

Каноническое право в католической церкви

Либеро Джероза

Общее представление о серии «АМАТЕКА»

Введение

Предисловие к русскому изданию

Сокращения

Общее представление о серии «АМАТЕКА»

У основания серии «АМАТЕКА» стоит группа богословов разной культурной и лингвистической направленности и ученые в области разных богословских дисциплин, собранные в одной ассоциации. Их цель – осуществить разработку полной серии учебников для преподавания богословия на богословских факультетах, в духовных семинариях, в институтах и на занятиях по богословию среди мирян.

Ассоциация «АМАТЕКА», располагающаяся в Швейцарии, в Лугано, благодаря деятельности своего международного агента, итальянского издательства «ЯКА БУК», взяла на себя ответственность – представить одновременно свой проект в разных странах.

«АМАТЕКА», уважая компетентность каждого автора, отвечает на вызов, брошенный сегодняшней ситуации богословского преподавания, которая характеризуется избытком раздробленности. Действительно, кажется невозможным представить цельное органическое объяснение «разумности веры» христианской догмы, объяснение – которое одновременно остается верным традиции и актуальным современным поискам, способно отличить приобретенное от того, что еще остается проблематичным. Педагогическая забота будет присутствовать в этом новом усилии, которое, следует добавить, больше рождается из настоящей увлеченности к обновленному богословскому размышлению, чем стремиться к возможному коммерческому интересу.

Преодолевая разницу в чувствовании и специализации, авторы «АМАТЕКА» опираются, как общая предпосылка, на

творчество Анри де Любака и Ханса Урс фон Бальтазара, следуя систематическому принципу, который руководит всем развитием материи и который может быть выражен следующим образом: Иисус Христос, «ключ, средоточие и цель всей человеческой истории» (*Gaudium et Spes* 10, 2), не только автор Искупления, но также Глава творения. Он есть «Альфа и Омега» (Откр. 21, 6) человека, космоса и их истории. Такое христоцентрическое мировоззрение и составляет основу этой серии.

Второй Ватиканский собор произвел столь глубокие изменения в каноническом праве, что это повлекло за собой появление новых и обновление уже существующих канонистических школ. Менее же значительным оказалось усилие канонистов по обновлению – на новых теологических основаниях – дидактико-педагогических инструментов канонистики. Настоящая книга из серии AMATECA представляет собой попытку заполнить эту лакуну. Книга была задумана как учебник, пригодный для использования в разных лингвистических средах и разных церковных областях. Исходным пунктом и предметом дальнейшего развития в отдельных частях книги стала интуиция, что все право Церкви в последнем счете определяется (см. *От* 16, 4), а значит, и объясняется тремя главными элементами церковного устройства: Словом, Таинством и Харизмой.

Либеро Джероза родился 2 марта 1949 г. Рукоположен в священника в 1975 г. Получил ученую степень доктора теологии во Фрайбургском университете и звание приват-доцента канонического права и истории права в Айхштеттском Католическом университете. С 1987 г. является членом Теологической комиссии Конференции швейцарских епископов, а с 1990 г. – ординарным профессором канонического права факультета теологии в Падерборне. Среди опубликованных трудов: *Carisma e diritto nella Chiesa* («Харизма и право в Церкви», Милан 1989); *Diritto ecclesiale e pastorale* («Церковное и пастырское право», Турин 1991); *Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam* («Отлучение и свободное повиновение веры», Падерборн 1995).

Введение

Отцы Второго Ватиканского собора не сомневались в том, что в совокупности теологических исследований канонистике принадлежит весьма важное место. Они прямо утверждают, что «при изложении канонического права» следует «иметь в виду таинство Церкви, согласно Догматической конституции *De Ecclesia*, изданной настоящим Собором» (ОТ 16, 4). Такая четкая и решительная позиция имела следствием глубокое эпистемологическое (Эпистемология – теория науки и научного познания – прим. пер.) и методологическое обновление дисциплины. В него оказались некоторым образом вовлечены все послесоборные канонистические школы, хотя первородство в этой области несомненно принадлежит так называемой *Munchener Schule* (Мюнхенской школе). Менее значительным оказалось усилие канонистов по обновлению, на новых теологических основаниях, также дидактико-педагогических инструментов своей науки.

Сознание важности и неотложности такого усилия непрестанно поддерживало меня в трудах по составлению этого учебника. Исходной идеей, вдохновившей всю книгу, стала убежденность в том, что все каноническое право – и как структурная реальность, внутренне присущая церковному общению, и как наука, обладающая собственной эпистемологией и методологией, – в последнем счете определяется, а значит, и объясняется на основании трех главных элементов устройства (конституции) Церкви: Слова, Таинства и Харизмы. Этой идеей я обязан моему учителю – Эудженио Корекко. По этой причине он с полным правом фигурирует среди авторов этой книги наряду со мной, чьим именем она подписана. Полностью отвечая за ее написание, в своей работе я руководствовался стремлением шаг за шагом подвергнуть критическому испытанию и удостоверить, на основании результатов собственной научной и преподавательской деятельности, ценность и научную плодотворность интуиции моего учителя¹.

Настоящий учебник, который может использоваться в разных языковых и церковных контекстах, отражает, помимо

прочего, все более междисциплинарный характер той работы, которую осуществляет научное руководство издания АМАТЕСА. Постоянное общение со специалистами в других областях теологии, различными по своей культурной и церковной принадлежности, действительно помогло мне понять, что все отдельные теологические дисциплины – а значит, в том числе и каноническое право – «должны преподаваться таким образом, чтобы из внутренних отношений, присущих собственному предмету каждой дисциплины в ее связи с другими дисциплинами, в том числе философскими, а также с антропологическими науками, ясно обнаружилось единство всего теологического учения, и чтобы все дисциплины были устремлены к одной цели – глубокому познанию тайны Христа, дабы таким образом действеннее возвещать о Нем Народу Божьему и всем людям»². Такая единая направленность не затемняет, а скорее выявляет дополнительный характер данного учебника по отношению к многочисленным компендиумам и комментариям Кодекса канонического права, опубликованным на разных языках в течение последнего десятилетия. Его близкое созвучие учебнику, недавно выпущенному Петером Кремером для внутреннего пользования в германском культурно-языковом пространстве³, никоим образом не умаляет его полезности и своеобразия. Во-первых, здесь уделено значительно больше места богословскому обоснованию канонического права и рассмотрению его научной методологии, потому что именно в этих областях вклад Эудженио Корекко был наиболее значителен, и потому, что именно эти области до сих пор слишком мало известны вне стен немецких теологических факультетов. Во-вторых, в настоящей книге рассматриваются такие разделы права Церкви (например, процессуальное и имущественное право), которые прямо не затрагиваются в учебнике Кремера. В-третьих, частные вопросы – например, проблемы канонических санкций или синодальности – трактуются здесь более подробно и широко, причем под несколько иным углом зрения.

Все авторы отдельных томов издания АМАТЕСА, несмотря на различия в специализации и в подходе, следуют общему

систематическому принципу и черпают из одних источников вдохновения. В связи с этим не могу не сказать, что при написании этого учебника меня вдохновлял монументальный труд Ханса Урса фон Бальтазара, его учение о том, что в Церкви как *communio* каноническому праву принадлежит функция обеспечивать собственное бытие Церкви – бытие в качестве «общины любви»⁴. Той любви, которая была явлена людям Иисусом Христом и дарована Святым Духом.

Либеро Джероза

Падерборн,

11 февраля 1995 г.

Предисловие к русскому изданию

Основной принцип, которым я руководствовался при написании этой книги, заключается в том, что каноническое право может быть объяснено, исходя из трех главных элементов Церкви: Слова, Таинства и Харизмы. Плодотворная интуиция такого принципа – одновременно эпистемологического и дидактического – принадлежит моему учителю Эудженио Корекко. Мы вместе задумали проект учебника, который представлял бы собой законченное объяснение и систематическое изложение данного принципа. Однако пастырские заботы Учителя и Друга, а также бремя болезни, переносимой со смиренным достоинством и как бы ставшей еще одним, человеческим уроком, помешали Эудженио Корекко участвовать в написании этого труда. Воплощение задуманного учебника выпало на мою долю. Мне удалось окончить работу еще при жизни монсиньора Корекко, и я посчитал, что будет жестом должной признательности и искренней привязанности назвать его соавтором итальянского издания книги, в качестве последнего знака долгой привычки думать и работать вместе.

Позднее немецкое издание книги, с согласия научной дирекции АМАТЕСА, было опубликовано только под моим именем, так как я фактически являюсь ее автором. Это касается и всех последующих изданий, в том числе русского. Я выражаю признательность всем тем, кто помогал мне в подготовке русского издания, в некоторых аспектах обновленного в сравнении с предыдущими, и особенно синьору Джованну

Парравичини, которая в течение многих лет своими трудами поддерживает присутствие Католической Церкви в России.

Либеро Джероза

Падерборн, 11 ноября 1998 г.

Праздник св. Мартина Турского

Сокращения

Помимо обычных сокращений, принятых в научной среде, а также наиболее употребительных в канонистике, используются следующие сокращения:

Actas III CIDC – La Norma en el Derecho Canonico. Акты III Международного конгресса по каноническому праву, Pamplona 1979 г.

Actes IV CIDC – Les droits fondamentaux du chretien dans l'Eglise et dans la Societe. Акты IV Международного конгресса по каноническому праву, под редакцией E. Corecco-N. Herzog-A. Scola, Fribourg-Freiburg i. Br.-Milano 1981.

Actes V CIDC – Le nouveau Code de Droit Canonique. Акты V Международного конгресса по каноническому праву, под редакцией M. Theriault-J. Thorn, Ottawa 1986.

Akten VI IKKR – Das Konsoziative Element in der Kirche. Акты VI Международного конгресса по каноническому праву, под редакцией W. Aymans-K. Th. Geringer-H. Schmitz, St. Ottilien 1989.

Actes VII CIDC – La synodalitö la participation au gouvernement dans l'Eglise. Акты VII Международного конгресса по каноническому праву (Париж 21_28 сентября 1990 г.), 2 Vol., Paris 1992.

Aymans-K. Morsdorf, Kan R I – W. Aymans-K. Morsdorf, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iurus Canonici, Begrundet von E.Eichmann, fortgefuhrt von K.Morsdorf, neubearbeitet von W.Aymans, Bd. I Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen, Paderborn-Munchen-Wien-Zurich 1991.

Communio – Международный теологический орган: Communio, Milano 1972 ss.; с 1993 г. – Международный журнал по теологии и культуре: Communio.

EDD – Enciclopedia del diritto (Энциклопедия права) под редакцией C. Mortati-F. Santoro Passarelli, Milano 1958 ss.

EV – Enchiridion Vaticanum. Официальные тексты и перевод на итальянский язык. Том I Официальные документы II Ватиканского собора (1962_1965), 11-е изд., Болонья 1979; том II Официальные документы Святого Престола, 10-е изд., Bologna 1976 ss.

HdbKathKR – Handbuch des katolischen Kirchenrechts, под редакцией J. Listl-H. Muller-H. Schmitz, Regensburg 1983.

LKD – Lexicon der katholischen Dogmatik, под редакцией W. Beinert, Freiburg-Basel-Wien 1987.

MK – Munsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici unter besonderer Berucksichtigung der Rechtslage in Deutschland, Osterreich und Schweiz, hrsg. von K. Ludicke, Loseblattsammlung Essen, Stand vom November 1993.

Morsdorf, Lb – K. Morsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici, 11-е изд., Munchen-Paderborn-Wien 1964_1979.

NDDC – Nuovo Dizionario di Diritto Canonico (Новый словарь канонического права), под редакцией C. C. Salvador-V. De Paolis-G. Ghirlanda, Cinisello Balsamo (Milano) 1993.

Periodica – Periodica de re morali canonica liturgica, Roma 1905 ss.; с 1991 г. Periodica de re canonica.

Предупреждение: нумерация примечаний дается, начиная с № 1 для каждой главы. Таким образом, аббревиатура op.cit. относится к работам, уже цитировавшимся в данной главе.

Глава первая. Богословское обоснование канонического права

1. Опыт права в церковной общине

Сколько бы свободы ни несла с собою принадлежность к церковной общине, нормальная реакция верующего на каноническое право в чем-то подобна реакции гражданина на право государственное. Восприятие всего относящегося к юридической сфере в Церкви тоже неоднозначно и во многом аналогично – по крайней мере, в феноменологическом аспекте – привычно двойственному восприятию права во всяком человеческом обществе.

1.1 Двойственность правового опыта

В обычном феноменологическом опыте права различимы, по сути, два разных и противостоящих друг другу аспекта.

Действительно, с одной стороны, право воспринимается гражданином и вообще человеком как внешняя реальность, как человеческое выражение некоей чуждой воли, ограничивающей свободу и самостоятельность личности. Право представляется конкретным проявлением силы принуждения, которая присуща организованной системе власти, или даже выражением произвола сильнейшего. Вследствие этого оно воспринимается либо как реальность, доступная манипулированию и определяемая идеологией власть предержащих, либо как рыхлая совокупность разнородных и часто противоречащих друг другу норм.

С другой стороны, то же самое право открывается человеку как необходимое средство, способное гарантировать (именно тем, что оно полагает определенные границы индивидуальной свободе) порядок и мир в социальном общении. В этой второй перспективе право представляется общественным фактором первостепенной важности, который позволяет индивиду и коллективу с уверенностью планировать свое гражданское будущее. Поэтому закон воспринимается как элемент равновесия и как человеческое выражение высшей справедливости, стоящей над индивидуальными интересами.

Наложение этих двух восприятий – одного негативного, а другого позитивного – объясняет, почему феноменологический опыт права может быть определен как опыт парадоксальный.

Положение верующего (*christifidelis*) в отношении к каноническому праву имеет в чем-то сходный характер, а значит тоже является парадоксальным.

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

Каноническое право гарантирует объективность и подлинность церковного опыта тем, что отстаивает верность общине как неизменную ценность, необходимую для самоосуществления Церкви, и этим учит каждого верующего умению преодолевать соблазн индивидуализма, а отдельные Церкви – умению преодолевать соблазн партикуляризма. Однако этот факт, составляющий суть позитивной стороны канонического права, как таковой непосредственно не воспринимается и не осознается верующими.

Преобладание негативных аспектов в парадоксальном опыте канонического права (по крайней мере, на феноменологическо-экзистенциальном уровне) способствовало возникновению множества спиритуалистических течений от начала Церкви до наших дней. Эти спиритуалистические течения всемерно заостряли напряженность между *caritas* и *ius* (любовью и правом), а также между мирским и трансцендентным, частным и общим, историческим и

эсхатологическим; наконец, между институциональным и харизматическим. Тем самым они по существу предваряли конфликты, разразившиеся позднее с наступлением протестантской Реформации и получившие суммарное выражение в противопоставлении Закона и Евангелия, которое было принято Лютером на уровне сотериологии. После Второго Ватиканского собора это противопоставление вновь возникло в католической среде, где приняло форму преднамеренной дихотомии канонического права и таинства, правовых и пастырских структур.

1.2 Влияние эkkлезиологического спиритуализма и юридического позитивизма на концепцию церковного права

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

Более того, Лютер исключил каноническое право из содержания веры, так как отрицал всякую связь между юридическим элементом Церкви и догматикой. Когда позднее немецкий протестантизм вновь обратился под воздействием романтизма к собственным истокам и к истокам своего церковного сознания, тогда проблематика, сконцентрированная вокруг этого измерения христианского опыта, в конечном счете выразилась в радикальном отрицании Рудольфа Зоме: «Человек в немощи своей веры решил, что сможет обеспечить сохранение Церкви Христовой человеческими средствами – колоннами и деревянными балками человеческого правового устройства... Таким образом, каноническое право оказывается, прежде всего, посягательством на духовную сущность Церкви... У Церкви – духовная природа, у права – мирская. Природа

канонического права противоречит природе Церкви»⁵. Гораздо позднее, но с тех же позиций высказывались аналогичные оценки церковного права в лоне самой Католической Церкви. Например, Йозеф Клейн еще до своего перехода в Евангелическую церковь определял каноническое право, в отличие от литургии, как «внешнюю реальность» по отношению к Церкви⁶. Поэтому оно представляет угрозу для свободы веры.

Реакция в протестантском лагере на столь прямой и радикальный вызов была немедленной. Прежде всего, Карл Барт попытался, перевернув лютерову формулу «Закон и Евангелие», вновь связать право (как светское, так и каноническое) с содержанием веры как ее элемент, который устанавливается и определяется Откровением. Однако эта попытка оказалась неудачной ввиду неприятия Бартом естественного права и философии: оно не позволило ему осуществить сопряжение божественного права с правом естественным и человеческим, как это имело место в средневековой культуре. Действительно, последнее остается чисто человеческой реальностью, по отношению к которой божественное право абсолютно трансцендентно. Но и попытки самого недавнего времени – например, предпринятые Эрихом Вольфом и Хансом *Dombois* (о них мы еще будем говорить) – не решают проблемы. Фактически у этих авторов божественное право является только идеей (в платоновском смысле) права человеческого и выстраивается при помощи внешнего средства – кальвинистского «библейского указания» (*biblische Weisung*). Поэтому на самом деле они ограничиваются простым переносом лютерова дуализма из экклезиологического плана в юридический, не затрагивая его сущности. В конечном счете это объясняется тем, что все такие попытки при несомненной важности их открыто богословского подхода грешат – каждая в своем роде и сообразно своему времени – двойной методологической ошибкой. Сегодня, как и прежде у Зома, эта двойная методологическая ошибка есть результат экклезиологического спиритуализма и юридического позитивизма⁷.

Экклезиологический спиритуализм, по существу интерпретирующий Церковь как исключительно дело Святого Духа, не дает попыткам богословского обоснования канонического права достигнуть убедительных результатов, потому что неумолимо замыкает их в протестантском видении божественного права. Со времени Лютера и до наших дней это право понимается «...в таком спиритуализированном смысле, что трудно представить, каким образом оно может обладать обязывающей силой для исторической Церкви. Протестантская теология не устанавливает обязательственных отношений между Церковью и христианином, но только прямую связь между Богом и совестью человека»⁸. Фактически уже у Лютера, признающего сотериологическую силу за *ius divinum ecclesiae spiritualis* (божественным правом духовной Церкви), право каноническое в его функции регулирующего принципа *ecclesiae visibilis* (видимой Церкви) остается всецело человеческим. Как таковое, оно неспособно обязывать совесть христианина. Нужда в нем диктуется только общественной потребностью в регулировании совместной жизни христиан, как если бы они были обыкновенными гражданами, а не живыми членами мистического тела Церкви.

Юридический позитивизм, признающий только одно право, – однозначно воспринятое из юридического опыта государства, со своей стороны не дает тем же попыткам освободиться (на уровне науки) от монистической концепции права, а следовательно, не просто отстаивать абстрактную независимость Церкви от государства, но придать ей конкретную форму независимости канонического права от права государственного. Без настоящей убежденности в том, что каноническое право не сводимо к светскому, но представляет собой право *sui generis* (особого рода), никакие теоретические попытки богословского обоснования канонического права не сумеют дать убедительный ответ на главный вопрос: действительно ли Церковь, в силу внутренних потребностей своего богословского бытия и сотериологической миссии, нуждается в каноническом праве?

