующем чем современный Фанар, месте.

Таким образом, прот. И. Мейендорф мог бы сегодня согласиться с позицией Синода Русской Православной Церкви, отдав при этом дань своей любви к византийскому прошлому в утверждении, что «необходимость в православном первом епископе, который действовал бы так же, как епископ Рима в древности и как фактически действовал сам Константинополь в рамках ныне погибшей Византийской империи, действительно существует»<sup>214</sup>.

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

---

<sup>213</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Вселенский патриархат вчера и сегодня // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 791.

<sup>214</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Вселенский патриархат вчера и сегодня... С. 803.

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 христианский брак имел двуединую 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» преображался в вечный союз любви «во Христе»»<sup>215</sup>.

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 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»<sup>216</sup>.

Цикл работ прот. И. Мейендорфа по вопросам церковного управления следует рассматривать как междисциплинарные исследования на стыке византологии и канонического права<sup>217</sup>. Также сюда следует отнести его

---

<sup>215</sup> 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.

<sup>216</sup> Мейендорф И., прот. Православие в современном мире. Клин, 2002. С. 14.

<sup>217</sup> 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

исторические исследования по взаимоотношениям иерархов Византии и Древней Руси<sup>218</sup>.

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 – кафоличность в пространстве Поместных Церквей<sup>219</sup>. Епископ, стоящий в центре совершения таинства Евхаристии, служит этому таинству единения людей с Богом и между собою<sup>220</sup>.

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

---

патриархат вчера и сегодня // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 787 – 804.

<sup>218</sup> 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.

<sup>219</sup> Ср.: Мейендорф Иоанн, прот. Епископ в Церкви // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 286 – 287.

<sup>220</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Один епископ в одном граде // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 297.

пониманием первенства как качества всей Церкви, а не конкретного патриаршего престола<sup>221</sup>. 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 союз с Московским государством, Русская Церковь потеряла поддержку далекого константинопольского патриарха и оказалась подчиненной государству до такой степени, какая вообще была неизвестна Византии»<sup>222</sup>.

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»<sup>223</sup>. 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

---

<sup>221</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Церковная организация в истории православия // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. С. 247.

<sup>222</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Церковная организация в истории православия. С. 251.

<sup>223</sup> Обе работы опубликованы в сборнике: Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.



Киприан, - мечта эта рушилась и становилась всё менее и менее осуществимой»<sup>224</sup>.

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 эволюци. форм церковного управления. Эти изменения необходимы в силу самой 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»<sup>225</sup>.

Современные исследователи оценивают творчество прот. И. Мейендорфа, главным образом, в области изучения паламизма и истории православного богословия, исторические и канонические его труды остаются несколько в стороне. «Все эти книги, - пишет прот. Э. Лаут, - являют собой прекрасные введения в соответствующие темы, с хорошим обоснованием в свете святоотеческого наследия, священных канонов и истории»<sup>226</sup>.

Такая оценка кажется несколько заниженной. Конечно, как уже отмечалось выше, богословские и патрологические темы были для прот. Иоанна главным предметом его научных исследований. Однако и его

---

<sup>224</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Единство Империи и разделение христиан // Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 519.

<sup>225</sup> Мейендорф Иоанн, прот. Церковная организация в истории православия. С. 257.

<sup>226</sup> Лаут Э., прот. Современные православные мыслители: от «Добролюбия» до нашего времени. М., 2020. С. 301.

исторические труды, а также ряд рассмотренных статей в области канонического права являются не просто «введением в темы», но их серьёзной и важной для науки разработкой.

### 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 внутрицерковными оппонентами, но и конструирует собственные представления по перечисленным вопросам<sup>227</sup>.

---

<sup>227</sup> 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 экклесиологии // 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.

При этом сам о. Александр всегда подчеркивал, что для него богослужение и его исследование было всегда живым опытом, приобретённым именно в трудностях эмигрантской жизни: «Для русского эмигрантского мальчика, много лет назад с одинаковым усердием бегавшего во французский лицей и в православную церковь и на всю жизнь плененного этим таинственно-прекрасным миром богослужения, разлад двух этих жизней – литургической и реальной – был не предметом отвлеченных спекуляций, а самой что ни на есть живой действительностью, ежедневным, привычным опытом»<sup>228</sup>, очищенным благодаря эмигрантской жизни от бытового комфорта и привычности синодального времени.

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

---

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.

<sup>228</sup> Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. М., 2021. С. 7.

(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 самой сущности Церкви как единства, основанного не на «природе», не на плоти и крови, а на единстве веры и любви, на тайне Тела Христова»<sup>229</sup>.

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»<sup>230</sup>. 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

---

<sup>229</sup> Шмеман А., прот. Церковь, эмиграция, национальность // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. С. 9.

<sup>230</sup> Шмеман А., прот. Церковь, эмиграция, национальность. С. 10.

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»<sup>231</sup>.

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 определенной 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)»<sup>232</sup>.

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:

---

<sup>231</sup> Там же. С. 11.

<sup>232</sup> Шмеман А., прот. Церковь, эмиграция, национальность. С. 10.

- 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»;

- 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, боль части 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 норме<sup>233</sup>.

---

<sup>233</sup> См.: Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 22 – 83.

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.

Но и «ревнители 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»<sup>234</sup>.

Канон нельзя воспринимать только в качестве *юридического* документа, для Шмемана канон – инструкция по выявлению *вечной и неизменной сущности* 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,

---

<sup>234</sup> Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. С. 28.



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»<sup>235</sup>.

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

Рассуждая далее об исторической эволюции церковного устройства, Шмеман выводит органический закон такого развития: «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»»<sup>236</sup>.

---

<sup>235</sup> Там же. С. 30.

<sup>236</sup> Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. С. 43.

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 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.»<sup>237</sup>.

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.

---

<sup>237</sup> Там же. С. 50 – 51.

Здесь невозможно не упомянуть об отношении Шмемана к синодальному периоду русской церковной истории. В историософском труде «Исторический путь Православия»<sup>238</sup> о. Александр скажет о воцарении в России вместе с синодальной реформой Петра Первого западного абсолютизма, при котором иноприродность Церкви государству старательно пытались стереть.

Причиной же послереволюционных юрисдикционных разделений прот. Александр считает слабую рефлексию эмиграции над ситуацией появления вне своей Поместной Церкви сотен тысяч православных верующих с собственной церковной иерархией. 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.

Так Шмеман постепенно подходит к теме значения Вселенского патриарха, которому как раз и принадлежит роль «модератора» межправославных собеседований по нормализации 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*»<sup>239</sup>.

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

---

<sup>238</sup> Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М., 2003.