1.3 Необходимость критического диалога с философией права

Конечно, двойная методологическая ошибка, о которой шла речь в предыдущем параграфе, не является исключительной чертой протестантской теологии. В католической традиции, отмеченной глубоким единством *analogiae fidei* и *analogiae entis* (аналогии веры и аналогии сущих)⁹, делались и делаются доныне существенные уступки как богословскому спиритуализму, так и юридическому позитивизму. Хотя католическая канонистика всегда утверждала свое существование в качестве независимой науки в отношении к государственному праву, она фактически так и не сумела дать точное богословское определение собственного *objectum formale quod* (формального предмета исследования). Если современная канонистика вслед за средневековой все еще определяет каноническое право посредством категории *justum* (справедливого) или *objectum virtutis iustitiae* (предмета добродетели справедливости), то в общих теориях XIX и XX веков, разработанных самыми авторитетными школами (от *Ius Publicum Ecclesiasticum* до современных – «итальянской школы» и «наваррской школы») под разными обличьями то и дело всплывает естественноправовой принцип *ubi societas, ibi ius* (где сообщество, там право). Этот принцип, ввиду своего философского происхождения, сам по себе недостаточен для понимания богословской специфичности церковного права. С другой стороны, именно потому, что вера не представляет угрозы ни для разума, ни для философии, но скорее защищает их от абсолютистских притязаний гнозиса,¹⁰ теология канонического права не должна забывать о философии права. Они нуждаются друг в друге. Это значит, что канонистика, как наука, должна использовать многообразные формы *usus philosophiae* (применения философии) в богословии, но не считать ее при этом своей *domina* (госпожой) в попытке узаконить существование права в Церкви. Подобную слабость только усугубляет то обстоятельство, что под влиянием антиюридических настроений послесоборного периода порой

утверждается возможность решить проблему путем простой замены философии социологией. В последнем случае каноническое право неизбежно сводится к чисто внешнему элементу, так как объясняется исключительно требованиями функциональности, или нуждами социального и церковного общежития.

Если мы хотим избежать как естественноправовых решений, так и сведения церковного права к простому регламентированию, или набору правил пастырской деятельности¹¹, нужно, чтобы теология канонического права не расщепляла тайну Церкви на внутренний (богословский) и внешний (юридический) элементы, а восстановила с помощью философии сложное структурное и этическое единство церковной действительности. В критическом диалоге с философией права теология канонического права должна показать, что юридическое измерение, как таковое, уже присутствует в тех структурных элементах, на которых Христос пожелал основать Церковь. То есть юридические предписания уже содержатся в самих структурных элементах домостроительства Спасения, нисколько не утрачивая при этом своего правового характера.

Иначе говоря, богословская природа и юридический характер канонического права неотделимы друг от друга. Если первая служит основанием неотъемлемой специфичности церковного права (которая выражается, например, в роли обычая как источника юридической нормы или в значении канонической справедливости при отправлении правосудия), то второй объясняет, каким образом в любом частном проявлении этого права присутствуют элементы, общие всякому понятию права (например, упорядоченность человеческих отношений в сообществе или взаимосвязь между свободой и обязательствами).

Следовательно, диалог между теологией канонического права и философией права дает канонистике возможность вернее избежать, с одной стороны, так называемой опасности юридизации веры и Церкви, а с другой – подспудной теологизации канонических норм¹².

Подлинное преодоление антиномии таинства и права не исключает, а создает новые возможности взаимных отношений между каноническим правом и другими формами права. Именно это предугадал Франсиско Суарес (1548_1617), когда в ином культурном контексте гениально выразил единство происхождения права в формуле: *Ius divinum, sive naturale, sive positivum* (право божественное, или же естественное, или же позитивное). Формула Суареса впоследствии вошла в Кодекс канонического права 1917 г., в первый параграф 27 канона. В соответствии с нею «человеческое гражданское право восходит к божественному естественному праву, в то время как каноническое право непосредственно происходит от божественного позитивного права. На основании онтологической зависимости человеческого гражданского права от права естественного св. Фома утверждал, что законодатель может налагать на подчиненных не только внешние обязательства, но и обязательства в отношении совести. Исходя из особой онтологической зависимости канонического права от *Ius divinum positivum* (божественного позитивного права), познаваемого только верой, *Doctor eximius* (Превосходнейший доктор) приходит к заключению, что церковный законодатель обладает также властью требовать от своих подчиненных совершения поступков, имеющих чисто внутренний характер. Этим утверждением Суарес извлек все возможные выводы из внутреннего измерения права, которая совершается в библейском Предании и вполне очевидно присутствует уже в девятой и десятой заповедях Декалога»¹³.

2. Важнейшие попытки богословского обоснования канонического права

2.1 Каноническое право в перспективе протестантской юридической науки

В протестантской среде проблема теологии церковного права приобрела остроту по окончании Второй мировой войны, когда в Германии возникла необходимость определить юридическое положение Церквей в новых политико – конституциональных отношениях. Однако важнейшие попытки такого определения связаны с именами не богословов, а юристов, среди которых следует назвать Йоханнеса Хекеля, Эриха Вольфа и Ханса *Dombois*. Предложенное ими решение вопроса о существовании и функционировании церковного права можно схематически представить следующим образом.

Программа Карла Барта «оправдание и закон», в которой замена *analogia entis* (аналогии сущих) на *analogia fidei* (аналогию веры) привела к безжалостному уничтожению естественного права, в конечном счете означала тупик. В попытке найти выход из этого тупика вышеназванные авторы приходят к признанию (хотя и в различном смысле) методологической возможности такого подхода, при котором проблема существования канонического права ставится одновременно с проблемой существования и функционирования Церкви. Право Церкви как теологическая проблема возникает не после рождения Церкви, но существует прежде Церкви и вместе с Церковью, ибо в конечном счете является постулатом и необходимым условием всего хода истории спасения. Как таковое, право Церкви есть реальность, независимая и отличная от любых форм человеческого права. Оно является формальной границей канонического права, которое в своем материальном наполнении остается вполне человеческим.

Неясно, однако, в силу какого богословского принципа это право Церкви как право божественное постулирует существование церковного права в собственном смысле, то

есть канонического права отдельной Церкви. В самом деле: с одной стороны, право Церкви как право божественное столь спиритуализировано, что практически не позволяет признать за собой какую-либо конкретную и реальную юридическую действительность. С другой стороны, оно же, как каноническое право отдельной Церкви, понимается настолько по-человечески, что, несмотря на определение «церковное», ставит под вопрос существование вообще какой-либо связи (пусть даже только внешней) между ним и сокрытой (*abscondita*) Церковью с ее божественным правом. Поэтому более чем законно спросить: отвечает ли нормативное содержание «духовного закона любви» Хекеля, «библейского указания» Вольфа или «права благодати» *Dombois*'а традиционному понятию права?¹⁴

С другой стороны, абсолютная трансцендентность божественного права по отношению к церковному опять-таки делает невозможным установление какой-либо обязывающей юридической связи между Церковью и христианином, которая имела бы в то же время определенное позитивное значение применительно к отношению между Богом и человеческой совестью. Без возврата к основам католического учения об отношении между естеством и сверхестественным¹⁵ останется непроясненным и отношение между Церковью и христианином, в том числе в его юридическом измерении. Следовательно, и каноническое право неизбежно сохранит за собой только негативную функцию, ибо его существование будет оправдываться исключительно греховой природой человека.

Сознавая это затруднение, католическая теология выработала в первом приближении собственный ответ на вопрос о богословских основаниях канонического права – вопрос, который был поставлен протестантскими юристами времен Второй мировой войны, однако в контексте более широкой темы оправдания. Последняя была сконцентрирована Лютером в биноме Закона и Евангелия, а католической догмой – в биноме Закона и Благодати. Но только со второго захода католическая теология сумела открыть новые методологические пути перед канонистикой в целом.

2.2 Каноническое право и оправдание в католической теологии

а) Благодать как основание канонического закона (Зёнген)

Книга Готтлиба Зёнгена «Закон и Евангелие» (Фрейбург-Мюнхен, 1957 г.) – одна из редких и наиболее удачных попыток проанализировать тему Закона и Евангелия с католических позиций. По убеждению немецкого теолога, союз «и» не означает тождества Закона и Евангелия, потому что не только в протестантском, но и в католическом богословии эти два термина обладают разной природой. «Сущность Закона заключается в его императивном характере, в то время как сущность Евангелия и Благодати состоит в том, что Бог принимает участие в сердце человека. Поэтому не существует *analogia nominum* (аналогии имен), на основании которой можно было бы сказать, что Закон есть также Евангелие, а Евангелие – Закон, но только *analogia relationis* (аналогия отношения, *Барм*). Она устанавливается из того факта, что императив нового Закона (который является таковым лишь потому, что бытует в качестве закона) имеет своим основанием Благодать и Любовь»¹⁶. Новизна этого закона, подчеркнутая уже в формуле св. Фомы Аквинского: *Lex nova est ipsa gratia* («новый Закон есть сама Благодать», *Сумма теологии* 1_2, q.106, art.10), такова, что не дает возможности установить иной аналогии, кроме соотносительной, между ним и ветхим Законом Моисея. В то время как последний положен исключительно извне (*lex extrinsecus posita*), *nova lex evangelii* (новый Евангельский Закон) дан изнутри (*intrinsecus data*)¹⁷, как полнота любви. Поэтому существование канонического права не может оправдываться (как это имеет место у Лютера) тем же способом, каким оправдывается существование Моисеева Закона, то есть необходимостью положить преграду или предел человеческому вожделению. Каноническое право существует не только ввиду греха, но составляет часть позитивного христианского опыта, в рамках Благодати. Благодать предполагает Закон, но не

наоборот: ведь подобно тому, как педагогическая сила догмата не является источником спасения, не является им и формальная императивность юридических норм Церкви¹⁸. Однако, как подчеркивала еще средневековая канонистика, дерзнувшая отождествить каноническое равенство перед законом (*aequitas canonica*) с самим Богом, эти нормы всегда соотносятся (хотя и с разной степенью напряженности) с началами, содержащимися в Откровении, а значит в конечном счете в Евангелии. В этом смысле каноническое право, не будучи ни источником спасения, ни подателем благодати, тем не менее, по своей природе призвано служить этой метаюридической реальности, в которой получает свое последнее обоснование.

б) Эсхатология как составной элемент юридического характера Церкви (Ранер)

Учение о том, что божественное право присутствует в праве каноническом не только в качестве формального горизонта, откуда исходят указания назидательного толка, но и в качестве онтологического субстрата, получило дальнейшее развитие в теологии Карла Ранера, хотя проблема права в Церкви не рассматривалась им непосредственно и с достаточной полнотой. В частности, Карл Ранер выявляет онтологическую связь между божественным и каноническим правом в своих богословских размышлениях о церковной должности или церковном служении¹⁹. И не без основания, потому что даже если этот последний вопрос – не самый подходящий отправной пункт для развития теологии канонического права, он несомненно занимает одно из первых мест в католической канонистике.

Если бы не было церковного служения, то Церковь, а вместе с ней и определяющее эсхатологическое присутствие Христа в мире и в истории прекратили бы свое существование. Служение Церкви, в отличие от ветхозаветного служения, в конечном счете оказывается решающим, ибо дано для того, чтобы христиане и нехристиане могли определить пространство,

в котором совершается самоосуществление Церкви. В этой функции выявления эсхатологического присутствия Церкви церковное служение обретает богословское обоснование и постулирует с его помощью каноническое право как свое необходимое выражение. В самом деле, эсхатологическое измерение Церкви призвано явить миру, в соответствии с принципом Воплощения, последнее и решающее значение Церкви для дела спасения.

Этот всеопределяющий характер Церкви и ее непреложность в человеческой истории могут быть явлены только двумя человеческими институциональными формами: служением, в его функции ответственности, и правом, как обязывающим выражением этого служения. Таким образом, согласно Карлу Ранеру, каноническое право может рассматриваться как выход в императив того, что дано в индикативе и составляет сущность Церкви²⁰. В такой перспективе каноническое право имеет служебный характер и в то же время обладает особой специфичной относителестью.

Богословские основания того факта, что новозаветное служение непременно требует юридической формы, раскрываются Ранером через обращение к общественной функции Церкви. Церковь, будучи сообществом спасения (*Heilsgesellschaft*), по необходимости обладает юридической структурой²¹. Это значит, что в качестве большей посылки силлогизма, посредством которого оправдывается существование церковного права, принимается аксиома: *ubi societas, ibi est ius* (где сообщество, там право). Но эта аксиома имеет естественно -правовое происхождение и как таковая не способна служить богословским обоснованием канонического права.

в) Каноническое право как функция понятия Церкви (Барион)

Если с точки зрения протестантского юриста Рудольфа Зоме вера и право коренным образом расходятся, то по мнению канониста-католика Ханса Бариона те же самые реальности

сходятся вплоть до полного совпадения, по крайней мере, в двух планах: во-первых, в том, что вера обладает способностью принимать юридическую форму, не жертвуя при этом своей сущностью; и во-вторых, в том, что Церковь отнюдь не делится на две независимые друг от друга реальности, ибо так называемая «Церковь права» есть не что иное, как законное осуществление Церкви Христа.

Первую точку схождения Ханс Барион иллюстрирует анализом структуры догмата. Догмат есть утверждение веры, провозглашенное в юридической форме и потому представляющее собой, в формальном аспекте, правовую норму (*Rechtssatz*), которая выступает как юридически обязывающее предписание относительно содержания веры. Это содержание, как таковое, является элементом божественного права, которое, будучи формализовано в догмате, делает возможным юридическое определение Церкви. В этом смысле «вера определяет понятие Церкви, а оно определяет каноническое право»²².

Вторая точка схождения веры и права логически выводится из того неоднократно утверждаемого Хансом Барионом принципа, что «каноническое право есть функция понятия Церкви»²³. В действительности этот принцип означает, что церковное право отнюдь не является функцией произвольно выбранного понятия Церкви, но скорее представляет собой необходимый элемент ее неизменной структуры, – элемент, коренящийся в божественном устройстве Церкви Христовой и предназначенный к тому, чтобы обеспечить самой Церкви верность ее божественному происхождению. Эта функция канонического права тесно связана с иерархическим устройством Церкви, потому что, как любит повторять немецкий канонист, иерархия основана на божественном праве и в свою очередь порождает право каноническое. Последнее в качестве божественного права опирается на Откровение, а в качестве церковного права – на иерархию. Оба элемента в совокупности образуют Церковь, которая, таким образом, является правовой Церковью. Следовательно, действующее каноническое право

есть не что иное, как продолжение (хотя и опосредованное иерархией) основания Церкви, осуществляемого Христом²⁴.

Данная попытка богословски обосновать существование канонического права страдает двумя методологическими слабостями. Первая слабость – это исключительно формальное рассмотрение двух таких сложных и жизненно важных реальностей как вера и Церковь; вторая – ссылка устрояющую волю Христа, пожелавшего осуществить свою Церковь, в том числе, как юридическую структуру²⁵. Обе эти слабости тесно связаны с концепцией Церкви как *societas inaequalis* (сообщества неравных), которая по самой своей сути несовместима с экклезиологией Второго Ватиканского собора.

2.3 Новые методологические пути канонического права

Если бросить взгляд на работы по канонистике, появившиеся во второй половине прошлого века, вплоть до принятия Кодекса Пия Х и Бенедикта XV, нетрудно заметить, что и крупнейшие канонисты предпочитают не биться над проблемой богословского обоснования канонического права, а заниматься систематическим исследованием источников и (в меньшей мере) разработкой общей теории канонического права. Важнейшим результатом этой работы стали крупные историко-систематические труды Хиншиуса, Вернца, Шерера и Зегмюллера. Напротив, канонистика следующей за первой кодификацией эпохи ограничивается, как правило, учебно-экзегетическим анализом норм Кодекса, большей частью выказывая равнодушие как к богословскому обоснованию этих норм, так и к необходимости определения своего собственного научного метода.

В течение всего этого времени, а в некоторых областях канонистики вплоть до кануна Второго Ватиканского собора, существовал (как это станет очевидно в дальнейшем) только один методологический ориентир – римская школа *Ius publicum ecclesiasticum* (публичного церковного права). Именно она впервые последовательно применила к Церкви

естественноправовую по своему происхождению категорию *societas perfecta* (совершенного общества), благодаря которой человеческая институция может претендовать на обладание всеми юридическими средствами, требующимися ей для автоматического достижения собственной цели. Не подлежит сомнению апологетическая сила подобной культурной операции, которая защищает свободу Церкви перед лицом либерального государства, самоутверждающегося в качестве единственного суверенного сообщества. Но в то же время легко почувствовать ее слабость в том, что касается богословского обоснования юридической структуры в Церкви. В конечном счете единственный теологический довод, оправдывающий равенство: *Ecclesiam esse societatem perfectam* (Церковь есть совершенное общество), сводится к утверждению номиналистически понятого акта воли Христовой: Церковь есть совершенное (с юридической точки зрения) общество потому, что Христос так захотел.

В предсоборный и соборный период различные авторы и канонистические школы (то ли из-за ослабления апологетических потребностей, то ли под влиянием дискуссии между протестантами и католиками о богословском обосновании права) оставляют философскую и волюнтаристскую ориентацию, присущую методу *Ius publicum ecclesiasticum*, и начинают поиск новых методологических путей. Вместе с тем во второй половине прошлого века можно отметить единственную попытку такого рода: каноническую систему Георга Филлипса (1804_1872).

а) Библейская категория *Regnum Christi* (Филлипс)

В основу всей своей канонической системы Георг Филлипс положил равенство: *Ecclesia esse Regnum Christi* (Церковь есть Царство Христово)²⁶. В плане метода нельзя отрицать определенного параллелизма между этим тезисом и центральным утверждением господствующей доктрины *Ius publicum ecclesiasticum*. Однако последовательность

аргументации немецкого канониста (Церковь Царство Христово юридически-конституциональная структура) представля ет большое преимущество в плане богословского обоснования канонического права: осью, вокруг которой вращается вся система, оказывается понятие Царства Божьего, а это концепт библейского, а не философского происхождения.

Будучи убежден, что каноническое право есть реальность, вполне определяемая понятием Церкви, – а Церковь утверждена Христом как Царство Божье на земле, – немецкий канонист, прежде всего, обосновывает правовой характер церковного устройства. В самом деле, нет такого царства, которое не имело бы монархичес кого и правового устройства; поэтому и Церковь, как созданное Христом царство, имеет свое монархическое устройство и свое право. Во-вторых, та же категория *Regnum Christi* позволяет показать и лучше понять единство и нераздельность церковной власти. Всякая власть сообщается Богом через примат, в силу которого не только нельзя отрывать друг от друга *Ordo* и *Jurisdictio*, но следует видеть в этом единстве основу канонического права как права Церкви.

Хотя в католической теологии давно говорилось о монархическом епископате, вполне очевиден логический скачок как в притязании на вывод монархической структуры Церкви из богословской реальности Царства Божьего, так и в утверждении о юридической природе самой Церкви²⁷. К тому же отождествление Церкви с Царством Божиим теологически неверно и не соответствует эkkлeзиологической доктрине Второго Ватиканского собора. В остальном работа Филлипса в методологическом аспекте несомненно представляет собой важный шаг вперед. Ее значение не столько в том, что она поставила в центр канонистической мысли библейскую категорию, сколько в том, что сама христология (пусть даже взятая в одном частном аспекте личности Христа) была признана самым подходящим *locus theologicus* (богословским местом) для теологического обоснования канонического права.

б) Концепция «первичного правового устройства» (итальянская светская канонистика)

После принятия Кодекса канонического права 1917 г. делались попытки разработать методологию, отличную от господствующей методологии *Jus publicum ecclesiasticum*. К числу первых и наиболее значительных попыток такого рода несомненно следует отнести школу итальянской светской канонистики, хотя она никогда не отказывалась полностью ни от категории *societas perfecta*, ни от настойчивого апологетическо-юридического требования автономии канонического права по отношению к праву государственному. Научные труды этой школы заметно отличаются от преимущественно учебной литературы первой половины XX столетия, сосредоточенной на аналитическом исследовании Кодекса Пия-Бенедикта и потому не имеющей ни места, ни времени для решения проблем, связанных с богословским и философским обоснованием права Церкви.

Стремление итальянских светских канонистов к методологическому обновлению своей научной дисциплины объясняется двумя историко-культурными факторами. Во-первых, сохранение канонистики как учебного предмета на кафедрах церковного права государственных юридических факультетов все настоятельнее требовало доказательства научного характера канонистики как части юриспруденции. Во-вторых, господствующий на этих факультетах дух позитивизма вынуждал к обоснованию канонического права, исходя из самой канонической системы, вместо того, чтобы откровенно использовать в качестве теоретической базы чистое учение о праве, разработанное Кельзенем. Под влиянием этих двух историко-культурных факторов школа итальянской светской канонистики выстраивала свое научное обоснование канонического права вокруг двух главных тем: юридической природы канонического права и правового характера канонической науки²⁸.

Научно обоснованное доказательство юридической природы канонического права было разработано, исходя из концепции первичного правового устройства. На первый взгляд она не является происходящей от некоего заранее принятого философского допущения, однако фактически представляет собой продукт юридического позитивизма девятнадцатого века. Правовой характер канонистики выводится из логико-юридического анализа канонических норм, который выявляет внутреннее единство такого правового устройства. Однако теоретическое изящество и научная строгость разработки этих двух тем у итальянских светских канонистов обнаруживают свою недостаточность, когда речь заходит об обосновании специфичности канонического права по отношению к праву государственному. В этом вопросе юристы данной школы вынуждены были не только констатировать эпистемологическое бессилие принятого ими научного метода, но и признать проблему богословского обоснования канонического права принадлежащей к компетенции теологии. Они просто провозгласили ее параюридической проблемой, потому что она целиком определяется категорией *salus animarum* (спасения душ) как последней целью канонического устройства²⁹. Эта серьезная эпистемологическая ограниченность итальянской светской канонистической школы не преодолевается последующей заменой категории *salus animarum* на *bonum commune ecclesiae* (общее благо Церкви), ибо это последнее понятие по своему происхождению является не богословским, а скорее социально-философским. Сознвая это обстоятельство, в конце шестидесятых годов другая – Наваррская – школа попыталась преодолеть эту эпистемологическую ограниченность итальянской светской канонистики и в то же время сохранить ее огромный технико-юридический багаж, переработав его в новом экклезиологическом и пастырском духе.

в) Экклезиологическая категория «Народа Божьего» (Наваррская школа)

Наваррская школа, объективно более однородная, чем так называемая итальянская светская канонистика³⁰, равняется на два теоретических ориентира: во-первых, на выдвинутое Вторым Ватиканским собором предложение изучать каноническое право в свете таинства Церкви (ОТ 16, 5), и, во-вторых, на систематическое приложение к каноническому праву концепции первичного правового устройства, разработанной итальянскими светскими канонистами.

С помощью первого ориентира Наваррская школа вновь открыла в Церкви измерения социальности и справедливости, а вместе с ними и возможность отстаивать ту мысль, что долг канонистики – размышлять *sub specie fidei* (с точки зрения веры) о правовой структуре таинства Церкви. Вторым ориентиром помог Наваррской школе обрести способность к дальнейшему развитию представлений о юридическом характере канонического права.

В аспекте первого теоретического сопоставления центральное положение в учении Наваррской школы занимает категория Народа Божьего. В энциклике *Lumen gentium* она прилагается к Церкви как органичной общинной структуре. Поэтому правовое измерение Церкви является здесь не надстройкой или простым удобством, а необходимостью, без которой невозможно понять саму Церковь, как она была задумана Иисусом Христом. Иначе говоря, каноническое право есть принцип социального порядка, положенного Основателем для своей Церкви. Первое не может существовать без второго, и наоборот, потому что правовое устройство и сообщество Церкви даны одновременно. Так Наваррская школа приходит к гипотезе, согласно которой «воля Христа как основателя Церкви является нормой, которая лежит в основе правового творчества в Церкви и сообщает юридическую силу каждому из положений церковного права. При этом она не является чуждой каноническому праву. Ибо право божественное есть право Церкви в той мере, в какой оно оформляет, учреждает и определяет Церковь как правовое сообщество или, если угодно, как правовое устройство»³¹.

Именно здесь возникает сопряжение со второй теоретической идеей, на которую равняется Наваррская школа. Но прежде чем приступить к рассмотрению этого второго аспекта, нельзя не заметить, что теологическая инфраструктура, которой Наваррская школа снабдила канонистику, с одной стороны, грешит волюнтаризмом (что не лишено известных параллелей с современной протестантской доктриной). а с другой стороны, просто задает формальные границы, которых должна придерживаться канонистика, чтобы в своих технических правовых решениях не оказаться несовместимой с экклезиологией Второго Ватиканского собора.

В аспекте второго теоретического сопоставления Наваррская школа заимствует у итальянских светских канонистов (заимствует критически, не теряя способности к выдвижению новых решений) темы первичного устройства и юридической природы канонического права. Концепция первичного правового устройства прилагается к юридической структуре Церкви с учетом того факта, что каноническое устройство не тождественно структуре Церкви в целом, и только совокупность правовых и неправовых (хотя и тесно связанных с правовыми) факторов образует Народ Божий. В этом смысле каноническое устройство есть не что иное, как Церковь, рассматриваемая *sub ratione iuris* (с позиции права). Другими словами, оно представляет собой юридическую концепцию Церкви, в которой, однако, главным элементом оказываются не нормы, а правовые отношения. Поэтому единство этого юридического устройства объясняется не единством источника – божественного права с его подлежащими позитивации нормами, – а единством того социального тела, которое этими нормами регулируется. Таким образом, Наваррская школа пытается преодолеть как ограниченность традиционной канонистики, сосредоточенной исключительно на нормах и не отваживающейся осознать единство правовой структуры Церкви, так и ограниченность итальянской светской канонистики, в которой частное понятие позитивации божественного права грозит привести к недооценке конституирующей и порождающей роли этого права в

отношении самой Церкви. Тем не менее, именно здесь особенно очевидна зависимость Наваррской школы от светской юридической науки. Об этом свидетельствует и тот факт, что глава школы Педро Ломбардиа назвал разработку основных прав христианина – центральной проблемой конституционального права Церкви, потому что в конечном счете каноническое право в целом есть не что иное, как принцип социального порядка, применение которого необходимо в силу тех напряженностей, которые существуют, в том числе, и в церковной жизни³². С точки зрения эпистемологии, Наваррская школа фактически видит в каноническом праве не богословскую, а юридическую науку, хотя ее предмет составляет право, определяемое как *ius sacrum* (священное право).

г) Каноническое право как метафизическое следствие принципа Воплощения (Бертрамс)

За долгие годы преподавания в Папском Григорианском университете немецкий иезуит Вильгельм Бертрамс разработал каноническую систему, своим глубоко унитарным характером уже предвещавшую Второй Ватиканский собор. В этой схеме развитие канонистики как науки с необходимостью требовало онтологического обоснования самого канонического права. По этой причине Бертрамс для того, чтобы оправдать существование права Церкви, принимает иные, более богословские посылки, нежели итальянская светская школа. Центральный тезис новой системы заключается в следующем: Церковь, будучи продолжением Воплощения Иисуса Христа, представляет собой человеческое сообщество, возвышенное до уровня сверхъестественного³³.

Если основная идея этого тезиса – идея возвышения – давно известна канонической традиции католицизма, то в методологическо-систематическом аспекте она была по-новому развита Бертрамсом, исходя из так называемого принципа Воплощения. Согласно этому принципу, в Церкви, как и в любом другом человеческом сообществе, внутренняя метафизическая

структура не может осуществиться без посредничества структуры внешней, социо-юридической. Иначе говоря, как душа проявляется в человеке только при посредничестве тела, так и сверхъестественный элемент Церкви может обнаружить свое существование в истории только при посредничестве внешней церковной структуры.

В конечном счете в силу принципа Воплощения Бертрамс строгим образом соотносит *munus sanctificandi* (святительское служение) с властью священства, а *munus docendi et regendi* (учительское служение и служение управления) – с властью юрисдикции. При этом он забывает, что, с одной стороны, учительство и управление сопряжены в Церкви с таинством священства, а с другой стороны, что само святительство не лишено связи с *potestas iurisdictionis* (властью юрисдикции). В результате Бертрамс вновь рискует впасть в дуализм двух порядков – сакраментального и социо-юридического, несмотря на предпринятое им выдающееся усилие онтологически обосновать правовую структуру Церкви³⁴.

По поводу этого онтологического обоснования нужно заметить следующее.

Различение между внутренней и внешней структурами общества как понятийный инструмент, позволяющий преодолеть противопоставление общества и общины, является фундаментальным принципом социо-философской теории Густава Грундлаха, которую Бертрамс применяет к Церкви с целью обосновать существование ее права. В такой перспективе юридическая структура Церкви оказывается заданной тем общеизвестным из философской антропологии фактом, что внутренняя структура человека с необходимостью стремится к внешнему выражению в социальных формах. Как утверждает классическая аксиома: «*In foro externo nihil est, quod non appareat*» (внешнему суду подлежит только явное)³⁵.

Эти антропологически обусловленные внешние социальные формы не просто составляют формальное условие осуществления права (с точки зрения Бертрамса, такое условие уже онтологически постулировано внутренней структурой домостроительства спасения, а значит и Церкви), но создают

само право, придавая ему реальное содержание. По мнению канониста Григорианского университета, основные права верующих, берущие начало в крещении, фактически не только приостанавливают свое действие, но просто не существуют, если верующий ставит себя вне пределов внешнего юридического устройства Церкви³⁶.

Помимо того, что аргументы, выдвинутые Бертрамсом в доказательство онтологической связи между Церковью и правом, в общей сложности являются аргументами философскими, а не богословскими, его система легко уязвима для экстерналистских интерпретаций. Чтобы избежать этой опасности, другие авторы того же направления – в частности, Альфонс Штиклер и Ханс Хаймерль³⁷ – попытались увидеть последнее основание социального характера Церкви в самом Таинстве Воплощения Сына Божьего. Согласно Штиклеру, Иисус Христос, воплотившись, воспринял человеческую природу во всех ее измерениях, включая и социально-объединяющее, которое реализуется в Церкви, в том числе, юридически. По мнению Хаймерля, правовой характер Церкви определяется тем фактом, что Церковь во всякий момент истории, взятый применительно к спасению, выступает как сотериологическая посредница присутствия Христа, и в том числе в силу императивности определяемых ею норм. Однако оба автора, по-видимому, не замечают, что их богословское обоснование канонического права так и не доходит до вопроса о юридической природе Церкви. Потому что если верно, что таинство Воплощения постулирует видимый характер Церкви и ее единство как «уникальной сложной реальности, образованной двумя элементами – человеческим и божественным» (LG 8, 1), означает ли это, что такой видимый характер необходимо предполагает юридическую природу Церкви?³⁸ Об этом прямо ничего не сказано.

д) Каноническое право как социологическая необходимость (Huizing)

Чтобы понять ход мысли голландского автора Петера *Huizing'a* о природе и основаниях права в Церкви, необходимо рассмотреть ее в контексте программы детеологизации канонического права и деюризации теологии, которая была выдвинута представителями одного из течений послесоборной канонистики в международном журнале «*Concilium*»³⁹. Основные цели этой программы – незамедлительная реформа Кодекса канонического права и утверждение пастырской практики в качестве источника всех законов Церкви, почему от нее не приходится ждать теоретической глубины и полной законченности формулировок. К тому же вклад разных авторов в ее разработку очень неоднороден, а их практические цели весьма различны по своей направленности. Тем не менее, нетрудно проследить некоторые общие признаки в том, что касается их понимания канонического права и оснований, по которым оно существует.

Наиболее заметные черты, общие разным представителям этого течения послесоборной канонистики, могут быть суммированы следующим образом.

Каноническое право как наука соотносится с теологией, но отлично от нее, а как церковное устройство, напротив, соотносится с таинствами. Эта относительность канонического права придает ему особую гибкость и приспособляемость к церковным требованиям конкретной эпохи. Именно поэтому оно имеет ярко выраженный служебный характер и несет преимущественно пастырскую функцию в осуществлении миссии Церкви. Эта пастырская и служебная функция не может быть действенной, если нормативное содержание канонического закона не принимается всеми членами Церкви⁴⁰.

Тот факт, что эта общепринятость имеет решающее значение для установления обязательности юридической нормы в Церкви, делает очевидным и основание самого канонического права. Как всякое сообщество, Церковь «не может обойтись без обязательных правил, признаваемых и соблюдаемых всеми заинтересованными лицами», потому что «любое сообщество, желающее существовать при отсутствии обязывающих регулирующих норм, в конечном счете пришло бы к

самоубийству»⁴¹. Однако из этой аргументации следует, что последней причиной существования канонического права оказывается исключительно социологическая необходимость. Следовательно, оно представляет собой чисто внешнюю регламентацию, позитивную и человеческую, не способную к внутреннему, структурному определению церковной жизни. В этой жизни правовые нормы играют роль исключительно моральных регуляторов, потому что обязывающая сила канонической нормы проистекает не из ее метафизическо-богословского обоснования, а из присущей ей способности умерять возможные конфликты между индивидуальным сознанием и церковной принадлежностью, между харизмой и институцией.

е) Слово и Таинство как основные элементы правовой структуры Церкви (Мёрсдорф)

Еще до Второго Ватиканского собора⁴², и прежде всего благодаря решимости соотносить собственные выводы с радикальной критикой канонического права, предпринятой Зомом пятьюдесятью годами ранее, Клаус Мёрсдорф (1909_1989) понял с предельной ясностью, что канонистика, если она хочет богословски обосновать необходимость существования юридического порядка в Церкви, должна избегать любого экклезиологического спиритуализма или экстернализма, а также любых решений естественноправового толка. Она должна доказать, что юридическое измерение уже присутствует в тех структурных элементах, на которых Христос пожелал основать свою Церковь. Иначе говоря, правовые предписания уже содержатся в структурных элементах домостроительства Спасения. Как утверждает Мёрсдорф во введении к первому тому своего ставшего знаменитым учебника, «юридическая структура Церкви в ее божественном истоке имеет своим основанием Богочеловека и Его святое господство, осуществляемое в Церкви»⁴³.

Именно эта убежденность в том, что проблема канонического права сопряжена с пониманием самого таинства

Церкви, позволила Клаусу Мёрсдорфу обойти своих многочисленных коллег с их важными, но не вполне убедительными попытками христологически обосновать существование канонического права, и прочно связать каноническое право с теологией. Экклезиологический мост, который перебрасывает Мёрсдорф от таинства Воплощения (как определяющего принципа структуры Церкви) к правовому церковному устройству, покоится на двух опорах: Слове и Таинстве.

Слово и Таинство суть первичные (не производные) конститутивные элементы Церкви. Как прямо заявляет Мёрсдорф, «Слово и Таинство – два разных, но взаимосвязанных элемента, образующих видимую Церковь»⁴⁴. И то, и другое – и слово, и знак – являются в то же время важнейшими формами человеческого общения и потому обладают онтологической структурой, способной выразить юридически обязывающее правило.

Действительно, в любой – не только библейской – культурной традиции слово и символ всегда были формой существования значимых в юридическом отношении фактов. Христос воспринял то и другое, чтобы возвестить человеку его спасение, но при этом придал обеим формам сверхъестественную ценность и сотериологическое наполнение, которые способны обязывать верующего не только морально, но и юридически. «Слово становится *керигмой*, а символ – *сакраментальным* знаком божественного присутствия»⁴⁵. Своим воплощением Иисус Христос сообщил Слову и Таинству решающее значение для человеческой жизни, ибо запечатлел в них «силу, которая порождает и сохраняет сообщество»⁴⁶.

Эта внутренняя обязывающая сила делает Слово Христово сущностным элементом видимой Церкви, – элементом, имеющим собственно юридическое измерение. Последнее основано, однако, не на способности Слова быть понятым тем, кто его слышит, а на том формальном моменте, что оно исходит от самого Сына Божьего: *Locutio Dei attestans* (речь, свидетельствующая о Боге). Иначе говоря, «провозвестие Слова Церкви имеет правовой характер, потому что Церковь

действует по наказу Господа. Господь представил требование Бога таким образом, что запрашиваемый обязывается к повиновению не только в силу внутренней разумности Слова, но и на том формальном основании, что вестник Слова есть Сын Божий, требующий признания, так как послан Отцом. Когда фарисеи принялись оспаривать этот факт, заявив, что свидетельство Христа не имеет силы, потому что Он свидетельствует о самом себе, Господь возразил им, исходя из нормы израильского права. Согласно этой норме, свидетельство двух человек имеет силу доказательства, и потому Господь указал на пославшего Его Отца как на второго свидетеля»⁴⁷. В таком понимании юридический характер этой обязательности Слова Божьего (*Geltungsanspruch*) не подлежит сомнению. Христос выводит ее из собственной, полученной от Отца, миссии, в силу чего у слушателей создается впечатление, что стоящий перед ними говорит ...*sicut potestatem habens* («как власть имеющий», Мф 6, 29). Апостолы же выводят обязательность своего слова из того факта, что их лично избрал Христос, как своих представителей, облеченных юридическими полномочиями (*rechtliche Bevollmachtigung*). Следовательно, и слово епископов требует повиновения и обладает юридическим характером на том основании, что произносится во имя и от имени Господа.

Той же внутренней обязывающей силой наделен и сакраментальный знак. И действительно, Клаус Мёрсдорф интерпретирует правовое измерение Таинства по аналогии с юридическим символом (*Rechtssymbole*). Как таинство, так и символ суть чувственные знаки, действительно порождающие невидимую реальность.

Символ порождает эту невидимую реальность в силу того, что и во всемирной (но прежде всего восточной) культурной традиции, и в традиции библейской он всегда рассматривался как форма человеческого общения, воздействие которой невидимо, но признается обществом в качестве источника прав и обязанностей, а потому как юридически значимый факт⁴⁸. К числу таких юридических символов относится, например, акт купли-продажи в германском праве, согласно которому

материальное наличие предмета необходимо как правовое основание соответствующего права собственности. Многие элементы этой юридической символики сохранились в Церкви, особенно в литургии. Достаточно вспомнить о возложении рук при совершении ординации – действии, очевидно, берущем начало в правовой культуре Востока.