<sup>239</sup> Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. С. 75.

церковного устройства, которую он применил в споре (опосредованно) с позицией С. Троицкого в работе 1950 года под названием «Спор о Церкви»<sup>240</sup>.

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*»<sup>241</sup>.

Шмеман указывает на главный пункт своего расхождения с позицией С. Троицкого, которую он называет «соборной юрисдикцией». По мнению русского литургиста Троицкому и его сторонникам важны прецеденты в правоприменении, а не сами нормы, регулирующие церковное устройство. В данном случае прецеденты должны служить не примером использования канонических норм, но фундаментом канонической теории, которая складывается на основании такого использования.

Из этого Шмеманом делается вывод не о разнице церковно-правовых подходов (своего и оппонентов), но о расхождении эkkлeзиологических подходов (что для него, как богослова, гораздо важнее собственно правовых вопросов).

Насколько справедливо такое «обвинение»? Сам Шмеман не поясняет статус канонической нормы как выражения эkkлeзиологической позиции. Для него канон – «норма церковного устройства», обязательная к исполнению в силу своего авторитета. В этой норме Шмеман видит принцип церковной

---

<sup>240</sup> Шмеман А., прот. Спор о Церкви // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. С. 84 – 107.

<sup>241</sup> Шмеман А., прот. Спор о Церкви... С. 85 – 86. Курсив в цитате прот. А. Шмемана.

жизни не только для русской эмиграции, но и всей Православной Церкви, которая может существовать только на основании «поместного принципа», называемого Шмеманом «объективным догматически-каноническим условием воплощения Церкви»<sup>242</sup>.

Своих оппонентов (в том числе С. Троицкого) прот. А. Шмеман обвиняет в том, что они опираются на прецедент, а не норму, на исторические факты, а не намерение законодателя. Действительно, часто полемисты приводят ссылки на практику правоприменения, свидетельствующую об исключениях из канонических правил вместо того, чтобы указать на исключительность такого положения. О временном характере подобной икономии подробно пишет преп. Никодим Святогорец в своём комментарии канонических текстов в «Пидалионе»<sup>243</sup>. Примером такой опоры на частное постановление, взятое в качестве общего принципа, может служить упоминавшееся в главе о С. Троицком Постановление №362 Святейшего патриарха Тихона. На основании именно этого постановления долгие годы строилась вся экклезиология (и её каноническое обоснование) Русской Православной Церкви Заграницей.

Однако при этом необходимо помнить и о таком важном факторе как *рецепция* канонической нормы. Создаётся впечатление, что прот. А. Шмеман намеренно игнорирует этот фактор, говоря о канонах как некоем идеальном руководстве к подлинной церковной жизни, не принимая во внимание необходимость проверки действительности этой нормы в реальной жизни Церкви.

Так, необходимо признать, что в постсоборный период лишь малая часть определений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917 –

---

<sup>242</sup> Шмеман А., прот. Спор о Церкви // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. С. 94.

<sup>243</sup> См., особенно, важное теоретическое Предисловие в издании: Пидалион: правила Православной Церкви с толкованиями: перевод с греческого: в 4 томах. Т. 1: Правила святых апостолов. Сост. преподобный Никодим Святогорец. Екатеринбург, 2019.

1918 гг. смогла стать основой деятельности церковных институтов и лиц<sup>244</sup>. При этом сами нормы Собора не были отменены вплоть до Поместного Собора 1945 года, когда часть соборных определений о высшем, епархиальном и приходском управлениях были заменены Положением об управлении Русской Православной Церкви.

Однако в межсоборный период (1918 – 1945 гг.) церковное управление подчинялось этим постановлениям в той части, которая касалась полномочий органов высшего церковного управления. Так, в 1922 году по истечении срока полномочий прекратилась деятельность Высшего церковного совета, а состав Синода стал именоваться временным.

Кроме того, слабость позиции прот. А. Шмемана в том, что он не учитывает византийские законодательные нормы, позволявшие считать закон недействующим по истечении 30-летнего срока, в течение которого не было зафиксировано его применение. По причине уравнивания церковного и государственного законодательства (особенно в правление св. императора Юстиниана) этот принцип мог быть распространен и на церковные нормы.

Кроме того, действие нормы не могло не зависеть от её интерпретации, примером чему служит долгая история знаменитого 34-го апостольского правила. Указание на «епископа каждого народа» в этом правиле позднее, при стабилизации патриаршей системы управления, стало пониматься в контексте территориального принципа церковного устройства. Однако в ряде исторических ситуаций (устройство славянских епископий в I Болгарском царстве, существование православных епархий на территориях с неоформленным юридическим статусом) данное правило снова исходило из наличия в нём «этнического» принципа.

---

<sup>244</sup> Приводимый обычно пример Сурожской епархии не принимает во внимание необходимость соответствия епархиального и приходского уставов этой епархии местному английскому законодательству, что уже не позволяет говорить о *полной* рецепции соответствующих соборных определений.

Таким образом, рождается вопрос о правомерности такой «канонической герменевтики» и критериях её использования авторитетным церковным органом управления. Для прот. А. Шмемана как принципиального противника преимущества прецедента перед нормой, данный вопрос приобрёл характер проблемы «восточного папизма». Эту проблему Шмеман решает этот вопрос именно на основании исторических прецедентов, указывая на необходимость первого епископа как в каждой церковной области, так и в целом во Вселенской Церкви (таким для Шмемана является Константинопольский патриарх).

Обвиняя С. Троицкого в нарушении церковного Предания через отрицание первенства Вселенского престола, Шмеман «восстанавливает» принцип главенства Константинопольского патриарха над церковной диаспорой, опровергаемый Троицким. Главным аргументом для Шмемана служит отсутствие структур местной Православной Церкви, что делает невозможным «поместное единство». Характерно при этом, что Шмеман готов даже «забыть» про пререкаемые канонические основания такого подхода: «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»»<sup>245</sup>. В этой обязанности константинопольского епископа Шмеман видит не повод для упрочения его привилегий, но единственный способ осуществления единства церковной диаспоры с поместными церковными структурами.

Собственно же папизмом Шмеман считает усвоение первенства чести епископа Нового Рима в качестве онтологического принципа церковной

---

<sup>245</sup> Шмеман А., прот. О «неопапизме» // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. С. 121.

жизни, однако сам при этом не замечает, что выступает как раз его апологетом при анализе той же темы первенства в Православной Церкви и места Константинопольского патриарха среди другого православного епископата. К этой теме прот. А. 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»<sup>246</sup>.