Таинство тоже порождает невидимую реальность, представляющую собой источник прав и обязанностей и потому юридически значимую. Однако оно порождает ее не в силу своей общепризнанности в человеческом обществе, в культурную традицию которого входит подобный символ, а благодаря тому факту, что в конечном счете субъектом, исполняющим такой знак, оказывается сам Христос. Именно Он устанавливает Таинство и придает ему особое значение и особую действенность.

Выявляя близкое родство между юридическим символом и таинством, Мёрсдорф обосновывает юридический характер сакраментального устройства Церкви и в то же время его специфичность, как *ius sacrum* (священного права), по отношению к праву государственному. Более того, Слово и Таинство обязывают не в силу их субъективно воспринятого содержания, но в силу того факта, что их источником и вершителем в конечном счете является Христос. Именно поэтому они обладают формально-правовым характером, который сообщает каноническому праву большую обязательность в сравнении с обязательностью государственного права, потому что она глубже укоренена в нормативности *ius divinum positivum* (позитивного божественного права).

Конечно, это не значит, что, с точки зрения Клауса Мёрсдорфа, все каноническое право должно рассматриваться как *ius divinum*. В действительности все, что Бог совершает посредством Слова и Таинства, есть дар (*Gabe*), спасительность которого зависит от того, примет ли его человек с верой; и одновременно задача (*Aufgabe*), осуществляемая по свободному личному решению человека. Следовательно, в юридической структуре Церкви (подобно тому, как это имеет

место в таинстве, где знак отличается от производимого им внутреннего действия благодати) можно различать порядок устройства (*ordine constitutivo*), основанием которого служит Церковь как сакраментальный знак спасения, в конечном счете независимого от воли людей, и порядок действия (*ordine operativa*), в котором результаты первого порядка могут плодотворно и эффективно развиваться благодаря свободному содействию человека⁴⁹. Оба порядка отличны друг от друга, но нераздельны. Ведь они являются ничем иным, как двумя сторонами одной реальности – Церкви, которая, согласно учению Второго Ватиканского собора, есть «сложная реальность» (LG 8, 1).

Отсюда опять-таки явствует, что для Мёрсдорфа специфичность канонического права целиком определяется сакраментальной природой Церкви. По этой причине он понимает каноническую науку как «теологическую дисциплину, применяющую юридический метод»⁵⁰. Но законно ли это? Следует признать большую заслугу Клауса Мёрсдорфа в установлении точного «богословского места» (*locus theologicus*) канонического права и в развитии его надежного и убедительного теологического обоснования. Но, с другой стороны, метод всякой науки должен определяться ее предметом. Именно поэтому нельзя не спросить: возможно ли эффективное применение юридической методологии к богословской реальности? Ответить на этот вопрос последователи Мёрсдорфа смогут только в свете учения Второго Ватиканского собора о Церкви как о *communio*. В самом деле, именно понятие *communio* (общины) наилучшим образом определяет форму социального объединения, порождаемого Словом и Таинством, а также добавочной силой харизмы. И поэтому только после того, как осуществление *communio* будет признано специфической конечной целью (*telos*) права Церкви, отличной от конечной цели правового устройства государства, представители основанной Мёрсдорфом «Мюнхенской школы» (*Muncheher Schule*) смогут точнее и увереннее объяснить собственную методологию и эпистемологию.

3 . Систематическое развитие богословского обоснования канонического права в свете Второго Ватиканского Собора

Краткий обзор важнейших попыток богословского обоснования канонического права, предпринятых в католической среде, ясно показывает, что либо каноническое право понимается как отнюдь не внешняя, но принадлежащая к самой сущности Церкви реальность, либо оно не имеет никакой связи с таинством Церкви и ее спасительной функцией. Согласно учению Второго Ватиканского собора, природа этого таинства сакраментальна (LG 1), и потому Церковь во всех ее аспектах, в том числе и правовом, в конечном счете может быть познана только верой.

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

3.1 Принципы легитимации церковного права

Принципы легитимации церковного права имеют большое пропедевтическое значение для правильного понимания учения Мюнхенской школы об онтологическом, эпистемологическом и методологическом статусе канонического права. Это значение было сформулировано и раскрыто Петером Кремером⁵¹. Существуют три принципа, легитимирующие каноническое право в его богословском основании: церковная община, религиозная свобода и узы веры.

а) Церковная община

Искать в Библии ясно сформулированное учение о значении права для Народа Божьего – напрасный труд. Однако (как это часто имеет место и в отношении других тем, которые не трактуются в Священном Писании *expressis verbis* – прямо, открыто), Библия в целом проливает свет на теологический смысл понятия «право» – в том числе потому, что в библейской терминологии само Пришествие может представлять как Слово⁵².

Хотя во многих случаях легалистские раввинистические наслоения затемнили существо еврейского закона, нетрудно обнаружить, что в текстах Ветхого Завета спасительная воля Божья в отношении человека обычно выражается в юридических формулах⁵³. Более того, единодушно признано: «Ценнейший вклад ветхозаветной юридической мысли состоит в том, что Бог предстает в ней непосредственным и личным источником права»⁵⁴. С одной стороны, эта непосредственность божественного происхождения права, в конечном счете привела к одностороннему акцентированию его волюнтаристского характера, вплоть до отождествления практического осуществления закона с покорностью воле Божьей.

Но, с другой стороны, эта непосредственность вовсе не означает, что Ветхий Завет сводит отношения между Богом и человеком к отношению правовому. Юридический характер божественной воли, выявляемый ветхозаветным дискурсом о праве, просто указывает на то, что в этой воле нет ничего произвольного или склонного к злоупотреблению. Напротив, именно на ней основано достоинство человеческой личности. В центр творения и своего замысла спасения Бог поставил именно человека, и потому человек не бесправен перед лицом Бога. Он поистине имеет в себе «закон, вписанный Богом в его сердце: повиновение Богу – это и есть достоинство человека» (GS 16).

В новозаветных текстах еврейский закон отчасти подтверждается (Мф 7, 12), отчасти подвергается функциональной релятивизации (Гал 3, 24-25), но всегда и везде дополняется и углубляется в своем значении (Мф 5, 17). В

первую очередь это происходит в силу того, что главными критериями, которые должны в конечном счете определить отношения человека с Богом и ближними, становятся любовь и общение⁵⁵. Так, в Новом Завете свобода и установленный порядок (община) предстают как две эсхатологические и потому соотносительные реальности: «Последнее (*Eschaton*) историзируется и социализируется одновременно как упорядоченная свобода и как свободный порядок»⁵⁶. Иначе говоря, устройство общины, будучи укоренено в *ius divinum*, служит свободе, а свобода есть динамизм самого правового порядка.

Из этих библейских указаний на богословское значение права можно вывести первый принцип легитимации теологически обоснованного церковного права. Церковное право является легитимным, только если оно относится к церковной общине и выявляет элементы, конституирующие эту общину как сообщество спасения, созданное Христом. То же самое право нелегитимно, если претендует на то, чтобы юридически обязывающим образом детерминировать непосредственные отношения между Богом и человеком, как если бы такие отношения было возможно вместить в рамки правовых норм⁵⁷.

б) Религиозная свобода

Августиновская аксиома: *Credere non potest homo, nisi volens*» (человек не может верить иначе, кроме как добровольно)⁵⁸ получила торжественное подтверждение в соборной декларации о религиозной свободе: «Фундаментальное положение католического учения, заключенное в Слове Божьем и непрестанно проповедуемое отцами, состоит в том, что человек должен отвечать Богу добровольной верой. Следовательно, никто не может быть принужден верить против воли. Действительно, акт веры является добровольным по самой своей природе. Ибо человек, будучи искуплен Спасителем Христом и призван в Иисусе Христе к усыновлению, может обратиться к открывающему Себя Богу только тогда, когда принесет Ему, побуждаемый влечением

к Отцу, дар свободной и разумной веры. Таким образом, исключение в религиозных вопросах любой формы принуждения со стороны людей полностью отвечает природе веры. Поэтому религиозная свобода в немалой степени способствует такому положению дел, при котором люди беспрепятственно смогут обращаться к христианской вере, добровольно принимать ее и активно исповедовать во всех жизненных проявлениях» (DH 10).

Этой декларацией соборные отцы хотели прежде всего утвердить право на религиозную свободу в любом гражданском обществе, – право, основанное на достоинстве человеческой личности и согласное с христианским Откровением. Однако такое право не ограничивается свободным принятием веры, как это можно было бы заключить из контекста миссионерской деятельности, в который его поместил Кодекс Пия-Бенедикта. Право на религиозную свободу затрагивает практику веры в целом: свободен не только акт веры, но и способ, каким она формирует человеческую жизнь⁵⁹. В самом деле, подтверждают отцы собора, «достоинство человека требует, чтобы он поступал соответственно своему сознательному и свободному выбору, побуждаемый и ведомый личными убеждениями, а не одним только внутренним порывом или чисто внешним принуждением» (GS 17).

Из этого ясного учения Второго Ватиканского собора следует второй принцип легитимации богословски обоснованного церковного права. Церковное право легитимно только в той мере, в какой оно подтверждает право на религиозную свободу. То же самое право нелегитимно всегда, когда оно ущемляет или отменяет право на религиозную свободу⁶⁰.

в) Узы веры

Экзегетические и семантические исследования греческих терминов *eleutheria* (свобода) и *parresia* (откровенность, свобода слова), передающих понятие свободы, убедительно показали, что именно в юридическом аспекте это понятие относится не столько к действованию, сколько к бытию⁶¹.

Свобода, полная принадлежность, усыновление (Гал 4, 5) и обладание правами в богословском языке – синонимы. По этой причине в Церкви нельзя говорить о свободе в отрыве от уз веры. Установленный церковный порядок свободы всецело направлен на то, чтобы дать Слову и Таинству возможность сообщать в вере полную и всеобщую причастность божественному бытию⁶². В таком порядке принципу личной свободы и ответственности в акте веры соответствует обязанность «искать истину», «прилепиться к познанной истине» и «устроить всю жизнь в согласии с требованиями истины» (DH 2,2).

Как формальное изложение и окончательное провозглашение истины веры в *depositum fidei* (сокровищнице веры) католической Церкви, так и обязанность предоставить этим *credenda* (подлежащим вере тезисам) собственное личное согласие по своей природе суть юридические феномены, обладающие нормативной силой. Однако это не значит, что в Церкви, как сообществе веры, сама вера – акт по преимуществу свободный – должна рассматриваться в качестве жесткой правовой реальности. Не случайно отцы собора говорят о «прогессе в понимании веры» (GS 62, 2) и об осмыслении «священного предания» (DV 8, 2), а не только об «иерархии истины» (UR 11, 3). Этот прогресс глубоко динамичен, потому что направляется Святым Духом посредством двух харизматических по своей природе даров, предоставленных Церкви: дара непогрешимости (LG 25, 3) и дара *sensus fidei* (чувствования веры, LG 12, 1).

Из всего этого следует третий принцип легитимации богословски обоснованного церковного права. Церковное право легитимно, если служит осуществлению целостной передачи истин веры и одновременно свободной и живой приверженности этим истинам. Напротив, такое право нелегитимно, если претендует на защиту веры путем установления жестких и абсурдных норм, игнорирующих роль свободного решения в делах веры⁶³.

Община, свобода и обязательство легитимируют существование церковного права, так как с ними соотносятся

любое правовое понятие. Однако проиллюстрировав применимость этих принципов к Церкви, мы еще не доказали необходимости канонического права. Для этого нужно более внимательно рассмотреть понятие Церкви, не упуская из вида (как на том настаивает ученик Клауса Мёрсдорфа – Антонио Роуко Варела), что когда речь идет о таинстве, нельзя сосредотачиваться на каком-то одном частном аспекте – например, аспекте Народа Божьего или мистического Тела Христова, – но необходимо продвигаться вперед постепенно, учитывая все сущностные связи, образующие Таинство⁶⁴. В отношении каждой из этих связей потребуется хотя бы краткая оценка их специфического богословского значения в процессе формирования того церковно-правового порядка, который находит свою конечную цель в *communio*.

3.2 Источники юридической структуры Церкви как *communio*

Второй Ватиканский собор поставил своей главной задачей вновь поведать миру о том, как Церковь понимает саму себя и свою миссию среди людей. В решении этой задачи соборные отцы исходили из «сакраментального» видения⁶⁵ таинства Церкви: «Церковь пребывает во Христе как таинство, то есть знак и орудие последнего единения с Богом и единства всего человеческого рода» (LG 1). Здесь скрытым образом уже присутствует видение Церкви как *communio cum Deo et hominibus* (общения с Богом и людьми), которому предстояло стать центральной идеей документов Собора и сделать экклезиологию общения «основой церковного порядка, и прежде всего правильного соотношения между единством и множественностью в Церкви»⁶⁶.

Именно в силу своего центрального, основополагающего значения понятие *κοινωνία* (общение, причастие) способно воспринять и выявить все теологические и юридические смыслы тех образов, в которых Второй Ватиканский собор описывает таинство Церкви. Более того, поскольку это таинство *vivit iure divino* (живет по божественному праву), постольку изучение

источников юридического структурирования Церкви как *communio* означает прояснение связей между церковным общением и каноническим правом, а значит дальнейшее углубление дискурса о богословских основаниях последнего.

а) Основные элементы соборного понимания Церкви и его значение для канонического права.

В конце второй главы Догматической конституции *Lumen gentium* соборные отцы в одной фразе соединили библейские образы, которые использовались ими для описания таинства Церкви: «Так Церковь совместно молится и трудится во имя того, чтобы вся совокупность людей, ставших Народом Божиим, мистическим Телом Христовым и Храмом Святого Духа, воздала во Христе, центре всего Сущего, всяческую честь и славу Создателю и Отцу вселенной» (LG 17). Тринитарная перспектива этого описания таинства Церкви только подчеркивает взаимосвязанный и взаимодополняющий характер всех трех библейских образов Церкви – образов Народа Божьего, мистического Тела Христова и Храма Святого Духа⁶⁷.

Раскрывая библейский образ Народа Божьего, отцы собора стремятся выявить (прежде всего, в LG 9) три фундаментальные характеристики Церкви: ее созданность не по человеческому разумению, а по выбору или решению Бога (LG 6, 3_4); ее общинный характер, потому что Бог ведет людей к спасению не в одиночку, а соединяя их в Свой Народ (LG 4, 6); и ее динамичную установку как народа, идущего от того, что уже сделано Богом для спасения человека, к тому, что еще не явлено (LG 5, 2; 8, 4). Исходя из этого, нетрудно уловить во взаимоотношениях всех членов Церкви как Народа Божьего те аспекты, которые обладают правовой природой: взаимную ответственность всех христиан в осуществлении миссии Церкви (LG 31, 1); их равенство в достоинстве и в действии (LG 32, 3); их права и обязанности в деле созидания Церкви (LG 37, 1).

Используя одновременно приводимый св. Павлом образ Церкви как мистического Тела Христова, отцы собора

предупреждают возможные односторонние интерпретации. Народ Божий существует только как мистическое Тело Христа (LG 7, 3_4), потому что только в Иисусе Христе история спасения Народа Божьего находит свое исполнение и радикально новую форму. Как таковая, Церковь есть сакраментальная (и потому одновременно видимая и невидимая) реальность интимного соединения с Богом и с другими людьми (LG 1). В аспекте канонистики из этого следуют, по меньшей мере, два вывода. Во-первых, социальная и видимая сторона Церкви обладает сакраментальной природой. Поэтому ее нельзя определять, исходя из светских параметров, как это сделал в ответ на протестантскую реформу Роберто Беллармино, сравнивая видимую сторону Церкви с видимой стороной Венецианской Республики. Во-вторых, церковная община имеет иерархическую структуру, потому что различие служений зависит от многообразия даров Святого Духа. «Из этих даров превосходит все прочие дар апостолов, авторитету которых сам Дух подчинил даже харизматиков» (LG 7, 3).

Наконец, во многих местах – например, в LG 4, 1; SC 2; AG 7, 2 и PO 1 – отцы собора определяют Церковь как «Храм Святого Духа». Ибо если этому «мистическому Телу» «глава – Христос» (LG 7, 4), то действие Святого Духа в нем сравнимо с «действием жизненного начала, то есть души, в человеческом теле» (LG 7, 7). Это значит, что святой Дух наставляет и направляет Церковь «различными иерархическими и харизматическими дарами» (LG 4, 1). Поэтому верующие, получившие харизматические дары, тоже имеют право и обязанность употреблять их на благо всей церковной общины (AA 3, 3), на созидание Церкви как реальности *communio*.

В этом последнем понятии отцы собора сводят воедино все многообразные аспекты таинства Церкви, выраженные в рассмотренных нами библейских образах. Действительно, несмотря на полюбившееся употребление новозаветного термина *koinonia* (основное значение которого – «совместное обладание неким благом» или «участие в общем интересе»⁶⁸), нетрудно выделить два главных значения соборного понятия

communio. Первое указывает на тот род человеческих отношений, который связан с общением (*communio inter personas* – общение между людьми, или *communio fraterna* – братское общение); второе – на сакраментальную реальность: Причастие. Эта реальность в силу своей сакраментальности качественно отлична от церковных отношений, будь то на уровне экклезиологии или на уровне богословской антропологии.

Это второе значение соборного понятия *communio* имеет в канонистике различные смысловые оттенки. Но прежде чем перейти к их рассмотрению, необходимо показать взаимодействие Слова, Таинства и Харизмы в юридическом структурировании той сложной реальности («*una realitas complexa*», LG 8, 1), каковую представляет собой Церковь как общение. Ибо именно Слово, Таинство и Харизма являются ее главными источниками.

б) Слово и Таинство в построении церковного *communio*

Еще до Второго Ватиканского собора Клаус Мёрсдорф отвел главную роль в воздвижении Церкви, в том числе в ее правовых аспектах, Слову и Таинству. Это первенство подтверждается, во-первых, структурным соответствием, обнаруженным между этими двумя первичными орудиями подачи спасения в Церкви, а во-вторых, установленной дополнительно между эсхатологическим и пневматологическим основаниями того единства действия, которое существует между Словом и Таинством в построении Церкви как *communio*.

Действительно, с одной стороны, после Второго Ватиканского собора определение связи между Словом и Таинством варьируется в широком диапазоне: от позиции Отто Семмельрота, согласно которой Слово следует понимать как некое квази-таинство, до взглядов Карла Ранера, с точки зрения которого в Таинстве надо видеть «высшую форму действенности высказанного Слова»⁶⁹. Во всяком случае, все

сходятся в одном: Слово и Таинство суть различные, но взаимно скоординированные величины, и поэтому следует считать их двумя тесно связанными и взаимозависимыми началами единого – христологического и пневматологического – процесса формирования Церкви как места спасения человека⁷⁰.