В первой статье автор анализирует послание Константинопольского патриарха Афинагора в Неделю Православия 1950 года, которое было посвящено месту Вселенского престола в Православной Церкви. Это послание вызвало очередной виток спора о папизме Вселенского патриарха, равно со стороны Московской патриархии и в русской церковной диаспоре.

Шмеман не видит никаких следов папизма в тексте патриаршего послания, так как в нём отсутствует утверждение о богоустановленности привилегий Вселенского патриарха или его безошибочности и претензий на подчинение своей власти других Церквей. То есть прот. А. Шмеман переносит формальные признаки папизма в их догматической интерпретации Первым Ватиканским собором на положение Константинопольской кафедры и, действительно, не находит там этих признаков.

На это следовало бы возразить, что в действительности такие признаки есть. В исторической перспективе они отмечены в известной монографии Н. Суворова «Византийский папа»<sup>247</sup>, а в реальной практике – в действиях Константинопольского патриарха на канонической территории Русской Православной Церкви в несколько последних десятилетий (ситуация в Эстонской Республике и на Украине).

---

<sup>246</sup> Обе статьи опубликованы в упомянутом сборнике: *Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство*. Сборник ст. М., 2018.

<sup>247</sup> См.: *Суворов Н. С. Византийский папа*. М., 1902.



Причиной обвинений в «неопапизме» Шмеман продолжает считать противостояние двух экклезиологических подходов к теме вселенского церковного устройства. Своих противников Шмеман обвиняет в преувеличении значения церковной автокефалии, исключающей необходимости видимого единого церковного центра. Такой центр догматически являлся бы ересью субординационизма и нарушал бы принцип равночестности. Для Шмемана же такой вселенский центр необходим в качестве видимого знака церковного единства.

Выступает прот. А. Шмеман как апологет привилегий Константинопольской кафедры и в статье «О понятии первенства в православной экклезиологии». Такое понятие автор связывает с такими властными полномочиями епископа, которые не ограничиваются пределами его епархии. Для наполнения такого определения конкретным догматическим, каноническим и историческим содержанием Шмеману необходимо определить смысл самого понятия о высшей церковной власти, который якобы не уяснен в канонике.

Интересно, что в данном исследовании прот. А. Шмеман противопоставляет «действующее церковное право» и каноническое Предание Церкви. Действующее право следует из прецедента и само нуждается в канонической оценке; доказательства этому тезису Шмеман видит как раз в теории прот. Н. Афанасьева. Но даже на уровне такого актуального «действующего права» Шмеман не наблюдает ясности в отношении понятий областного и вселенского первенства, что грозит серьезными экклезиологическими проблемами в ближайшем будущем (не говоря о расколах и разделениях, современных автору).

Свою систему аргументации Шмеман начинает с указания на факт наличия власти одного епископа над другими на различных уровнях, начиная с митрополичьей системы управления. Главное противоречие «действующего права» видится Шмеманом в наличии такой высшей епископской власти на

уровне автокефалий Поместных Церквей и её отрицание на уровне всей Вселенской Церкви.

Будучи литургистом, основание такой епископской власти прот. А. Шмеман видит в функции евхаристического предстоятельства епископа. Не как глава церковной структуры (института), а как глава евхаристической общины обладает высшей церковной властью епархиальный архиерей. Но можно ли эту логику перенести на первенство во Вселенской Церкви? Является ли кто-то из глав Поместных Церквей первым в силу своего положения главы евхаристической общины? От этого вопроса прот. А. Шмеман старательно уходит, заявляя об ошибочности отождествления первенства с властью, а не возглавлением христиан в таинстве Евхаристии.

После противопоставления «действующего права» и «канонического предания» Шмеман вводит ещё одну оппозицию – универсальной и евхаристической экклезиологии. Первая сосредоточена на связи частей и целого в Церкви, вторая – на понятии тождества. Именно евхаристическая экклезиология утверждает «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»<sup>248</sup>.

Интересно, что самое первое правило, которым открывается Канонический корпус Православной Церкви (о поставлении епископа - Ап., 1) Шмеман интерпретирует не как проявление власти нескольких епископов в области сакраментологии, но как свидетельство о избрании и поставлении иерарха Богом как Главы Церкви. Здесь видятся им истоки необходимости собора епископов как условия и основе понятия первенства. Шмеман

---

<sup>248</sup> Шмеман А., прот. О понятии первенства в православной экклезиологии // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. С. 252.

предостерегает против неправомерного понимания принципа соборности в Православной Церкви (могущего привести к противоположной «папизму» крайности) и сетует на недостаточную разработку темы соборности в современной ему православной экклезиологии.

Епископский собор в понимании Шмемана есть, прежде всего, выражение единства Церкви, а не осуществление коллективной власти над Ней или же собрание предстоятелей отдельных Её местных частей. И «повестка» такого собора должна включать в себя те вопросы, которые могут касаться одной Церкви, но последствия которых угрожают всему церковному единству. В таком коллективном решении общецерковных вопросов прот. А. Шмеман видит залог настоящего учения о первенстве. Его проявление (по восходящей иерархии) видится в областном первенстве, в первенстве поместных церковных центров и, наконец во вселенском первенстве, отрицание которого, по мнению Шмемана, возможно только в крайностях антиримской полемики. Такое первенство не может заключаться в отождествлении его с высшей властью в Церкви (в чём и состоит неправда римского раскола, называемого Шмеманом «онтологическим субординационизмом»).

Противопоставляя «действующее право» и каноническое Предание, Шмеман видит в последнем подтверждение своих слов о первенствующем епископе как главе вполне определённой кафедры, которую ранние христианские памятники отождествляют с кафедрой Римской. Не находя канонических аргументов в защиту такого взгляда, Шмеман апеллирует к триадологическому богословию: «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»<sup>249</sup>.

Евхаристическая экклезиология видится Шмеману оправданием такого заключения, поскольку именно она является верным выражением как сакраментального, так и канонического церковного Предания. Универсальная же экклезиология якобы сводит весь вопрос о первенстве к вселенской власти первого епископа. При этом разница такого понимания роли первого епископа на латинском западе и греческом востоке – лишь в исторических условиях, его породивших. В исторической действительности же и Православная Церковь поддавалась зачастую соблазну видеть в первенстве не ответственность в сакраментологическом предстоянии, а в реальных властных полномочиях над другими Православными Церквями. Религиозный национализм и византийская симфония прямо называются Шмеманом причинами такого соблазна. Когда Церковь становится лишь религиозным выражением национального бытия, утверждает он, то появляется серьёзная экклезиологическая опасность подмены частным человеческим бытием церковной универсальности.

Возвращаясь к критике Шмеманом «действующего права», необходимо отметить, что основой такового он считает как раз государственное понимание власти и поддержку религиозного национализма, превращающегося в «поместный сепаратизм». Теоретическую же основу критикуемого им «действующего права» прот. А. Шмеман видит в *теории автокефализма*. Принцип автокефальности, по его мнению, не может лежать в основе Церкви, поскольку разделяет Единую Церковь на «церкви наций или государств». В действительности же автокефалию следует рассматривать лишь как историческую форму церковного вселенского устройства, но не в качестве богословского принципа. Равноправие Автокефальных Церквей исключает

---

<sup>249</sup> Шмеман А., прот. О понятии первенства в православной экклезиологии // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. С. 273 – 274.

саму возможность одного вселенского церковного центра, обладающего реальной властью, а не первенство чести в евхаристическом предстоянии. Более того, именно «автокефалия стала в Православии «действующим правом» и в ней стали видеть основу православного канонического права»<sup>250</sup>.

Таким образом, главная претензия Шмемана к теории автокефализма заключается в том, что она «заменяет сакраментально-иерархическую и соборную структуру Церкви, укорененную в учении о Теле Христовом, структурой, основанной на огосударствленном понимании власти и на идее «национального», то есть природного, организма»<sup>251</sup>.

Интересно, что спустя десятилетие после публикации этой статьи, при обосновании создания *Автокефальной Поместной Православной Церкви Америки* прот. А. Шмеман как раз попытается представить её как *наднациональное* церковное образование.

Негативными для Церкви практическими последствиями «подмены» канонического Предания «действующим правом» прот. А. Шмеман считает внесение в поместную церковную жизнь начал административной бюрократии, ложное понимание соборности в качестве «соборного представительства», эволюция живых общин в административные единицы, разделение мирян и клириков в рамках одной общины. На уровне вселенском это приводит, по мысли автора, к разделению Единой Церкви на узконациональные религиозные центры с ослабленной обратной связью между собою.

Как и в случае исследований прот. И. Мейендорфа мы видим, что канонические исследования для о. А. Шмемана были необходимы для обоснования укоренённости в церковном предании тех литургических идей, которые он выражал в своих произведениях – как в строго научных

---

<sup>250</sup> Шмеман А., прот. О понятии первенства в православной экклезиологии... С. 277.

<sup>251</sup> Шмеман А., прот. О понятии первенства в православной экклезиологии // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. С. 284.

(диссертация на степень доктора богословских наук «Введение в литургическое богословие», так и в более популярных «Евхаристия. Таинство Царства» и иных очерках православной сакраментологии и истории<sup>252</sup>.

В своей диссертации Шмеман не случайно сравнивает соотношение православного богослужения и Типикона с регулированием канонами церковного строя: «каноны не создают Церкви и не определяют её структуры, они возникли для ограждения, выявления, уточнения этой структуры, сопринудной самой сущности Церкви»<sup>253</sup>. Такая же задача – выявить закон богослужения, – стоит согласно Шмеману пред литургическим богословием.

В 1966 году в некрологе прот. Н. Афанасьеву Шмеман специально подчеркивает парадоксальность его богословского творчества: «По научной формации о. Николай был историком, по богословской специальности – канонистом. Но изучал он «первосущность» Церкви.

«Строгим, предельно научным историческим методом, которым владел он в совершенстве, о. Николай описывал то, что как раз и не уместается в историю, и анализом правовых, канонических норм определял то, что находится по ту сторону всякого «права»»<sup>254</sup>. Основной заслугой Афанасьева прот. А. Шмеман считал преодоление разрыва между мистической сущностью Церкви и её институциональным выражением. Именно этот разрыв, это отчуждение приводит к отрицанию того и другого элементов в природе Церкви. Только в Евхаристии преодолевается дихотомия «института» и «благодати» в Церкви.

Интересно, что Шмеман считает неудачным термин «евхаристическая экклесиология» как противоположность юридическому пониманию Церкви.

---

<sup>252</sup> См.: Шмеман А., прот. Евхаристия. Таинство Царства. М., 2018. 288 с.; Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М., 2003. 392 с.; Шмеман А., прот. Водой и Духом. О таинстве Крещения. М., 2018. 240 с.

<sup>253</sup> Шмеман А., прот. Введение в литургическое богословие. М., 2021. С. 50.

<sup>254</sup> Шмеман А., прот. Памяти отца Николая Афанасьева // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. С. 839.

«Неудачен этот термин потому, что люди, воспитанные в категориях старой, школьной экклезиологии, видели в нем сведение всей Церкви к Евхаристии... В том, что для школьных догматистов и канонистов давно уже стало второстепенной «литургической» подробностью, в преподании всех даров и всех служений (власти, учительства и пастырства) в Евхаристии, – Афанасьев «видел подлинное начало экклезиологии»<sup>255</sup>.

В целом следует признать известную осторожность Шмемана в утверждении своих канонических тезисов. Вероятно, это связано с той областью его научных интересов, которая, с одной стороны, требует внимательного и корректного прочтения богослужебных текстов, а с другой – хорошего знания контекста их существования в Церкви. В случае, когда речь идёт не о литургических, а о канонических текстах, эта строгость ещё более усиливается, так как здесь речь уже идёт о нормах, регулирующих всю церковную жизнь. Любое неосторожное высказывание в данной области влечёт за собою экклезиологические и богословские ошибки. Примером таких ошибок является разворачивающийся на наших глазах спор о реальных властных правах предстоятеля Константинопольской кафедры, а также значение территориального принципа церковного устройства, являющегося уставным обоснованием устройства Православных Поместных Церквей.

*Выводы главы четвёртой* подтверждают правильность выбранного в диссертации метода – выявление общих тем у главных персоналий русской церковной науки в эмиграции, занимавшихся каноническими вопросами. При этом несмотря на то, что у всех авторов анализируемых здесь научных трудов (протт. С. Булгаков, Г. Флоровский, И. Мейендорф, А. Шмеман) канонические

---

<sup>255</sup> Шмеман А., прот. Памяти отца Николая Афанасьева. С. 840.

изыскания являлись прикладными по отношению к их главным богословским и историческим научным трудам, невозможно не отметить это единство тем:

- проблемы, связанные с церковной автокефалией (у всех четырёх богословов);
- первенство в Православной Церкви (прот. С. Булгаков, протт. И. Мейендорф и А. Шмеман, в меньшей степени – прот. Г. Флоровский);
- церковный брак, его канонический и гражданский статус (протт. И. Мейендорф и А. Шмеман).