С другой стороны, именно внутри этой перспективы становится все очевиднее, что если христологическое происхождение Слова и Таинства придает юридически обязывающую силу общему символическому коммуникативному знаку (как это убедительно показал Клаус Мёрсдорф), то экспликация его правового значения отнюдь не подавляет внутренней динамичности, присущей любому коммуникативному знаку. Вероятно, подтверждение этому может быть найдено в пока еще недостаточно исследованном духовном, или пневматологическом, измерении единства Слова и Таинства. По крайней мере, Зёнген интуитивно ощущал такое измерение как неизбежное дополнение к христологическим истокам единства Слова и Таинства, когда утверждал: «Слово дополняет Таинство полнотой более действенной духовности, а Таинство дополняет Слово полнотой более духовной действенности»⁷¹. Однако данный автор ничего не говорит о том, обладает ли эта действенная духовность Слова и духовная действенность Таинства конкретным экклезиологическим значением, отличным от того, какое присуще христологическому измерению этого же единства Слова и Таинства. Поэтому чтобы до конца понять юридический смысл того и другого, необходимо хотя бы кратко рассмотреть пневматологическое измерение Слова и Таинства, а также их отношение к Харизме.

Как мы уже видели, Клаус Мёрсдорф весьма далек от того, чтобы считать единственным основанием канонического права Таинство. В первую очередь он выделяет и подчеркивает правовое измерение Слова, совершенно упущенное из вида лютеранским автором Рудольфом Зомом. Для мюнхенского канониста правовой характер Слова Иисуса Христа есть следствие самой миссии, порученной Ему Отцом. Именно эта миссия дает Христу возможность пробудить в своих слушателях ощущение, что перед ними тот, кто может говорить *sicut*

potestatem habens («как власть имеющий», Мф 7, 29). Слово апостолов, напротив, обладает правовым характером в силу их личного избрания Христом, как Его полномочных законных представителей (*rechtliche Bevollmachtigung*). Следовательно, и слово епископов требует повиновения и обладает правовым характером на том основании, что оно произносится во имя и от имени Господа⁷². Однако в экклезиологии Второго Ватиканского собора становится очевидным, что это Слово связывают двойные узы: *missio*, или формальное поручение (*formale Sendung*), принятое от Самого Христа через апостолов и их преемников; и *nexus communionis* (связь общности, кан. 749 § 2) в исповедании, хранении и возвещении *veritatem revelatam* (сообщенной в Откровении истины). Таким образом, это апостольское служение Слову Божьему, которое совершается *Spiritu Sancto assistente* («при содействии Святого Духа», кан. 747 § 1), касается всей Церкви. Носитель этого служения – церковная общность (*communio*) как таковая, и потому служение выстраивается как взаимодействие между апостольским учительством и *sensus fidei* (чувствованием веры) всех верующих⁷³. Это значит, что именно там, где *munus docendi* (учительское служение) всего яснее обнаруживает свое правовое измерение, оно проявляет также измерение собственно пневматологическое. Вероятно, причину такого совпадения в конечном счете нужно искать в аналогии между харизматическим Словом и Словом апостольским, которую неоднократно подчеркивала католическая экзегеза⁷⁴. В свете такой аналогии право на послушание (*der Anspruch auf Glaubengehorsam*) Слову, Богу и Церкви предстает как результат конкретного события – откровения истины. События личного и диалогического (*ein personal-dialogisches Geschehen*) и потому неотличимого от опыта *communio*, берущего начало в таинствах⁷⁵.

Следовательно, объективация веры в истине, которая осуществляется церковной властью через официальное и окончательное провозглашение так называемой сокровищницы веры (*depositum fidei*), действительно представляет собой ограничение юридического характера. Но это ограничение

целиком подчинено задаче эффективного осуществления *personalem ed actuosam adhaesionem fidei* («личной и действенной приверженности вере», GS 7,3). А эта приверженность есть благодать и как таковая близка к харизме.

Аналогичным образом правовое измерение Таинства в свете эkkлезиологии Второго Ватиканского собора предстает в тесной связи с измерением пневматологическим, если рассматривать их с точки зрения двух важнейших достижений соборной теологии таинств: эkkлезиологического – открытия общинного измерения таинств, и антропологического – убежденности в том, что таинства суть знаки, способные порождать новую солидарность. В результате этих двух достижений становится понятнее и убедительнее интуиция Клауса Мёрсдорфа, который, как мы уже видели, трактует правовое измерение Таинства по аналогии с юридическим символом (*Rechtssymbole*). Действительно, выявив близкое родство между юридическим символом и Таинством, мюнхенский канонист сумел обосновать правовой характер сакраментального устройства Церкви и в то же время показать его специфичность, как *ius sacrum*, по отношению к государственному праву. Однако эта специфичность не может быть сведена исключительно к тому факту, что у любого народа символ является юридически обязывающим только в той мере, в какой признается (как таковой) культурной традицией самого народа; в то время как сакраментальный знак обладает обязывающей силой для Народа Божьего потому, что установлен Христом, а Христос есть возможность окончательного спасения, дарованная человеку Богом. Социальные или общинные реальности, порождаемые юридическим символом и Таинством, тоже различаются, то есть определяются и направляются разными началами. Дело в том, что солидарность, возникающая из преподания таинств, не является чисто человеческой, естественной. Она есть *communio fidelium* (община верных). В ней действует сила спасения, принесенная Христом и сообщаемая людям через таинства как «конкретное осуществление того, что есть Церковь в ее целокупности»⁷⁶. А Церковь, согласно учению Второго

Ватиканского собора, представляет собой не просто одну из форм человеческого сообщества, подобную прочим, но *unam realitatem complexam, quae humano et divino coalescit elemento* (сложную реальность, соединяющую в себе человеческий и божественный элементы). Именно вследствие этой взаимной имманентности Церкви и таинств последние отражают, в том числе в форме правовых актов, специфичность церковной общины, и наоборот. Это значит, что между правовым и сакраментальным измерениями Церкви нет зазора. Нет даже там, где это сакраментальное измерение менее очевидно, чем в крещении – основании всех прав и обязанностей верующих; или чем в Евхаристии – *fons et culmen* (истоке и завершении) всей церковной жизни (так что сама Церковь может быть по существу определена как *communio eucharistica* – евхаристическая община).

Таким образом, пневматологическое измерение Слова и Таинства не только ограничивает, но расширяет и укрепляет их способность порождать юридические отношения внутри Церкви как *communio*. Тем самым открывается путь к восстановлению конституционально-экклезиологической роли харизмы, а также к открытию ее правового измерения. Что касается первой возможности, здесь на уровне канонического права решающим оказывается тот факт, что соборное учение о харизмах показывает: служение не является первоисточником всех вопросов церковного устройства. В отношении второй возможности главным оказывается, напротив, сопоставление с *consuetudo canonica* (каноническим обычаем), который всегда рассматривался как источник права в Церкви.

в) Конституционально-экклезиологическая роль харизмы.

Второй Ватиканский собор, в общем, нечасто употребляет термины *Charisma* и *Carismaticus*⁷⁷. Однако парадоксальным образом такая сдержанность не затемняет, а скорее выявляет специфическую природу харизм в сравнении с другими дарами

Св. Духа, а также их первостепенное экклезиологическое значение.

Внимательное чтение LG 12, 2, глубоко проникнутого новозаветным ощущением харизмы, позволяет прийти к выводу, что отцы Второго Ватиканского собора высвечивают специфическую природу харизмы в пяти тезисах: 1) харизмы суть «особые дары благодати» (*gratias speciales*), 2) свободно распределяемые Духом «среди всех разрядов верующих», 3) благодаря им верующие делаются «способны и готовы» (*aptos et promptos*) к принятию на себя различных функций во имя «дальнейшего расширения Церкви», 4) сами харизмы разделяются на «экстраординарные» и на «более простые, или более распространенные», 5) но все они без различия подлежат «суду авторитета Церкви», определяющему их подлинность. Если они оказываются таковыми, то не могут угаснуть.

В LG 4, 1 утверждается: «Он (Святой Дух) вводит Церковь в полноту истины (ср. Ин 16,13), объединяет ее в общении и служении различными иерархическими и харизматическими дарами...» В этом тексте подчеркивается, что таинственное единение церковной общины осуществляется Святым Духом через два разных вида даров, одновременно и непрерывно сообщаемых Церкви: через дары иерархические и дары харизматические. С одной стороны, эта вероучительная истина препятствует противопоставлению харизмы и служения, а значит одностороннему сведению Церкви к харизматической общине. С другой стороны, она не позволяет столь же односторонне сводить таинство Церкви к пирамидальной структуре, осью которой является иерархия. Как иерархические, так и харизматические дары исходят от самого Духа Христова и могут рассматриваться, хотя и различным образом, как структуры или функции *ex institutione divina* («существующие в силу божественного установления», LG 22, 1, LG 32, 1).

Наконец, в АА 3, 3_4 канониста сразу же поражает громадное значение, которое отцы собора придают «праву и обязанности каждого верующего» осуществлять полученную от Святого Духа харизму. Ни в малейшей степени не умаляя важности подобного утверждения для канонического права, не

можем не заметить, однако, что такое «право и обязанность» есть необходимая импликация общего конституционального принципа, утвержденного в LG 12, 22. Согласно этому принципу, харизмы могут даваться любой категории верующих. В той части Декрета, которая посвящена апостольству мирян, в еще большей степени, чем в разделе догматической конституции, посвященном Церкви, правильность такого истолкования подтверждается прямой ссылкой на право верующего следовать собственной харизме, которое осуществляется «в общении с братьями во Христе, и прежде всего с собственными пастырями».

Из этих трех текстов собора выводятся три демаркационные линии, внутри которых возможно уточнить конституционно-экслезисологическую роль Харизмы. 1) Харизма есть особая благодать, отличная от Слова и Таинства, но тоже структурно ориентированная на построение церковного *communio*. 2) Как таковая, Харизма не сводима ни к индивидуальному таланту, ни к дару Духа, который всем без различия дается в Крещении. 3) Существующее между Харизмой и служением отношение дополнительности, с одной стороны, доказывает принадлежность Харизмы к Конституции Церкви, а с другой – разоблачает лживость романтико-протестантского противопоставления Харизмы и Институтции. Исходя из этих принципов, в особенности из последнего, легче понять, почему в современной догматической теологии считается несомненным фактом, что в Церкви Конституция представляет собой более крупную категорию или величину, чем Институтция. Например, теолог Ханс Урс фон Бальтазар в полном согласии с долгой вероучительной традицией определяет Институтцию как своего рода «кенотическое состояние» (*kenotische Verfassung*), то есть как некоторую кенотическую редукцию таинства Церкви, способную предотвратить (посредством логики церковного послушания, гарантирующего непрерывную длительность *Memoria Christi* – памятования о Христе) приватизацию церковного опыта⁷⁸.

Однако для того, чтобы оценить важность для канонистики данного Х.У. фон Бальтазаром определения церковной

Конституции, необходимо понять, что нельзя ставить знак равенства между Институцией и таинством священства. Потому что в Церкви институциональным элементом является всякое таинство, в том числе таинство крещения, через которое сообщается общее священство и *sensus fidei*. Поэтому церковная Институция не сводима к священству как особому виду служения. К ней принадлежит также общее священство, которое вместе с *sensus fidei* образует основу для участия всех верующих в миссии Церкви в мире. Это неопровержимо доказывается тем фактом, что таинство крещения, которое всегда считалось *ianua sacramentorum* (вратами таинств), представляет собою критерий для различения конституционального характера христианской религии (присущего многим сектам, основанным исключительно на вере во Христа через посредство Слова) и конституционально – институционального характера церковности, которая требует для своего существования, как минимум, сакраментального измерения крещения⁷⁹. Именно в крещении парадигматически раскрывается правовая действенность Таинств, а значит и Слова. Хотя Слово не обязательно возвещается одновременно с совершением Таинств, тем не менее, его постоянная функция – по крайней мере, в синтетических по форме и определяющих всякое таинство словах – заключается в том, чтобы породить сотериологическое и социо-юридическое действие сакраментального символического знака.

Понимание крещения как несущего элемента не только церковной Конституции, но и церковной Институции, позволяет без труда увидеть, что отношение между верующим и Церковью не тождественно и не гомологично отношению между гражданином и государством. Действительно, в Церкви как реальности *communio*, в отличие от современного государства, любое межцерковное отношение осуществляется не в соответствии с диалектикой личности и институции, а скорее как отношение между Институцией и Институцией, то есть между личностью и личностью. Это объясняется следующим: в то время как для государственных должностей характерна своего рода ипостазированность, церковные служения существуют не

так, как самостоятельные реальности, то есть институциональные абстракции по отношению к таинствам. Церковные служения существуют как онтологические компоненты личностей, получивших крещение, и (привходящим образом) как онтологические элементы личностей, рукоположенных через таинство священства⁸⁰.

По этой причине следует согласиться с тем, что если под институцией понимать устойчивые структуры, образующие некоторую социальную реальность, то такая структура сообщается Церкви Таинством и Словом. Взаимно проникая друг в друга, они порождают, в том числе, главного субъекта канонического права – *christifidelis*, верующего. Именно он подразумевается и имманентно присутствует во всех трех состояниях церковной жизни, персонифицированных в мирянах, священниках и монашествующих. Поэтому нельзя сказать, что Церковь как Институтация просто совпадает с организацией публичной власти, то есть с властными структурами (*autorita*). Церковная Институтация всегда выстраивается вокруг двух полюсов – крещения и таинства священства. Они сходятся с прочими таинствами в Евхаристии, где равным образом проявляется структурное начало церковной Конституции. Фактически в Евхаристии представлена вся Церковь, потому что это таинство, по утверждению Второго Ватиканского собора (SC 10), есть *fons et origo* (источник и начало) и в то же время *culmen* (завершение, кульминация) всей жизни Церкви. Поэтому в нем достигает завершения процесс интеграции между Институцией и Конституцией, начатый в крещении как *initium et exordium* (исходной точке и основании) всех ступеней церковного общения.

Из всего сказанного можно извлечь следующий вывод, действительный как в отношении догматической теологии, так и в отношении канонического права: институция Церкви по существу заключается в тех формах структурно-правового развития, которые были исторически восприняты как общим священством, так и священством служебным. Напротив, Конституция не есть неизменная величина (*starre Grosse*), потому что в ней помимо Слова и Таинства следует учитывать

важнейший элемент – Харизму⁸¹. Таким образом, Конституция включает все те элементы, которые структурно необходимы для самого существования Церкви, для выявления ее идентичности, в том числе и как субъекта права. Этот вывод легче понять во всех его правовых следствиях, если канонист будет помнить о том, что оба аспекта церковной реальности, то есть Конституция и Институтация, подвергаются непрестанному воздействию Святого Духа. *Opus proprium* (собственное дело) Святого Духа есть построение *communio*, в котором человек может вновь обрести полноту свободы⁸². Именно по причине такой двойственности в порождении *communio* Св. Духом у канониста вызывают одинаковую тревогу оба противоположных убеждения: «...Как такая позиция, которая отрицает или преуменьшает функцию канонического права в Церкви ради того, чтобы подчеркнуть значение харизм, так и позиция, превозносящая правовой элемент. Потому что как первая, так и вторая... представляются односторонними. В конечном счете они совпадают в понимании церковного права как феномена, имеющего смысл только в свете институциональной реальности, и в видении динамизма Харизмы как явления, которое в силу своей жизненности остается за пределами права»⁸³.

В такой верной перспективе правовое не есть синоним институционального, а категории Институтации и Конституции имеют в Церкви значение, отличное от того, какое они принимают в юридическом устройстве современного государства.

Далее, стоит задуматься над тем, что современные государственные конституции, очевидно, не являются столь исчерпывающими, как это утверждает либеральная правовая традиция. Ибо существуют основные права (например, право на жизнь), которые, обладая конституциональным характером, тем не менее, не получили позитивного формализованного выражения в институциональных документах. Отсюда становится очевидным, насколько необходимо канонисту в целях более точного определения Институтации и Конституции в Церкви отвлечься от постоянного соотнесения их с моделями государственного устройства. В самом деле: в отличие от

современного государства, Церковь не только не обладает формальной Конституцией, но и включает в своей материальной Конституции такой структурообразующий элемент, который не позволяет отождествить Конституцию с Институцией. Этот структурообразующий элемент – Харизма. Она дается Церкви Святым Духом для того, чтобы создать *communio* через осуществление плодотворного равновесия присущей *communio* институциональной биполярности (клириков и мирян). При этом Харизма играет эkkлeзиологическую роль соединительного звена между Институцией и Конституцией, роль, которая проявляется во всей своей созидательной силе в рождении *communio*. Возвращая Институцию к абсолютному приоритету Духа и релятивизируя власть любого элемента или органа иерархической Конституции Церкви, дабы ни один из них не стал полностью самодостаточным, Харизма оживляет саму Институцию. Она помогает преодолеть подводные камни соперничества, присущего любой форме власти и всегда выражавшегося в Церкви в преобладании иерархии над мирянами или мирян над иерархией.

В юридическом аспекте эта особая эkkлeзиологическая роль Харизмы несомненно обладает специфической весомостью. Ее значение определяется тем, насколько способна Харизма (по крайней мере, в ее наиболее законченной форме так называемой «порождающей» или «основополагающей» Харизмы) быть наряду со Словом и Таинством источником юридически обязывающих отношений *communio*.

г) Харизма, личность и община.

Анализ феномена объединения, порождаемого порождающей или основополагающей харизмой⁸⁴ (*carisma originario o di fondazione*) позволяет выделить в ней четыре главные характеристики, касающиеся церковного *communio*: 1) способность харизмы привлекать к участию в той особой форме следования Христу, в которой верующему дается возможность пережить таинство Церкви во всей его полноте и универсальности; 2) способность харизмы превращать *communio fidelium* в опыт братства, основанием которого служит

auctoritas; 3) способность харизмы приготавливать верующего через это братство к принятию *communio ecclesiarum* и миссии (*missione*); 4) способность харизмы придавать действенность единству общего и служебного священства, выдвигая на первый план взаимное со ответствение правового и пневматологического измерений Слова и Таинства.

Все четыре характеристики представляют собой онтологические следствия Крещения, хотя и разных уровней. Очевидно, их необходимо рассматривать как структурообразующие элементы порождающей Харизмы или проявления присущей ей структурообразующей силы. Внутри феномена объединения, порождаемого этой Харизмой, данные элементы являются не просто привычными правилами, но имеют обязывающий характер, что играет существенно важную роль в определении природы и целей церковной группы или движения. Обладает ли, однако, этот обязывающий характер правовой природой? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сопоставить Харизму и *consuetudo* (обычай), который в свою очередь представляет собой своего рода общинную Харизму⁸⁵ и, следовательно, форму прямого участия Народа Божьего в *aedificatio ecclesiae* (воздвижении Церкви). На правовом уровне это значит, что обычай есть один из источников права.

Как таковой, обычай представляет собой либо инструмент правопознания, либо типичный способ порождения права, отличный от закона. В отношении второго утверждения доктрина колеблется. Дискутируется не столько сам факт, что *consuetudo* есть подобающий способ выработки правил поведения, сколько вопрос о том, действительно ли такие правила обладают юридической природой.

Очевидно, решение проблемы зависит от принятого исследова телем понятия права, а значит, все от того же многострадального *quaestio* (вопроса) дефиниции канонического права. Поэтому из множества ответов наиболее убедительным – по крайней мере, в качестве общей теории – представляется тот, где для решения проблемы видового различия между так называемыми привычными правилами и нормами обычая,

обладающими юридической природой, выдвигается критерий общего порядка. А именно, проводится различие между внешними правилами (не обязательными для существования конкретной группы) и правилами, влияющими на структуру, природу и цели такой группы или сообщества. В то время как первые представляют собой всего лишь привычные правила, вторые суть юридические нормы, носящие техническое название *consuetudo*⁸⁶.