Исследование тем автокефалии, прав епископата и церковного брака упомянутыми русскими канонистами-эмигрантами показывают реальную степень их от общих представлений о значении церковно-правовых исследований в контексте синодального периода русской церковной истории. Не сразу эти темы оказались помещены в нужный контекст и методологию исследования. Часто эта методология продолжала основную «филологическую» традицию изучения текста церковно-правового источника и его интерпретации на основании мнений авторитетных комментаторов или правоприменительной практики.

Канонические исследования вышли (и ещё выйдут) на принципиально иной уровень лишь тогда, когда станет очевидной их необходимость для решения конкретных богословских проблем – эkkлeзиологических, литургических и просто исторических. В то же время, нельзя утверждать, что каноническое право одновременно утратило собственный предмет исследования. Напротив, актуальность этих исследований обеспечивается актуальной же церковной жизнью. Вопросы церковной автокефалии, положения епископата каждой Поместной Церкви как в прошлом, так и в настоящем, вновь и вновь становятся предметом церковного законодательства и научных исследований в области изучения канонического права.



В этом смысле труды, связанные с канонической тематикой, у прот. С. Булгакова и прот. Г. Флоровского носят более теоретический характер, показывая необходимость и естественность правового начала в Церкви. Интересно отметить, что даже прикладные исследования в области канонического права не всегда приводят к одинаковым результатам (что видно на примере прот. И. Мейендорфа и о. А. Шмемана). Причина такой разницы кроется, конечно, не в привлечении разного церковно-правового материала, а в различной интерпретации этого материала.

Иными словами, проблема интерпретации заключается в избранной автором стратегии канонической герменевтики (толкования правовой нормы). Исследователю всегда трудно удержаться от того, чтобы «подогнать» канонический источник к уже имеющейся теории для аргументации в её пользу. Именно такой подход критиковали прот. Н. Афанасьев и прот. А. Шмеман, указывающие на угрозу превращения канонического права в новые неудобноносимые бремена.

Для того, чтобы избежать такого соблазна, исследователю необходимо быть канонически объективным и научно беспристрастным. В то же время это не означает специальной оторванности от живой церковной действительности. Любое изменение в церковной жизни требует богословского осмысления и канонической оценки. В такие минуты, как показывает прот. Н. Афанасьев, сами канонические тексты абсолютизируются, начинают играть самодовлеющую роль. Однако очень скоро выясняется, что «каноны не всегда могут быть последним критерием, они сами нуждаются в более высоком критерии. В результате получается не только бессилие обычного канонического сознания справиться с каноническими вопросами, но и полная неопределённость самого этого сознания»<sup>256</sup>.

Справедливость этих слов русского богослова не отменяют того очевидного факта, что церковным правом на протяжении целых столетий

---

<sup>256</sup> Афанасьев Н. А., прот. Каноны и каноническое сознание // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. С. 130.

решаются одни и те же вопросы. При абсолютизации канонических норм, о которой так беспокоится прот. Н. Афанасьев, этого не могло бы произойти по крайней мере в теории. Ведь даны навечно каноны должны были бы гарантировать разрешение этих вопросов однажды и навсегда. То, что этого не происходит, говорит о необходимости вновь и вновь возвращаться к этим проблемам и тем самым свидетельствовать о постоянном живом церковном правотворчестве.

## 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 прот. И. Мейендорфа и А. Шмемана.

Такая междисциплинарность в самой церковно-правовой области имела параллелью 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 разрешён 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 прот. 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. Документ о канонических прещениях и дисциплинарных наказаниях священнослужителей одобрен Межсоборным присутствием Русской Православной Церкви // // Патриархия.ру [Электронный ресурс]. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/5814669.html> (дата обращения 01.10.2021).
5. Каноническое право о народе Божиим и о браке. М., 2000. 624 с.
6. Книга Правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 2020. 608 с.
7. Комментарий к Семейному кодексу Российской Федерации. М., 2015. 352 с.
8. 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.
9. 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.
10. 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.

11. 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.
12. 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.
13. Политическая история русской эмиграции. 1920 – 1940 гг.: Документы и материалы. М., 1999. – 774 с.
14. *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).
15. 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).
16. Правила святых Поместных Соборов с толкованиями. - Репр. изд. - Москва: Сибирская благовонница, 2000. – 876 с.
17. Русская Православная Церковь в советское время (1917 - 1991). В 2 тт. М., 1995. 465 с.
18. Священный Собор 1917 – 1918 гг. о христианском браке, сохранении семьи и поводах к разводу. М., 2018. 344 с.
19. Собрание документов Русской Православной Церкви / [ред. Е. Полищук]. - М.: Изд-во Моск. Патриархии Рус. Правосл. Церкви, 2013. - Т. 1 : Нормативные документы. 544 с.
20. 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.
21. 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.
22. Собрание документов Русской Православной Церкви. Том дополнительный. Выпуск 1 (2014 – 2016). - М.: Изд-во Моск. Патриархии Рус. Правосл. Церкви, 2019. 336 с.
23. Устав Русской Православной Церкви, глава I. // Патриархия.ру. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133115.html> (дата обращения 01.10.2021).

24. Церковное каноническое право. Научно-библиографический указатель изданий на русском языке до 1917 года. Смоленск, Москва, 2020. 176 с.

Труды проф. С. В. Троицкого<sup>257</sup>

25. *Троицкий С. В.* Второбрачие клириков. Историко-каноническое исследование. (Магистерская диссертация, удостоенная Макарьевской премии) СПб., 1912, 282 стр.
26. *Троицкий С. В.* Дияконисы в Православной Церкви, СПб., 1912, 352 стр.
27. *Троицкий С. В.* Защита христианства на Западе. СПб., 1913, 291 стр.
28. *Троицкий С. В.* Об именах Божиих и имябожниках. СПб., 1914, 200 стр.
29. *Троици С. В.* О другом браку свештеника. Гласник Српске Православне Патријаршије, 1921, № 4, с. 4—16.
30. *Троици С. В.* Пуноважност брака после хиротонија. Там же, Мај, с. 284—288; јуни — јули, с. 381—399.
31. *Троици С. В.* О другом браку свештеника. Хришћански живот, 1922, мај, с. 278—283.
32. *Троици С. В.* Privilégium Paulinum у православном црквеном праву. Весник Српске Цркве, 1922, септ.—дец., с. 573—576 (см. № 516)258.
33. *Троицкий 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.
34. *Троицкий С. В.* Юрисдикция Цареградского патриарха в области диаспоры. Церковные ведомости, 1923, № 11—12, с. 7; № 17—18, с. 8—12.
35. *Троицкий С. В.* О юрисдикции Вселенского патриарха вне границ Автокефальных Церквей. Русская мысль, 1923, июнь — август, с. 354—362.
36. *Троицкий 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.
37. *Троици С. В.* Црквени или граждански брак. Нова Европа, 1924, дец., с. 502—510.

---

<sup>257</sup> 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.

38. *Троицки С. В.* Проблем црквеног законодавства. Ниш, 1925, № 16.
39. *Троицки С. В.* Пројекат Казњеног законика о духовном сродству. Архив за правне и друштвене науке, 1925, март, с. 128—132.
40. *Троицки С. В.* Чему нас уче канони I Васельенског сабора. Хришћански живот, 1925, мај, с. 225—245.
41. *Троицки С. В.* Црквени или грађански брак. Београд, 1926, 48 стр.
42. *Троицки С. В.* Международна заштита религијских права. Архив за правне и друштвене науке, 1926, фебр., с. 101—111; март, с. 188—209.
43. *Троицки С. В.* Поводом пројекта Закона о Српској Православној Цркви. Там же, нов.—дец., с. 433—446.
44. *Троицкий С. В.* Имущественные права Русской Церкви. Церковные ведомости, Хе 5—6, с. 15—16; № 7—8, с. 17—18; № 9—10, с. 7—9.
45. *Троицкий С. В.* Что такое «Живая церковь»? Воскресное чтение, 1927, № 30—47. Отдельное издание: Варшава, 1927, 82 стр.
46. *Троицки С. В.* Трулльски Сабор о кровном сродству. Архив за правне и друштвене науке, 1928, апр., с. 261—271.
47. *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.
48. *Троицкий С. В.* О каноническом устройстве центрального управления Русской Церкви в Америке. Русско-американский православный вестник, 1930, март, с. 65—69.
49. *Троицкий С. В.* Почему и как закрываются храмы в Советской России. Белград, 1931. 55 с.
50. *Троицкий С. В.* Нелегальное кровное родство как препятствие к браку. Белград, 1931. 13 с.
51. *Троицкий С. В.* Должность экзарха в Православной Церкви. Церковный вестник, 1931, № 10. с. 12—14; № 11, с. 5—6.
52. *Троицкий С. В.* Размежевание или раскол? Изд. УМСА. Париж, 1932. 151 с.
53. *Троицкий С. В.* Христианская философия брака. Изд. УМСА. Париж, 1933, 222 с.
54. *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.
55. *Троицки С. В.* Место црквеног права на правном факултету. Гласник Српске Православне Цркве, 1933. № 17.
56. *Троицки С. В.* Хришћанска философија брака. Изд. Геце Кона. Београд, 1934. 255 с.

57. *Троицки С. В.* Верска политика Крља Александра Ујединитеља. Летопис Матице Српске, 1935, Мај — јуни, с. 1—18. И одделно: Нови Сад, 1935, 20 стр.
58. *Троицки С. В.* Наследивање епископа у Православној Цркви (канонска норма). Споменица Мауровичу, с. 767—780. И одделно: Љубљана, 1936, 14 стр.
59. *Троицкий С. В.* Папистические стремления греков. На страже Православия (Париж), 1936, мај, с. 29—35.
60. *Троицкий С. В.* В защиту «Христианской философии брака». Путь, 1936, № 51, с. 58—64.
61. *Троицкий С. В.* Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры. Срмске Карловци, 1937. 12 с.
62. *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.
63. *Троицки С. В.* Проект југословенског конкордата. Срмске Карловци, 1937, 78 стр.
64. *Троицки С. В.* Око конкордата. Гласник Српске Патријаршије, 1937, №1, с. 2—4. Есть отдельный оттиск.
65. *Троицки С. В.* Неуспела заштита конкордата. Гласник Српске Патријаршије, № 3—4, с. 66—74. И одделно: Срмске Карловци, 1937, 31 стр.
66. *Троицки С. В.* Из историје члена XXVIII прожекта конкордата. Гласник Српске Патријаршије, № 9—10, с. 274—275.
67. *Троицки С. В.* И опет о конкордату. Там же, № 13—14, с. 394—417. И одделно: Срмске Карловци, 1937, 77 стр.
68. *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.
69. *Троицкий С. В.* А. П. Доброклонский как историк Церкви. Београд, 1939.
70. *Троицки С. В.* Обавезе супруга у погледу вере у Хрватско и Славонији. Загреб, 1938. 8 с.
71. *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.
72. *Троицки С. В.* Правни положај Руске Цркве у Југославији. Там же, кн. LII, с. 25—47.
73. *Троицки С. В.* О устројству црквених општина у Српскај Патријаршији. Святославље, 1939, нов.— дец., с. 6—26.

74. *Троцкий С. В.* Правовое положение Русской Церкви в Югославии. Белград, 1940.
75. *Троцкий С. В.* О сабору Русска Православне Црква. Гласник (службени лист Српска Православне Патриаршије), 1944, № 10—12, с. 94—95.
76. *Троцкий С. В.* О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «диаспору». Журнал Московской Патриархии, 1947, № 11, с. 34—45.
77. *Троцкий С. В.* Које превез Крмчију са тумаченьима. Београд, 1949. 24 с.
78. *Троцкий С. В.* Будем вместе бороться с опасностью. Журнал Московской Патриархии, 1950, № 2, с. 36—51.
79. *Троцкий С. В.* Как привести к концу возникший спор? Журнал Московской Патриархии, 1950, № 3, с. 45—57.
80. *Троцкий С. В.* Экклезиология Парижского раскола. Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата, 1951, № 7-8, с. 10—33.
81. *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.
82. *Троцкий С. В.* Теократия или цезаропапизм. Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата, 1953, № 16, с. 176—206.
83. *Троцкий С. В.* Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве синтагме. Београд, 1953. 51 с.
84. *Троцкий С. В.* Два рукописа манастира Манасије. Београд, 1953.
85. *Троцкий С. В.* Неудачная защита неправды. Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата, 1954, № 20, с. 192—199.
86. *Троцкий С. В.* Церковно-политическая идеология святосавской Кормчей и Властаревой Синтагмы. Принято на заседании Отделения общественных наук 23 VIII 1954.
87. *Троцкий С. В.* Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры // Труды Нижегородской Духовной семинарии. Выпуск 6. Нижний Новгород, 2008. 512 с. С. 264 – 278.
88. *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.
89. *Троцкий С. В.* Изабранные студии из брачног права. Фоча, 2015. 216 с.
90. *Троцкий С. В.* Христианская философия брака. Москва: Изд-во М. В. Смолина (ФИВ), 2015. 304 с.
91. *Троцкий С. В.* Единство Церкви. Москва: Изд-во М. В. Смолина (ФИВ), 2016. 728 с.