Если приложить этот критерий к церковной реальности, станет очевидным, что юридической природой обладают только такие правила поведения, которые конкретно, на основе данного движения или данного объединения, выражают структурирующую силу порождающей Харизмы. Как таковые, эти правила безошибочно указывают на способность Харизмы служить источником права – как в узком смысле формирования правовых норм, так и в более широком смысле инструмента правопознания. Тот факт, что они обладают структурирующей силой внутри феномена объединения, порождаемого порождающей Харизмой, объясняется именно тем, что они по своей природе оказывают глубокое воздействие на уровне конкретного осуществления церковного *communitio* как такового. Иначе говоря, их юридическая значимость проявляется, в том числе, в их способности взаимодействовать со всей правовой системой, к которой они принадлежат, выявляя при этом ее специфическую природу.

Если говорить о канонической системе, то структурирующие элементы Харизмы должны взаимодействовать с другими элементами *communitio*, как формального принципа всего правового устройства Церкви. И в самом деле, через эти структурирующие элементы Харизма выявляет всю свою правосозидательную силу. Благодаря им она сопрягает институциональное, или общинное – с личным; церковное, или объективное – с субъективным, следуя логике взаимной имманентности, присущей *communitio* на любом его уровне, структурном или антропологическом.

Эта структурирующая сила Харизмы проявляет свою правовую действенность прежде всего в типичном для

церковного опыта взаимодействия *личности* и *communio*. Другими словами, порождаемые порождающей Харизмой правила поведения обладают юридической природой потому, что дают возможность верующему, который участвует в порожденной этой Харизмой реальности церковного общения, преодолеть диалектику личности и общины. Они позволяют человеку вновь обнаружить структурную относительность своей личности как онтологической детерминации человеческого существования, расширенного и проявленного таинством крещения, в соответствии со схоластическим принципом: «*Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam*» (благодать не разрушает, а восполняет и усовершенствует природу). Но именно в силу своей структурной относительности личность стала центральным понятием так называемого правового опыта. Верно, что каноническое право, как показывает обширная канонистическая литература по данному вопросу⁸⁷, не может пренебрегать понятием личности, интерпретированной таким образом. Но верно и то, что помочь канонисту прояснить проблемы, связанные с личностью, может внимание к той роли, которую играет Харизма в преодолении диалектики личности и общины. Играет прежде всего благодаря своей способности к установлению системы отношений, в которой *bonum privatum* (частное благо) и *bonum publicum* (общественное благо) взаимно присущи друг другу и потому полностью подчинены *bonum communionis Ecclesiarum* (благу общения Церквей).

Все это означает, что, согласно обширным и разнообразным свидетельствам истории Церкви, Харизма как первостепенный элемент церковной Конституции обладает собственным юридическим измерением, со своей собственной обязывающей силой, и как таковая представляет собой источник права в широком смысле. Именно поэтому Харизма может противоречить и бросать вызов церковной Институтации – и тогда, когда она вручается священнослужителям «по должности», и тогда, когда она дается верующим, исполняющим только служение общего священства, будь то мужчины или женщины. Но в обоих случаях этот вызов свидетельствует о ее подлинности и способности к построению Церкви через

эффективное взаимодействие между личными и общинными элементами христианского опыта, где свобода духа всегда сопрягается с церковным послушанием истине веры. Без такого взаимодействия и без адекватного различения правовых и чисто нравственных элементов *communio* оно неизбежно соскальзывает либо в клерикальный авторитаризм, либо в демократический субъективизм.

3.3 Заключение: *Communio Ecclesiae* и каноническое право

В экклезиологии *communio* Второго Ватиканского собора видимая церковная структура и духовная общность не являются двумя разными величинами или единствами, но вместе образуют Церковь как «единую сложную реальность, состоящую из двух элементов – человеческого и божественного» (LG 8, 1). Вместо словосочетания *unam realitatem complexam* (единая сложная реальность) отцы собора могли бы употребить, в полном согласии с их представлением о Церкви, библейско-патристический термин *communio*. Тем самым они еще яснее подчеркнули бы, что в Церкви право и общение – не противоположности, а сосуществующие элементы, неотъемлемые от ее конституциональной структуры⁸⁸. Как было показано в предыдущем параграфе, эта структура имеет три источника: Слово, Таинство и Харизму, хотя последняя всегда играет служебную роль по отношению к двум первым. Это значит, что в Церкви институциональное и правовое не являются синонимами, даже если все правовое служит церковному общению. Как справедливо замечает Эудженио Корекко, *communio* в действительности есть «...специфическая модальность, благодаря которой внутри церковной общины обретают обязывающую юридическую силу как межсубъектные отношения, так и отношения, существующие на более структурном уровне между отдельными Церквями и Вселенской Церковью. Поэтому реальность *communio* обладает такой обязывающей силой, которая превосходит чисто мистические, по существу, границы восточной «соборности»⁸⁹.

Истинность этого утверждения становится очевидной из п. 2 «Предваряющей объяснительной записки» (*Nota explicativa praevia*) к *Lumen Gentium*. Здесь уточняется, как следует понимать ключевой концепт всей соборной эkkлезиологии: термин "*communio*" «означает не какой-то неопределенный аффект, а органическую реальность, которая требует юридической формы и в то же время воодушевляется любовью»⁹⁰. Следовательно, речь идет о реальности, которая обладает ярко выраженной конституционально-правовой действительностью и обобщается принципом так называемого *communio Ecclesiae et Ecclesiarum* (общения Церкви и Церквей). Хотя это выражение появляется в соборных текстах лишь однажды (AG 19, 3), указанный принцип обретает *locus theologicus* (как будет показано в следующей главе) в LG 23, 1. Здесь отцы собора определяют отношения между Вселенской Церковью и отдельными Церквями, *...in quibus et ex quibus una et unica ecclesia catholica existit* (в которых и из которых существует одна и единая католическая Церковь)⁹¹. Поэтому *communio* в католическом понимании означает две вещи, чрезвычайно важные не только для конституционального права Церкви, но и для всего канонического права в целом: на уровне структуры, то есть *communio Ecclesiarum*, в Церкви существует взаимная имманентность всеобщего и отдельного; а на уровне антропологии, то есть *communio fidelium*, существует аналогичная взаимная имманентность мистического тела Церкви и верующего христианина. Метафизическая и правовая идентичность последнего определяется тем фактом, что «через крещение он не только нравственно, но и структурно укоренен во Христе. Христианин представляет Христа, потому что в нем присутствует весь Христос, вместе с Его мистическим Телом. Поэтому христианин не может мыслиться как некая индивидуальная величина, противостоящая величине собирательной, но только как субъект, в котором таинственно и в то же время реально присутствует вся община христиан»⁹².

В заключение скажем следующее. В свете эkkлезиологии *communio*, выработанной Вторым Ватиканским собором, становится очевидным, что конечная цель канонического права

заключается не просто в обеспечении *bonum commune Ecclesiae* (общего блага Церкви), но в осуществлении *communio Ecclesiae*. После Второго Ватиканского собора уже невозможно машинально и некритически прилагать к каноническому праву дефиницию, данную схоластами: право есть *objectum virtutis iustitiae* (предмет добродетели справедливости)⁹³. Теперь уже ясно, что право в Церкви определяется не столько формально обязывающим характером человеческой *iustitia legalis* (законнической справедливости), будь то справедливость в наказании или в распределении, сколько высшей формой справедливости – церковным общением. А оно есть икона любви и праведности, запечатленная в таинстве Троицы: «Суд мой праведен, ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца» (Ин 5, 30). Церковная общность порождается не динамизмом природы, а благодатью (Словом, Таинством и Харизмой). Поэтому *communio* представляет собой структурную реальность, в которой воплощается благодать с ее высшей обязывающей силой. Следовательно, в Церкви понятием права должен определяться не предмет добродетели справедливости, а предмет *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*⁹⁴. Иначе говоря, церковное общение *in omnibus institutionibus canonicis applicetur et hoc modo totum ordinem canonicum informet* (должно прилагаться ко всем каноническим институтам и таким образом формировать весь канонический порядок)⁹⁵. Поэтому *communio* представляет собой онтологический статус права Церкви и, как следствие, формальный принцип канонического права⁹⁶. Это значит, что, с одной стороны, всякий элемент правовой системы Церкви формируется в соответствии с этим принципом; а с другой стороны, эпистемологический и методологический статус самой канонической науки не может пренебрегать этой реальностью (как будет показано в пятом параграфе следующей главы).

Подобное понимание канонического права разом упраздняет все формалистические споры, которые ведутся в различных теологических дисциплинах и направлены на то, чтобы противопоставить или разделить в Церкви форму и содержание. Но в теологии содержание и есть внутренняя форма, то есть то, что оформляет и соединяет в одно целое все

внешние элементы, или внешнюю форму⁹⁷. Поэтому здесь не может не быть полной гармонии между формой и содержанием.

Основная библиография

Aymans W., *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, в: AfkKR 139 (1970), cc. 69_90.

Bertolino R., *Sensus fidei et coutume dans le droit de l'Eglise*, в: Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie 33 (1986), cc. 227_243.

Corecco E., *Teologia del diritto canonico*, в: *Nuovo Dizionario di teologia*, под редакцией G. Barbaglio-S.Dianich, Alba 1976, cc. 1711_1753.

Gerosa L., *Carisma e diritto nella Chiesa, Riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989.

Kramer P., *Theologische Grundlegung des Kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H.Barion und J.Klein im Licnt des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1977.

Morsdorf K., *Schriften zum kanonischen Recht*, hrsg. von W.Aymans-K.-Th.Geringer-H.Schmitz, Paderborn 1989.

Rouco-Varela A., *Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Moglichkeiten und Grenzen eines Dialogs*, в: AfkKKR 140 (1970), cc. 106_136.

Saier O., *Communio in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, Munchen 1973.

Глава вторая. Источники, метод и инструментарий канонического права

Каноническое право, будучи *правом Церкви*, всегда вовлечено в судьбы как первого, так и второй. Изучение источников, метода и инструментария канонического права – та область, где они теснейшим образом соприкасаются с тем реальным содержанием, которым понятия «права» и «Церкви» постепенно наполняются в истории и в жизни Народа Божьего. Поэтому такое изучение не может быть отделено от всего сказанного в первой главе о богословском обосновании канонического права. Более того, оно является его необходимым следствием.

4. Источники и формирование канонического права

4.1 Источники канонического права

В церковном праве различают два вида источников: внутренние, или материальные источники, продуцирующие право, в том числе без вмешательства церковного законодателя; и внешние, или формальные источники, представляющие собой отдельные законы или канонические нормы. Первые тесно связаны с проблемой единства канонического права, вторые – с длительным процессом кодификации церковных законов.

а) Материальные источники и единство канонического права

В предыдущей главе было показано, что конечной целью правовой структуры Церкви является осуществление *communio*, и что каноническое право таким образом причастно сакраментальной природе таинства Церкви в целом. Первичное ядро правовой структуры нового Народа Божьего составляет само позитивное божественное право (*ius divinum positum*). Это утверждение не только не затемняет, но, напротив, должным образом высвечивает тот факт, что в общинной структуре Церкви естественное божественное право (*ius divinum naturale*) тоже играет свою роль – пусть вторичную, или вспомогательную. Ибо если схоластика учила, что *gratia non tollit, sed perficit naturam* (благодать не отменяет, а усовершенствует природу), то Второй Ватиканский собор утверждает буквально следующее: «Церковь... есть знак и одновременно страж трансцендентного характера человеческой личности» (GS 76, 2). Обе упомянутые формы божественного права, взаимодействуя с чисто человеческими элементами (*ius humanum* или *ius mere ecclesiasticum*), формируют церковное право. Нормативное значение трех элементов этого классического разделения, восходящей к Франсиско Суаресу, различается в зависимости от степени их приближенности к центру таинства Церкви. Но

изначальное своеобразие канонического права в целом, в сравнении с правом государственным, удостоверяет его причастность к этому таинству.

Так называемое каноническое право – *ius canonicum* – на всем протяжении своего развития всегда имело своим последним материальным источником божественное право. Отсюда проистекало не только само его существование, но и его юридический характер. Следовательно, в равной мере ошибочно считать совокупность канонических норм позитивного божественного права абсолютно неизменной, а совокупность канонических норм чисто церковного (*mere ecclesiasticum*) права реформируемой по человеческой прихоти. Первое в целом может быть определено как право, сообщенное в Откровении, познаваемое через Предание или обретающее в Предании видимую форму. Второе, хотя и не является непосредственной конкретизацией библейского указания, тем не менее тесно связано с процессом историко-нормативной конкретизации божественного права – как позитивного, так и естественного⁹⁸. Таким образом, классическую дистинкцию *ius divinum* – *ius mere ecclesiasticum* нужно понимать просто как попытку первого фундаментального различения в материальном содержании канонического права, цель которого – точнее определить юридически обязательную силу каждой отдельной нормы. Другие критерии различения, в любом случае вторичные по отношению к этому основному критерию, могут быть прослежены по сборникам церковных законов, особенно по каноническим кодексам нашего столетия.

б) Основные сборники церковных законов

Для формирования и сохранения юридической определенности, а также для правильного применения отдельных норм в Церкви с самого начала ощущалась потребность в компилятивных сборниках, содержащих различные законы и декреты, изданные церковной властью. В первые шесть веков такие сборники (например, *Collectio Romana* или *Versio Isidoriana*) составлялись на основе чисто хронологического критерия. Начиная с шестого столетия и

позднее в добавление к нему использовался также критерий систематический – например, в знаменитой *Collectio Dionysio-Hadriana*, которую папа Адриан I послал в 774 г. в дар Карлу Великому. Немного позже была сделана попытка унифицировать материал этих сборников и установить правила, позволяющие адаптировать применение церковных законов к требованиям эпохи⁹⁹.

Эта первая попытка последовательно гармонизировать церковные законы и устранить противоречия в их применении увенчалась сборником *Concordia discordantium canonum* («Согласование разноречивых канонов»), который был издан монахом Грацианом в Болонье около 1140 г. Этот труд, очень скоро получивший наименование просто «Декрета», не только ознаменовал начало окончательной стабилизации канонического права как самостоятельной дисциплины, но и сыграл роль образца для последующих сборников церковных законов, прежде всего для Декреталий (*Summae Decretalium*). Эти последние позднее, в ходе тридентской реформы, были объединены вместе с Декретом в *Corpus Iuris Canonici*. Уже папа Григорий XIII в булле *Cum pro munere* от 1 июля 1580 г. рекомендовал римское издание (*Editio Romana*) этого сборника для обучения и юридической практики. Это еще не кодекс в подлинном смысле, исключительный и обязательный. Однако будучи одобрен папой, *Corpus Iuris Canonici*, наряду со сборниками папских булл (например, монументальной компиляцией, известной под заглавием *Magnum Bullarium Romanum*), становится важнейшим собранием церковных законов и основным источником действующего канонического права до 1917 года. В него входят: «Декрет» Грациана, Декреталии Григория IX (*Liber Extra*), *Liber Sextus* Бонифация VIII, «Климентины» Климента V, и наконец два частных сборника, именуемых *Extravagantes Ioannis XXII* и *Extravagantes communes*¹⁰⁰.

4.2 Канонические кодификации Нового Времени

а) Кодификация 1917 года

Несмотря на несомненный прогресс, каким явилось опубликование *Corpus Iuris Canonici* в качестве сборника, одобренного папой, уже на I Ватиканском соборе (1869_1870) многие подчеркивали, что пользование им весьма неэффективно ввиду его пространности и юридической неравноценности его отдельных частей. Кроме того, трудности в определении подлинно действующего канонического права усугублялись двумя обстоятельствами. С одной стороны, *Corpus* наряду с законами включал в себя также распоряжения, изданные для единичных случаев, из которых было трудно извлечь общую правовую норму. С другой стороны, некоторые источники остались за пределами *Corpus'a*, в то время как другие, уже давно устаревшие, по-прежнему присутствовали в нем. Отсюда понятно, что к концу XIX века начала все острее ощущаться необходимость полной и единообразной систематизации всех источников канонического права, чтобы сделать возможным определение действующих законов и их конкретное применение. Эта необходимость стала очевидной главным образом потому, что в государственной сфере аналогичная потребность уже давно и почти повсеместно выразилась в составлении современных кодексов – в первую очередь под давлением просвещенческого рационализма, – но также и ради удовлетворения политических и централизаторских интересов абсолютистских государств¹⁰¹.

Неполнота и противоречивое смешение источников стали причиной неопределенности права Церкви в собраниях, подготовленных к Первому Ватиканскому собору. В силу этого многие епископы считали положение нетерпимым и полагали необходимым *reformatio iuris* (реформацию права). «Если одни ограничиваются требованием пересмотра Корпуса или подготовки нового сборника, то другие видят выход в составлении нового Кодекса современного типа, который характеризовался бы аутентичностью, краткостью, ясностью, систематичностью и полнотой. Другими словами, это был бы текст, изданный верховной властью и представляющий в

сжатых общедоступных формулах все действующее законодательство, рационально распределенное по разделам, главам и статьям согласно порядку трактуемых предметов»¹⁰². Однако призыв включить проект кодификации всего канонического права в число вопросов, подлежащих рассмотрению вселенского собрания, наталкивался на негативную или нерешительную позицию официальных лиц Римской курии. Особенно это касается специальной конгрегации, учрежденной Пием IX для рассмотрения постулатов, предлагаемых отцам собора. Эти противоречия и неопределенности, а также перспектива огромной работы, которую необходимо было проделать в краткий срок и в сочетании с решением самых жгучих политических проблем, превратили призыв в *смиренную просьбу* к Понтифику. Пий IX решил отложить идею глобальной перестройки церковного законодательства, а в будущем решать эту задачу отдельно и постепенно. Предполагалось, что начать следует с области карающего права, где путаница была столь велика, что сделала почти невозможным определение прав обвиняемых, а в конечном счете неприемлемой саму каноническую дисциплину¹⁰³.

В действительности эта первая попытка (ограниченная сферой карающего права) представляет собой не настоящий *Codex*, а скорее очередной сборник, где объединяются и консолидируются прежде существовавшие нормы церковного права. Этот факт свидетельствует о том, что еще предстояло пройти длинный путь, прежде чем была решена задача составления подлинного Кодекса канонического права, где было бы систематически и единообразно упорядочено все право Церкви. Только Пий X – папа, имеющий непосредственный практический опыт *cura animarum* (попечения о душах) – обнародовал в *Motu Proprio* от 19 марта 1904 года проект кодификации канонического права и обозначил его основные направления.

Несмотря на реальную трудность сведения *in unum* (воедино) всех действующих церковных канонов, а также на разногласия в отношении проблем, которые могли быть

порождены кодификацией в современном смысле¹⁰⁴ эта огромная работа была доведена до конца под руководством кардинала Пьетро Гаспарри. На Пятиде сятницу 1917 года Бенедикт XV объявил о принятии Кодекса канонического права (*Codex Iuris Canonici*), который, однако, вошел в силу лишь год спустя, 19 мая 1918 года.