92. *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

93. *Афанасьев Н. А., прот.* Трапеза Господня. Киев, 2011. 160 с.
94. *Афанасьев Н. А., прот.* Вступление в Церковь. М., 1993. 206 с.
95. *Афанасьев Н. А., прот.* Служение мирян в Церкви. М., 1995. 104 с.
96. *Афанасьев Н. А., прот.* Экклезиология вступления в клир. К., 1997. 112 с.
97. *Афанасьев Н. А., прот.* Церковь Духа Святого. Рига, 1994. 328 с.
98. *Афанасьев Н. А., прот.* Церковные соборы и их происхождение. М., 2003. 208 с.
99. *Афанасьев Н. А., прот.* Ива Эдесский и его время. М., 2018. 144 с.
100. *Афанасьев Н. А., прот.* Каноны и каноническое сознание // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 129 – 145.
101. *Афанасьев Н. А., прот.* Две идеи вселенской Церкви // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 146 – 160.
102. *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.
103. *Афанасьев Н. А., прот.* Выход из Церкви // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 349 – 390.
104. *Афанасьев Н. А., прот.* Неудавшийся церковный округ // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 391 – 421.
105. *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.
106. *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.

107. *Афанасьев Н. А., прот.* Брак во Христе // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 529 – 541.
108. *Афанасьев Н. А., прот.* Церковь, председательствующая в Любви // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 542 – 600.
109. *Афанасьев Н. А., прот.* Una Sancta // Афанасьев Н., протопр. Церковь Божия во Христе: Сборник статей. М., 2015. 704 с. С. 633 – 667.
110. *Афанасьев Н. А., прот.* Брачное право // Праксис. 2020. No 1 (3). С. 115–199.
- 111.

#### Труды прот. И. Мейендорфа

112. *Мейендорф Иоанн, прот.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001. 336 с.
113. *Мейендорф Иоанн, прот.* Брак и Евхаристия // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 504 – 542.
114. *Мейендорф Иоанн, прот.* Юстиниан, Империя и Церковь // Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. 832 с. С. 384 – 404.
115. *Мейендорф Иоанн, прот.* О православном понимании Евхаристии // Мейендорф И., протопр. Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013. 832 с. С. 731 – 737.
116. *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.
117. *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.
118. *Мейендорф Иоанн, прот.* Епископ в Церкви // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 280 – 290.
119. *Мейендорф Иоанн, прот.* Иерархия и народ в Православной Церкви // Мейендорф И., протопр. Церковь в истории: Статьи по истории Церкви. М., 2018. 1010 с. С. 300– 306.



120. *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.
121. *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.
122. *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.
123. *Мейендорф И., прот.* Живое предание. Свидетельство Православия в современном мире. М., 2004. 352 с.
124. *Мейендорф Иоанн, прот.* Единство Империи и разделение христиан // Мейендорф И., протопр. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. 576 с. С. 13 – 276.
125. *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. К., 2007. 352 с.
126. *Мейендорф И., прот.* Православие в современном мире. Клиф, 2002. 320 с.
127. *Мейендорф И., прот.* Рим – Константинополь – Москва. Исторические и богословские исследования. М., 2005. 320 с.

Труды прот. А. Шмемана

128. *Шмеман А., прот.* Церковь, эмиграция, национальность // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 9 – 23.
129. *Шмеман А., прот.* Церковь и церковное устройство // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 22 – 83.
130. *Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 157 – 182.
131. *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.

132. *Шмеман А., прот.* По поводу богословия Соборов // Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. Сборник ст. М., 2018. 376 с. С. 288 – 326.
133. *Шмеман А., прот.* Евхаристия. Таинство Царства. М., 2018. 288 с.
134. *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 2003. 392 с.
135. *Шмеман А., прот.* Основы русской культуры: Беседы, 1970 – 1971. М., 2021. 248 с.
136. *Шмеман А., прот.* Введение в литургическое богословие. М., 2021. 320 с.
137. *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.
138. *Шмеман А., прот.* Знаменательная буря // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. 896 с. С. 550 – 572.
139. *Шмеман А., прот.* Русское богословие за рубежом // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. 896 с. С. 655 – 668.
140. *Шмеман А., прот.* Памяти отца Николая Афанасьева // Шмеман А., прот. Собрание статей, 1947 – 1983. М., 2011. 896 с. С. 838 – 840.

## ЛИТЕРАТУРА

141. *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.
142. *Александров В. В.* Николай Афанасьев и его евхаристическая экклезиология. М., 2018. 224 с.
143. *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.

144. *Алексеева С. И.* Святейший Синод в системе высших и центральных государственных учреждений пореформенной России 1856 – 1904 гг. СПб. 2006. 276 с.
145. *Баган В. В.*, иерей. Генезис и онтология канонического права Православной Церкви. М. - Смоленск, 2022. – 364 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. Готц Р. Таинства в истории отношений между Востоком и Западом. М., 2014. 512 с.
165. Джероза Л. Каноническое право. М., 1996. 380 с.
166. Дионисий (Шлёнов), игумен. Первенство Константинопольского епископа в Византии и Поствизантии: канонический и богословский аспекты // Эстонская Православная Церковь: 100 лет автономии. Таллин, 2021. С. 50–82. Уточнённая электронная публикация: // Азбука.ру. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij\\_Shlenov/pervenstvo-konstantinopolskogo-episkopa-v-vizantii-i-postvizantii-kanonicheskij-i-bogoslovskij-aspekty/](https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/pervenstvo-konstantinopolskogo-episkopa-v-vizantii-i-postvizantii-kanonicheskij-i-bogoslovskij-aspekty/)(дата обращения 01.06.2022).
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. Ермилов П. В., диак. Происхождение теории о первенстве Константинопольского патриарха // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 36 – 53.
169. 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.
170. Задорнов А. В., прот. «Недоуменные вопросы» церковного брака // Праксис. 2020. № 1 (3). С. 101 – 114.
171. Заозерский Н. А. О священной и правительственной власти и о формах устройства Православной Церкви. М., 2019. 330 с.
172. 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.
173. Иларион (Алфеев), митр. Волоколамский. Примат и соборность с православной точки зрения // Церковь и время. 2015. №1 (70). С. 63 – 80.
174. Ильин И. А. Общее учение о праве и государстве // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1994. 624 с. С. 45 – 148.
175. Ильин И. А. О сущности правосознания // Собрание сочинений: В 10 т. Т. 4. М., 1994. 624 с. С. 149 – 414.
176. Иоанн (Зизиулас), митрополит. Церковь и Евхаристия. Богородице-Сергиева пустынь, 2009. 332 с.

177. *Иринея (Середний), архим.* Профессор С. В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 217 – 247.
178. *Исидор (Тупикин), митрополит.* Епископ Смоленский и Дорогобужский Иоанн (Соколов): жизнь и труды. М., 2019. 231 с.
179. *Клюев Н. В.* Каноническое право. Канонические аспекты церковных служений. М., 2020. 184 с.
180. *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в первой половине 1920-х годов: организация церковного управления в эмиграции. М., 2007. 394 с.
181. *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1925 – 1938 гг.: юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М., 2011. 624 с.
182. *Кострюков А. А.* Русская Зарубежная Церковь в 1939-1964 гг.: административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М., 2015. 488 с.
183. *Крашенинников П.* Серебряный век права. М., 2017. 144 с.
184. *Кузенков П. В.* Первенство Константинополя. Факты против мифов. М., 2022. 192 с.
185. *Кузнецов Н., иерей.* Церковь и государство – принципиальные положения и модели возможного взаимодействия. М., 2021. 296 с.
186. *Ларше Ж.-К.* «Последуя смвятым отцам...». Жизнь и труды протоиерея Георгия Флоровского. М., 2022. 192 с.
187. *Лаут Э., прот.* Современные православные мыслители: от «Добротолубия» до нашего времени. М., 2020. 620 с.
188. *Легеев М., свящ.* «Сакраментологический барьер» в экклезиологии XX века и пути его преодоления сегодня // Труды кафедры богословия [СПбДА]. №1 (2), 2019. С. 140 – 159.
189. *Лурье В. М.* Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2001. 310 с.
190. *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.
191. *Методий (Зинковский), иером.* Богословие личности в XIX – XX вв. СПб., 2014. 320 с.
192. *Митрофанов Ю. Н., прот.* Князь Евгений Николаевич Трубецкой. СПб., 2018. 136 с.

193. Михайлов А. Ю. «Канонист с горением Илииним...»: жизненный и творческий путь профессора И. С. Бердникова (1839 – 1915). Казань, 2021. 260 с.
194. Мосс В. Православная Церковь на перепутье (1917-1999). Спб., 2001. 405 с.
195. Мошин В., прот. Воспоминания. Осташков, 2012. 224 с.
196. Нивьер А. Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920 – 1995: Биографический справочник. М., 2007. 576 с.
197. Никодим [(Милаш)], епископ Далматинский. Православное церковное право. СПб, 1897. 985 с.
198. Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. Пути православного богословия на Запад в XX веке. М., 2016. 438 с.
199. Нобл И., Бауерова К., Нобл Т., Парушев П. Голоса православного богословия на Западе в XX веке. М., 2019. 320 с.
200. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. 640 с.
201. 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.
202. 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.
203. Павлов А. С. Курс церковного права, Санкт-Петербург: Лань, 2002. 384 с.
204. Плекон М. Живые иконы. Люди веры, вернувшие миру надежду. М., 2021. 384 с.
205. Половинкин С. М. Князь Е. Н. Трубецкой. М., 2010. 176 с.
206. Поляков А. В., Тимошина Е. В. Общая теория права. СПб., 2017. 468 с.
207. Приходько Г. Епископ и каноническая территория. М., 2022. 400 с.
208. 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.
209. Пузович В. Отношение Сербской православной церкви к каноническому и юридическому положению Русской православной церкви Заграницей (1920–1930) // Христианское чтение. №3. 2012. С. 158 – 175.

210. *Раев М.* Россия за рубежом. М., 1994. 296 с.
211. *Раз Дж.* Авторитет права. М., 2021. 552 с.
212. Сергей Николаевич Булгаков / под ред. А. П. Козырева. М., 2020. 631 с.
213. *Суворов Н. С.* Византийский папа. М., 1902. 162 с.
214. *Суворов Н. С.* Учебник церковного права. М., 2004. 477 с.
215. *Суворов В., прот.* Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке. М., 2020. 872 с.
216. *Сухова Н. Ю.* Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870-1918 гг.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. 374 с.
217. *Талызин В. И.* Православное учение об автокефалии // Праксис. 2021. № 1 (6). С. 132–142.
218. *Уакс Р.* Философия права. Краткое введение. М., 2020. 176 с.
219. *Финнис Дж.* Естественное право и естественные права. Москва; Челябинск, 2019. 554 с.
220. *Фирсов С. В.* Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-х – 1918 гг.). М., 2002. 624 с.
221. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. 602 с.
222. *Флоровский Г., прот.* Памяти профессора П. И. Новгородцева // Флоровский Г., прот. Из прошлого русской мысли. М., 1998. 432 с. С. 210 – 222.
223. *Флоровский Г., прот.* Положение христианского историка // Флоровский Г., прот. Догмат и история. Сб. ст. М., 1998. 448 с. С. 39 – 79.
224. *Флоровский Г., прот.* Империя и пустыня. Антиномии христианской истории // Флоровский Г., прот. Догмат и история. Сб. ст. М., 1998. 448 с. С. 256 – 292.
225. Философия права: П. И. Новгородцев, Л. И. Петражицкий, Б. А. Кистяковский. М., 2018. 511 с.
226. *Харт Г. Л.* Право, свобода и мораль. М., 2020. – 136 с.
227. *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.
228. 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.
229. *Цыпин В., прот.* Каноническое право. Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. 864 с.
230. *Чичерин Б. Н.* Избранные труды. СПб., 1997. 555 с.
231. *Чичерин Б. Н., Соловьев В. С.* О началах этики. М., 2016. 184 с.
232. *Шкаровский М. В.* Русское Православие в Королевстве сербов, хорватов и словенцев – Югославии. Москва – Брюссель, 2015. 576 с.
233. *Шкаровский М. В.* Русская и Сербская Православные Церкви в XX веке. СПб., 2016. 224 с.
234. *Шишков А. В.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласса) // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 32 – 41.
235. *Шишков А. В.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 57 (1). С. 25 – 38.

#### Литература на иностранных языках

236. Устав Српске Православне Цркве. Друго издание Светог Архијерејског Синода. Београд, 1957. 54 с.
237. *Aidan N.* Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893 – 1966). Cambridge, 1989.
238. *Maxime, metr. De Sardes.* Le Patriarcat oecumenique dans l'Eglise orthodoxe. Paris, 1975.
239. *Nichols A.* Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev, 1893–1966. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
240. *Papathomas, Archim. Grigorios D.* Définitions et aspects ecclésiо-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).



241. Живот Светога Симеуна и Светога Саве. Написао Доментијан. Београд, 1865. 235 с.
242. *Цисарж Б., прот.* Црквено право, кн. II. Брачно право. Београд, 1973. 264 с.
243. *Јаковљевич Р.* Руси у Србији. Београд, 2004. 160 с.