Этот первый Кодекс Церкви состоит из 2414 канонов, объединенных в пять книг. Книга I *Normae generales* (Общие нормы, каноны 1_86), помимо некоторых вводных уточнений и распоряжений относительно календарных расчетов, содержит нормы относительно закона и обычая как источников канонического права, а также нормы, касающиеся рескриптов, привилегий и диспенсаций. Книга II, озаглавленная *De personis* («О лицах», каноны 87_725) и подразделяющаяся на три части (*De Clericis*, *De religiosis*, *De laicis* – «О священниках», «О монашествующих», «О мирянах»), охватывает так называемое конституционное право Церкви. В книге III *De rebus* («О вещах», каноны 726_1551) собраны нормы различного рода, в частности относящиеся к таинствам (каноны 731_1143), к учительству (каноны 1322_1408) и к церковному праву наследования (каноны 1409_1551). Книга IV *De processibus* («О процессах», каноны 1552_2194) содержит нормы относительно канонической процедуры судопроизводства – как ординарной, так и экстраординарной. В приложении к пяти книгам даны некоторые папские конституции, главная из которых относится к избранию папы.

С юридической точки зрения Кодекс 1917 г. является собранием аутентичным, то есть одобренным и принятым папой как верховным законодателем; и единым – в том смысле, что все его распоряжения, как старые, так и новые, рассматриваются как одновременные и потому обладающие равной обязывающей силой. Однако цель кодификации – заменить множественность источников единым источником (*unicus fons*) канонического права – была достигнута не полностью. В самом деле: с одной стороны, Кодекс не отменяет договоров Святого Престола с различными нациями (кан. 3), оставляет в неприкосновенности приобретенные права (кан. 4),

допускает отдельные обычаи и законы, противоречащие его указаниям (каноны 5 и 6). С другой стороны, тот же Кодекс не занимается восточными католическими Церквями (кан. 1), за исключением тех мест, где он воспроизводит нормы божественного права или эксплицитным образом предписывает иное. Кроме того, после 1917 г. были изданы многочисленные церковные законы, исправляющие или дополняющие Кодекс Пия-Бенедикта¹⁰⁵.

Если лингвистическая форма этого первого Кодекса Церкви по большей части ясна, проста и сжата, то его юридическая терминология страдает коварной неопределенностью. «Многообещающие принципы очищения юридического языка, осуществленные в отдельных частях Кодекса, в большинстве случаев утрачивают действенность по той причине, что в других его частях – а нередко и в той же самой части – используются более старые термины. Почти все технические термины употребляются то в одном, то в другом значении. С другой стороны, часто для обозначения одного и того же предмета используются различные выражения»¹⁰⁶. Кроме того, хотя в Кодексе 1917 г. сделана попытка придать большую ясность каноническим законам с помощью юридических определений, тот же церковный законодатель отнюдь не всегда придерживается собственных дефиниций. Поэтому в интерпретации текста Кодекса следует отказаться от всякого формализма и всегда принимать во внимание дух и смысл закона. В сомнительных случаях надлежит обращаться к аутентичной интерпретации Кодекса, заверенной особой комиссией кардиналов, которая была учреждена Бенедиктом XV в *MP Cum iuris canonici* от 15 сентября 1917 года. Ее толкования имеют силу закона и время от времени публикуются в *Acta Apostolicae Sedis*¹⁰⁷.

Несмотря на эту ограниченность, каноническая кодификация Пия-Бенедикта представляет собой заметный прогресс в технике церковного законодательства. Этим объясняется весьма положительная первая реакция на появление Кодекса Церкви. Но постепенно этой почти единодушной позитивной оценке пришли на смену различные

критические замечания. Самые существенные из них касаются методологической установки Кодекса, его систематики и тенденции к жесткой централизации.

Что касается методологической установки Кодекса Пия-Бенедикта, нельзя не признать, что законодатель явно отрывает друг от друга историю и действующее право. Формально Кодекс 1917 г. отменяет все предыдущие собрания. И хотя фактически он включает в себя значительную часть предшествующего канонического права – целых 854 канона, – в нем не дается никаких ссылок на источники более раннего времени¹⁰⁸.

Систематика Кодекса канонического права 1917 г. по-прежнему тесно связана с классическим трехчастным делением римского права: *Personae – res – actiones* (лица – вещи – действия)¹⁰⁹. Однако сегодня такое деление представляется малопригодным для выражения связи между канонической нормой и церковным таинством. Например, тот факт, что юридические нормы касательно таинств отнесены к разделу *De rebus* (О вещах), уже давно воспринимается как недопустимый. Кроме того, если неверно рассматривать Кодекс 1917 г. просто как юридическую проекцию политической программы централизации власти (программы, направленной на удушение любых форм законного плюрализма в Церкви), то в то же время невозможно отрицать справедливость критического замечания, высказанного Ульрихом Штутцем¹¹⁰. С точки зрения протестантского канониста, *Codex iuris canonici* 1917 г., с одной стороны, находится под столь сильным влиянием I Ватиканского Собора, что может быть назван Ватиканским каноническим правом (*Vatikanisches Kirchenrecht*). С другой стороны, прилагая к Церкви социо-философское понятие *societas perfecta* (совершенного общества), законодатель в конечном счете сводит конституционное право к организации публичной церковной власти, а само каноническое право – к праву, существующему почти исключительно для духовных лиц (*ein fast ausnahmsloses Geistlichkeitsrecht*). Тем не менее достоинства канонической кодификации Пия-Бенедикта таковы, что лишь сорок лет спустя серьезно задумались над его модернизацией. А именно, с тех пор, как 15 января 1950 г. папа

Иоанн XXIII объявил о созыве в ближайшем будущем римского диоцезального синода и вселенского собора¹¹¹.

б) Кодификация 1983 г.

Ровно через двадцать четыре года после этого заявления, 25 января 1983 года, папа Иоанн Павел II принял новый Кодекс канонического права для латинской Католической Церкви. Между этими двумя датами состоялся двадцатый вселенский собор, учение которого вдохновило новую реформу канонического права. Сам Генеральный секретарь Второго Ватиканского собора Перикле Феличе позднее был призван возглавить Папскую комиссию по пересмотру кодекса канонического права (*Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo*), учрежденную 26 марта 1963 г. папой Иоанном XXIII и первоначально состоящую только из кардиналов.

Папа Павел VI расширил ее состав и дополнил его экспертами и консультантами из самых разных стран, чтобы обеспечить консультациям наибольшую возможную широту¹¹².

Работа Папской комиссии разворачивалась в четыре этапа. Первый этап (1965_1977) был посвящен разработке отдельных проектов (*Schemata*) на основе «*Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*» (Принципов пересмотра Кодекса канонического права), определенных синодом епископов в 1967 г. На втором этапе (1972_1980) различные *organa consultativa* (консультативные органы – то есть конференции епископов, конгрегации Римской курии, университеты и монашеские ордена) рассматривали предложенные проекты и высказывали свои критические замечания. Третий этап (1980_1982) включал различные моменты: оценку критических замечаний и предложенных поправок, пересмотр Проекта Кодекса канонического права 1980 г., обобщение результатов и публикацию *Schema Novissimum* (Новейшего проекта) 1982 года. На четвертом и последнем этапе работы (1982_1983) текст Кодекса был заново прочитан папой совместно с узкой группой экспертов и непосредственно подготовлен к обнародованию.

На каждом из этих этапов Папская комиссия имела дело с тремя совокупностями юридически значимых норм и указаний:

это Кодекс 1917 г., документы Второго Ватиканского собора и послесоборное законодательство. Сопоставление с нормами прежнего Кодекса диктовалось очевидной необходимостью обеспечить преемственность юридической традиции Церкви. Ориентация на учение собора, и, в частности, на его эkkлeзиoлoгичecкyю, позволила этой традиции сохранить жизнеспособность и развиваться в свете нового самосознания Церкви, наиболее значимые элементы которого указаны Иоанном Павлом II в Апостольской конституции *Sacrae Discipline Leges*. К этим элементам относятся: категория *Народа Божьего*, определяющая конституциональную структуру Церкви; категория *служения*, выражающая функцию иерархии; категория *communio* (общения), в которой утверждается участие всех верующих в миссии Церкви и в осуществлении *tria munera Christi* (трех служений Христа), а также юридическое положение *Cristifidelis* (верующего), и особенно мирян¹¹³. Наконец, сопоставление с третьей и последней совокупностью норм указывало Папской комиссии путь к переводу на юридический язык догматических учений и пастырских указаний собора. Задача эта, однако, была не из легких, так как послесоборные канонические нормы, часто вводимые *ad interim* (между прочим) или *ad experimentum* (на пробу)¹¹⁴, нередко лишены формального характера закона и страдают противоречивостью как в терминологии, так и в практическом применении¹¹⁵. По этим причинам вскоре после принятия Кодекса канонического права, 2 января 1984 г., папа Иоанн Павел II учредил *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici authentice interpretando* (Папскую Комиссию по аутентичной интерпретации Кодекса канонического права). Апостольской конституцией "*Pastor bonus*" от 28 июня 1988 г., посвященной реформе Римской курии¹¹⁶, она была преобразована в Папский Совет по толкованию законодательных текстов.

Результат этой большой и продолжительной работы может быть кратко представлен следующим образом. Новый Кодекс латинской Церкви короче предшествующего и содержит 1752 канона, распределенных на семь книг. В первой книге (каноны 1_203) кодифицированы общие нормы, в принципе применимые

ко всем областям канонического права. Вторая книга (каноны 204_746), озаглавленная *De Populo Dei* (о Народ Божьем), объединяет совокупность канонических норм относительно конституциональной структуры Католической Церкви латинского обряда. Третья книга, *De Ecclesiae munera docendi* (Об учительском служении Церкви, каноны 747_843), и четвертая книга, *De Ecclesiae munera Sanctificandi* (О святительском служении Церкви, каноны 834_1253), содержат юридическую регламентацию двух основных функций Церкви: провозвестия Слова Божьего и совершения таинств. Пятая книга (каноны 1254_1310) регулирует управление церковным имуществом, а шестая (каноны 1311_1399) – наложение канонических санкций. Завершает *Codex Iuris canonici* седьмая книга, *De processibus* (О процессах, каноны 1400_1752), посвященная каноническим процедурам, за исключением относящихся к делам по канонизации. Не вошли в новый Кодекс и другие важные разделы канонического права, – например, нормы, касающиеся Римской курии. С другой стороны, в Кодексе широко применяются отсылки к обычаям и к частным законам, в силу чего его структура сохраняет способность к дальнейшему развитию.

В аспекте юридической систематики новый Кодекс воспринял учение II Ватиканского собора о Церкви как о *communio*. Прежде всего это относится к его центральным книгам (II_III_IV), где впервые Слово и Таинство предстают в качестве несущих элементов церковной структуры¹¹⁷. Но и в материальном аспекте Кодекс 1983 г. (как это станет яснее из дальнейшего) представляет, в сравнении с Кодексом 1917 г., два важнейших новшества. Их одних достаточно для того, чтобы оправдать – по крайней мере отчасти и *post factum* – его составление, несмотря на сопротивление тех, кто во время работы по реформированию отстаивал необходимость выбора в пользу декодификации законов Церкви¹¹⁸. Первое новшество заключается в том факте, что новую кодификацию церковных законов направляет в первую очередь уже не стремление к рациональной формулировке и систематизации канонических норм, а скорее стремление развить эти нормы в их связи с

содержанием веры. Таким образом, принцип теологической точности превалирует над принципом точности юридической. Второе новшество – изменение идентичности основного субъекта всей церковно-правовой структуры. Отныне уже не духовное лицо, но *Christifidelis*, то есть верующий, становится главной фигурой, стоящей за фигурами мирянина, священника и монашествующего.

в) Кодекс для Восточных католических Церквей

В 1917 г. папа Бенедикт XV не только опубликовал Кодекс канонического права для латинской Церкви, но и учредил Священную конгрегацию по делам восточной Церкви¹¹⁹. Тем самым был сделан решающий шаг в осуществлении проекта кодификации канонического права Восточных католических Церквей. Этот проект, неоднократно выдвигавшийся во время работы 1 Ватиканского собора¹²⁰, начал осуществляться, однако, лишь при Пие XI. В 1929 г., после консультаций с епископами восточного обряда, папа поручил подготовительную работу первой Комиссии кардиналов по подготовке восточной кодификации, возглавил которую кардинал Пьетро Гаспарри. В 1939 г. ее сменила Папская комиссия по редактированию восточного Кодекса канонического права, под председательством сперва кардинала Синсеро, а затем кардинала Массими¹²¹. Эта вторая комиссия¹²² с помощью экспертов подготовила и опубликовала в 1943 г. первый черновой вариант Кодекса всего восточного права, который стал предметом широкого обсуждения, а затем был заново отредактирован и опубликован в 1945 г. под заглавием *Codex iuris canonici orientalis* (Восточный Кодекс канонического права). Этот кодекс, разделенный на 24 титула, был вновь пересмотрен, дополнен рядом поправок и в январе 1948 г. представлен папе Пию XII. Однако папа решил обнародовать его поэтапно. 22 февраля 1949 г. апостольским посланием *Crebrae allatae Sunt*¹²³ были обнародованы каноны о таинстве брака; 6 января 1950 г. апостольским посланием *Sollecitudinem*

*nostram*¹²⁴ обнародованы каноны о процессах; апостольским посланием *Postquam apostolicis litteris*¹²⁵ (9 февраля 1952 г.) – каноны о монашествующих, о временном имуществе Церкви и о значении слов. Наконец, апостольским посланием *Cleri sanctitati*¹²⁶ (2 июня 1957 г.) были обнародованы каноны о восточных обрядах и лицах. Таким образом, из 2666 канонов Проекта 1945 г. обнародованы лишь три пятых, в то время как прочие остаются в архивах Конгрегации¹²⁷. В действительности после Второго Ватиканского собора стало совершенно ясно, что и труднейшая кодификация восточного канонического права, предпринятая Пием XI, теперь должна быть направлена на сопряжение восточной традиции с богословскими принципами и пастырскими ориентирами вселенского форума.

Некоторые из этих ориентиров имеют решающее значение для самой концепции кодифицирования восточного канонического права. Достаточно вспомнить о том, что до Второго Ватиканского собора было принято говорить (в том числе в официальных документах) о «Восточной Церкви» в единственном числ¹²⁸. Однако совершенное Вторым Ватиканским собором экклезиологическое обновление позволило вновь открыть, наряду со значимостью разнообразия в единстве церковного общения, также значимость и богатство разнообразных обрядов, отвечающих богословской, духовной и дисциплинарной идентичности отдельных Церквей. «Между ними существует удивительная общность, так что разнообразие в Церкви не только не вредит ее единству, но, напротив, выявляет его. Католическая Церковь поистине желает, чтобы и в будущем сохранились в целостности и неприкосновенности традиции каждой отдельной Церкви или обряда...» (ОЕ 2).

Этот принцип имеет совершенно особое значение для Церквей *sui iuris*, или Церквей восточных обрядов, которые распределяются следующим образом:

Традиции

Традиции	Статус	Приверженцы
I. Александрийская Церкви	.	.
1. Коптская	Патриархат	152.584
2. Эфиопская	Митрополия	118.550
II. Антиохийская	.	.
3. Сирийская	Патриархат	100.245
4. Маронитская	Патриархат	2.176.152
5. Сиро-маланкарская	Митрополия	281.868
III. Армянская	.	.
6. Армянская	Патриархат	142.853
IV. Халдейская	.	.
7. Халдейская	Патриархат	469.764
8. Сиро-малабарская	2 митрополии	2.987.050
V. Константинопольская (византийская)	.	.
9. Белорусская	.	?
10. Болгарская	.	15,000
11. Греческая	.	2.350
12. Венгерская	.	272.000
13. Итало-Албанская	.	61.404
14. Мелькитская	Патриархат	1.024.410
15. Румынская	Митр. (1948)	1.562.979
16. Русинская	Митрополия	261.628 †461.555
17. Словацкая	.	391.060
18. Украинская	Великое Архиепископство	4.194.900
19. Югославская	.	48.768
20. Албанская	.	?
21. Русская	.	?

Итак, после Второго Ватиканского собора уже нет смысла говорить о Восточной Церкви в единственном числе. Наряду с православными Церквами, к которым принадлежит около 150 миллионов верующих, существует 21 Восточная католическая

Церковь. Эти Церкви находятся в полном общении с Римом и объединяются в пять различных литургико-дисциплинарных традиций: Александрийскую, Антиохийскую, Армянскую, Халдейскую и Константинопольскую. К этим традициям, или основным обрядам (названным так потому, что все они, за исключением Армянской, послужили источниками других различных обрядов) принадлежат, по данным Папского ежегодника 1992 г., около 15 миллионов верующих¹²⁹.

Осознание множественности Восточных католических Церквей, порожденное Вторым Ватиканским собором, не могло не оказать влияния на способ кодифицирования Восточного канонического права. В дособорных учебниках по каноническому праву последнее классифицировалось обычно как партикулярное право, то есть право относительное и производное, а значит низшее по отношению к нормам Кодекса канонического права, которые считались общим правом. Напротив, в свете соборного учения восточное право обладает равным достоинством с правом латинским. Поэтому Папская комиссия по пересмотру Восточного Кодекса канонического го права, учрежденная папой Павлом VI 10 июня 1972 г., с самого начала рассматривала восточное право как дополнительное к латинскому, так как они суть части единого целого. Отсюда берет начало образное уподобление двух систем права двум легким, использованное позднее папой Иоанном Павлом II при обнародовании *Codex canonum ecclesiarum orientalium* (Кодекса канонов Восточных Церквей)¹³⁰.

Кодекс канонов Восточных Церквей, как и Кодекс канонического права, не является всеобъемлющим. Однако объясняется это другой причиной: Восточный Кодекс содержит только те нормы, которые являются общими для всех Восточных апостольских Церквей. «В отличие от *Codex iuris canonici*, представляющего собой Кодекс одной-единственной – латинской – Церкви, Кодекс канонов Восточных Церквей не есть Кодекс Восточной Церкви (в единственном числе), но Кодекс, общий для двадцати одной восточной католической Церкви»¹³¹. Исходя из этого, представляется естественным, что в Восточном Кодексе весьма часты отсылки к партикулярному

праву каждой из этих Церквей, и гораздо чаще, чем в латинском Кодексе, употребляется выражение «партикулярный закон» (около 180 раз). Таким образом, Кодекс канонов Восточных Церквей (как, в том числе, косвенно указывает его окончательное название) помещается в русло традиции восточных канонических собраний. На него ложится отблеск почитания, каким окружены *Sacri canones* (священные каноны), принятые первыми семью вселенскими соборами и общие для всех восточных Церквей¹³².

В соответствии с этой традицией старых канонических собраний восточного права Восточный Кодекс разделяется не на главы, а на титулы. За первыми шестью вводными канонами идут следующие тридцать титулов: 1) Верующие христиане и совокупность их прав и обязанностей (каноны 7_26); 2) Церкви *sui iuris* и обряды (каноны 27_41); 3) Высший авторитет Церкви (каноны 42_54); 4) Церкви – патриархаты (каноны 55_150); 5) Церкви – великие архиепископства (каноны 151_154); 6) Церкви – митрополии и все прочие Церкви *sui iuris* (каноны 155_176); 7) Епархии и епископы (каноны 177_310); 8) Экзархаты и экзархи (каноны 311_321); 9) Ассамблеи иерархов различных Церквей *sui iuris* (кан. 322); 10) Духовные лица (каноны 323_398); 11) Миряне (каноны 399_409); 12) монахи и все прочие монашествующие и члены других институтов посвященной жизни (каноны 410_571); 13) Ассоциации верующих христиан (каноны 573_583); 14) Евангелизация народов (каноны 584_594); 15) Церковное учительство (каноны 595_666); 16) Богослужение и, особо, таинства (каноны 667_895); 17) Крещенные не-католики, вступающие в полное общение с католической Церковью (каноны 896_901); 18) Экуменизм, или движение за христианское единство (каноны 902_908); 19) Юридические лица и юридические действия (каноны 909_935); 20) Должности (каноны 936_978); 21) Власть управления (каноны 979_995); 22) Обжалование административных решений (каноны 996_1006); 23) Временное имущество Церкви (каноны 1007_105); 24) Судебные процессы в общем (каноны 1055_1184); 25) Спорный судебный процесс (каноны 1185_1356); 26) Некоторые особые процессы (1357_1400); 27) Карающие санкции в Церкви (каноны

1401_1467); 28) Процедура наложения наказаний (каноны 1468_1487); 29) Закон, обычаи и административные действия (каноны 1488_1539); 30) Срок давности (*prescrizione*) и подсчет времени (каноны 1540_1546).

Как нетрудно заметить, титулы следуют друг за другом в порядке важности. Отсюда некоторым образом становится очевидной тесная и глубокая связь между сакраментальной и правовой структурами Церкви. Важное место отводится также миссионерству (титул 14) и экуменизму (титул 18). (В *Codex iuris canonici* миссионерская деятельность входит в число задач церковного учительства, а экуменизму посвящен лишь один 755 канон). Вообще складывается впечатление, что меньшая отвлеченность систематики Восточного Кодекса способствовала большему упрощению или, по крайней мере, большей прозрачности восточной канонической дисциплины по отношению к богословскому содержанию собственной традиции. В материальном аспекте также могут быть отмечены некоторые особые акценты – например, более богословское и библейское видение брака как союза (кан. 776), большее равновесие между личной властью и властью коллегиальной, особое почитание монашествующих и богословов (кан. 606). Исходя из этих акцентов, позволительно задаться вопросом: не составляет ли Кодекс канонов восточных Церквей католическую альтернативу Кодексу канонического права¹³³?

В свете соборного учения о множественности в единстве именно разнообразие акцентов, представляемое канонической кодификацией восточного права, несомненно подтверждает актуальность слов Льва XIII, процитированных Иоанном Павлом II «Возможно, нет ничего более замечательного для того, чтобы показать вселенский характер Церкви Божьей»¹³⁴.

5. Канонистика как наука

Из множества богословских дисциплин канонистика стала первой, которая эмансипировалась в качестве самостоятельной науки. Ее выделение из догматического богословия обычно относят к середине двенадцатого века, то есть ко времени *Decretum Gratiani* (Декрета Грациана). Это не мешает тому, что в процессе формирования канонистики как науки можно различить, по крайней мере, четыре крупных этапа: эпоху канонического права до Грациана (или *ius vetum* – старое право); классическую канонистику (или *ius novum* – новое право); долгий период существования канонического права после Тридентского собора (когда оно определяется, вплоть до обнародования Кодекса 1917 г., как *ius novissimum* – новейшее право); и рождение – прежде всего благодаря Второму Ватиканскому собору – современной канонистики¹³⁵.

Для первого этапа характерна фрагментарность законодательства, часто лишенного всеобщего признания. Канонические нормы первых веков «обнаруживают тенденции к разрешению конкретных проблем Церкви, не претендуя на то, чтобы служить выражением органичной и концептуально разработанной системы. Они без особых сомнений следуют нормам римского или германского права, в зависимости от конкретного географического положения. В раннем средневековье они часто принимают форму *капитуляриев*. Но в своей изначальной функции канонические нормы претендуют лишь на то, чтобы в оперативном порядке, в конкретном осуществлении церковной дисциплины, выразить присущее Церкви богословское видение таинства воплощения и аскетического опыта христианина»¹³⁶. Ввиду этой объективной ограниченности каноническое право на первом этапе развития оказывается еще неспособно к порождению теоретического и систематического мышления. Последний этап развития, напротив, представляет собой столь радикальный поворот на уровне эпистемологического и исторического статуса канонического права, что заслуживает отдельного

рассмотрения¹³⁷. Таким образом, для понимания того, каким образом канонистика обрела достоинство науки, достаточно кратко остановиться на двух центральных этапах ее формирования: на так называемой классической канонистике и на школе *Ius Publicum Ecclesiasticum*.

5.1 Основные этапы формирования канонистики

а) Классическая канонистика

Эпоха классической канонистики охватывает около двухсот лет: от 1142 г. – вероятной даты опубликования *Decretum Gratiani* – до 1348 г., когда умер величайший декреталист Иоанн Андреа. В этот период были заложены основания и определены важнейшие ориентиры научной работы канонистов – работы, теперь уже независимой, хотя и параллельной работе догматических богословов. Фактически Декрет с полным правом относится к новой теологии, которая развивалась в XII веке в городских, соборных или монастырских школах, и позднее была названа по этой причине *схоластикой*. Декрет Грациана, заверченный вскоре после II Латеранского собора (1139 г.), явился попыткой составления систематического компендиума, который включал бы в себя все существенное из возникших к тому времени многочисленных сборников церковных законов. Аналогично тому, что сделал в области догматического богословия Петр Ломбардский (*Magister Sententiarum* – Магистр Сентенций, стремившийся достигнуть комплексного и системного видения истины веры посредством интенсивного рационального размышления), Грациан попытался применить к совокупности канонических законов диалектический метод *ratio* и преодолеть предполагаемые противоречия между различными *auctoritates* (авторитетами), взвешенно и критически оценивая тексты, чтобы затем извлечь из них обязывающие логические выводы. Таким образом Грациани создал основание новой науки, отличной от догматического богословия, хотя и находящейся с ним во взаимном соприкосновении¹³⁸.

Эта автономия позволила последователям Грациана обратиться к методологии легистов, или исследователей Римского права, расцветшего в Болонье именно в ту эпоху. Вследствие этого концептуальная разработка канонического права все резче отделялась от разработки антрополого-метафизической, основанной на теоретическом разуме (*ratio*) схоластики. Ее опорой делается исключительно здравый смысл и силлогизмы практического разума, типичного для римского права. Так *ius canonicum* становится общей наукой права, а каноническое право – общим правом, регулирующим в равной степени как духовные, так и светские правовые отношения. В контексте христианского мира очевидно, что «различие между двумя науками объясняется не содержанием, а законодательным источником. Вследствие этого каноническое право предстает как ответвление всеобщего правового устройства, которое способно, исходя из одного и того же формального понятия права (понятия, разработанного схоластической философией), дать ответ на любую проблему материального, церковного и светского правосудия¹³⁹.

Этот тесный научный симбиоз светского и канонического права долгое время препятствовал канонистике посредничать в глубоком познании таинства Церкви, а следовательно, и почувствовать церковную специфичность канонического права. Эта неспособность приняла более тяжелую форму в Новое время, когда конфессиональные разделения и очевидный разрыв между верой и разумом способствовали утверждению культурного и научного главенства *ius publicum civile* (гражданского публичного права). В XVIII и XIX столетиях оно становится основным инструментом, с помощью которого просветительское и либеральное государство навязывает исключительность собственного территориально – правового суверенитета во всех областях жизни. Реакция католических канонистов породила новую канонистическую школу (*ius publicum ecclesiasticum*), которая будет предметом исследования в следующем параграфе. Напомним, что внутри классической канонистики нужно различать *декретистов* и *декреталистов*. Первые объясняли и толковали в своих университетских

лекциях труд Грациана. В частности, эти толкования развиваются в замечаниях (*dicta*), которые из простых *glossae interlineares* (заметок между строк) или *glossae marginales* (заметок на полях) все чаще превращаются в хорошо выстроенные комментарии, публиковавшиеся отдельно, как *apparatus glossarum*, или просто *Glossae*. В результате применения системати ческого метода глоссы позднее трансформируются в настоящие *Summae*. Среди наиболее выдающихся декретистов непременно следует назвать Роландо Бандинелли (1100_1181), Стефана di Tournai (1128_1203), Сикардо Кремонского (1160_1205), Лаврентия Испанского (автора «Палатинской глоссы» 1214 г.) и наконец Иоанна Цемеке (1170_1246), именуемого Иоанном Тевтонским – автора знаменитой *Glossa ordinaria*, занимающей первостепенное место в учении классической канонистики и особенно в юридической практике своего времени. С точки зрения метода достоин упоминания труд павийского канониста Бернардо Бальби, умершего в сане епископа Павии в 1213 г. В его *Summa Decretalium* материал разделен на пять книг: *Iudex* (церковная юрисдикция), *Iudicium* (процедуры), *Clerus* (лица), *Connubia* (брак) и *Crimen* (деликты и наказания). Такое разделение позднее стало классическим и после принятия Декреталий Григория IX оставалось (за несколькими исключениями) основным методологическим ориентиром в трактовке канонического права вплоть до кануна первой кодификации¹⁴⁰.

Это особенно справедливо в отношении декреталистов, занимавшихся толкованием *Quinque Compilationes antique* (Пяти древних собраний). Среди них в первую очередь следует упомянуть Бернардо Павийского († 1213 г.) и *Riccardo di Lacy*, прозванного Английским (*Anglicus*) († 1237 г.). Среди более молодых декреталистов, изучавших прежде всего Декреталии, изданные после *Liber extra*, назовем Синибальдо деи Фиески, ставшего папой под именем Иннокентия IV (1243_1254), Энрико Сузского (1200_1271), прозванного *Hostiensis* и автора *Summa aurea* («Золотой суммы»), получившей это название по причине величественности (*modo sovrano*), с какой трактуется в ней как римское, так и каноническое право; и наконец уже упоминавшие

гося Джованни д'Андреа (1270_1348), последнего выдающегося представителя классической канонистики, который из-за обширности своих научных трудов позднее удостоился титула *fons et tuba iuris* (источника и глашатая права).

Однако достигнутый классической канонистикой высокий научный уровень держался недолго. Со второй половины XIV в. вплоть до середины XVI столетия наука канонического права переживает период общего упадка, коснувшегося в это время всех канонических дисциплин. Возникают новые типы канонистической литературы: *Responsa* или *Consilia*, – сборники юридических ответов на практические вопросы, и суммы покаяний (*Summa de casibus*, или *summa confessorum*). Эти суммы носили характер практических сводов, служивших для нужд исповедников, и в конечном счете способствовали все более глубокому смещению нравственного богословия с каноническим правом. Поэтому, даже после Тридентского собора должно было пройти некоторое время, прежде чем канонистика вступила в новую эпоху расцвета (*epocha aurea*) – эпоху неоклассической канонистики, наследие которой было позднее воспринято уже упоминавшейся школой *Ius Publicum Ecclesiasticum*.

6) *Ius Publicum Ecclesiasticum* (IPE)

Ius Publicum Ecclesiasticum рождается как исповедальное право. Его главная задача (аналогично задаче позитивной теологии) по природе апологетична. Видимый характер Католической Церкви как институции и ее право гражданства как *societas perfecta* (совершенного общества) становятся опорными пунктами в настоящем культурном сражении – с одной стороны, против протестантизма, а с другой – против абсолютистского секуляризованного государства. Впервые тема Церкви как *societas* окончательно возобладала над всей остальной конституциональной проблематикой в Вюрцбургской школе. Фактически это методологическое новшество (*novum*) возникло на волне католической реакции на тезис протестанта Самуэля фон Пуфендорфа (1632_1694). Последний рассматривал Церковь как *societas aequalis*, то есть как любую

частную ассоциацию, подлежащую юрисдикции государства; а государство – как единственное подлинное *societas inaequalis*, обладающее верховной властью (*summa potestas*) и полнотой конститутивных полномочий (*imperium constitutivum*)¹⁴¹.

В ответ на этот тезис ученые Вюрцбургского университета определяют Церковь как *Respublica sacra* (священную республику), независимую и отличную от государства, не сводимую просто к *societas arbitraria*, то есть к обществу, основанному на свободном договоре его членов. Более того: будучи учреждена самим Христом, община верующих есть *societas necessaria* (необходимое, обязательное общество). Как таковое, оно обладает (хотя и не имеет определенной территории) подлинной верховной властью (*Summum imperium*), то есть всеми полномочиями, необходимыми для достижения собственной цели: вечного спасения своих членов. Пятьдесят лет спустя новая доктрина была подхвачена римской школой, которая уточнила ее на уровне систематики и соответствия текстам Писания (*livello scritturistico*). Наконец в 1826 г. стало возможным опубликовать в Риме знаменитые сто *Theses ex Iure Publico Ecclesiastico* (тезисов публичного церковного права). Благодаря им новая дисциплина обрела независимость, в том числе и на университетском уровне, и предстала в виде официального учения Святого Престола¹⁴².

Среди составителей этого римского *Thesarium* (собрания тезисов) – кардинал Джованни Солья (1779_1856), автор довольно известных *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici* (институций церковного публичного права), впервые изданных в Лорето в 1842 г. с явным намерением представить их *veluti pars dogmatica Iuris Canonici* (как бы догматической частью канонического права.)

Оперируя категориями, введенными Пуфендорфом, Солья доказывает *ex sacris litteris* (на основании Священного Писания), что Церковь представляет собой *Status* или *societas inaequalis*, в котором власть предоставлена не *toti Ecclesiae* (всем членам Церкви), но Петру, а значит апостолам и их преемникам. Такая власть поистине есть *summum atque independens imperium* (верховная и независимая власть). Она включает в себя все

аспекты власти, в том числе принудительный, потому что «*sine iure coercendi, nihil efficax est potestas*» (власть без права принуждения абсолютно бездейственна)¹⁴³.

Однако лишь в понтификат Льва XIII (1878_1903) тезис *Ecclesia est societas perfecta* (Церковь есть совершенное общество) приобретает весомость учения в собственном смысле. Это произошло, прежде всего, благодаря усилиям высокопоставленного кардинала Курии Феличе Каваньиса (1841_1906), который был приглашен занять кафедру *Ius Publicum Ecclesiasticum* в римской семинарии. В своих «*Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*» Каваньис удаляется от полемического тона Сольи и придает всему трактату более строгую, дидактичную и более богатую в доктринальном отношении методологическую направленность.

Отправную точку этой общей теории канонического права следует искать в определении юридически совершенного общества, которое обычно дается в первой главе. Право такого общества является совершенным и независимым в той мере, в какой *in suo ordine* (в своей упорядоченности) обладает *omnia media necessaria et proportionata* (всеми необходимыми и соответствующими средствами) для достижения цели общества¹⁴⁴.

Второй шаг заключается в доказательстве того факта, что Церковь обладает указанным юридическим совершенством, будучи основана Иисусом Христом как общество *inaequalis* – общество видимое, внешнее, правовое и суверенное. Именно в силу этих общественных характеристик Церкви ее право располагает (*ex voluntate Fundatoris* – по воле Основателя) всеми инструментами, *suo fini proportionata* (соразмерными ее цели), то есть необходимыми для реализации той цели, ради которой она существует. Такое направление *argumentatio* (аргументирования) остается по существу неизменным во всех последующих *Institutiones* или *Summae* новой дисциплины публичного церковного права¹⁴⁵.

Особое внимание, с каким наиболее квалифицированные представители *IPE* относились к библейскому обоснованию социально-юридического измерения Церкви, подтверждает

впечатление присутствия некоего фундаментального методологического порока. В самом деле: очевидно, что речь идет лишь о желании отыскать в Священном Писании базовые принципы философии государства, чтобы применить их к Церкви. При этом используется аргументация, основанная на предвзятом светско-философском подходе к праву – подходе, чуждом так называемым иерархическим выдержкам из Нового Завета и специфической природе церковной реальности¹⁴⁶.

Убедиться в недостаточности подобного методологического подхода к данной проблеме не составляет труда. Этому не препятствует и то большое влияние, которым долгое время пользовалась доктрина *IPE*. Быть может, в дискуссиях между различными школами самого церковного публичного права выявилась ограниченность, приращенная теории *societas perfecta*, и, в частности, опасность такого рассмотрения Церкви в ее социологическом аспекте, как если бы она была просто одним из обществ, основанных на естественном праве¹⁴⁷.

Дальнейшее подтверждение такого несоответствия заключается в том факте, что категория *societas perfecta*, лежащая в основании доктрины *IPE*, имеет естественноправовое происхождение и как таковая не способна оправдать существование канонического права, не возвращаясь при этом к римской сентенции: *ubi societas, ibi ius* (где общество, там право).

Наконец, есть два факта, которые демонстрируют (хотя и косвенно), почему невозможно в строгом смысле применить к Церкви категорию юридически совершенного общества.

Во-первых, сам Кодекс Пия-Бенедикта хотя и обнаруживает во многих местах явную зависимость от доктрины *IPE*, тем не менее избегает открыто квалифицировать Церковь как *societas perfecta*¹⁴⁸ – даже там, где утверждает ее полную самостоятельность перед лицом государства.

Во-вторых, во время подготовки догматической Конституции о Церкви Второй Ватиканский собор отказался включить в ее окончательный текст рубрику об отношениях между Церковью и государством, где церковная реальность рассматривалась в аспекте юридически совершенного общества¹⁴⁹.

Оба указанных факта, и в особенности второй, отнюдь не означают, что магистерий отказался от тех фундаментальных принципов, которые регулируют отношения между Церковью и государством и прояснение которых, несомненно, является в значительной степени заслугой школы *IPE*. Скорее они свидетельствуют о том, что категория *societas perfecta* не может рассматриваться на догматическом уровне в одном ряду с такими образами, как *Corpus Christi* (Тело Христово), *Populum Dei* (Народ Божий), *Sacramentum Mundi* (таинство мира) и другие, употребляемые в *Lumen Gentium*. Не случайно вторая книга нового Кодекса озаглавлена «О народе Божьем». Тем самым как бы указывается на особые корни католического права: в отличие от права светского, оно порождается не спонтанным движением (*dinamismo*) к человеческому общежитию, но (как подробно показано в первой главе) специфическим динамизмом, присущим природе Церкви. Социальный характер Церкви есть плод благодати и может быть познан только через веру.

Именно по причине своей внутренней экклезиологической слабости доктрина *IPE*, в отличие от средневековой классической канонистики, не нашла органичного законодательного, канонического выражения, но применялась лишь оперативным образом, на договорном уровне¹⁵⁰. Конечно, Кодекс канонического права 1917 г. воспринял многие ее элементы, «но по существу кодифицировал классическое каноническое право, которое было реформировано Тридентским собором в своем содержании, но не в глубинной установке»¹⁵¹. Напротив, канонистика последующего времени постепенно и глубоко меняла свои эпистемологические и методологические параметры – прежде всего благодаря разработке теологии канонического права. Последняя предстает в том числе в свете Второго Ватиканского собора и папского учительства¹⁵² как одна из частных дисциплин экклезиологии. Следует ли отсюда с необходимостью, что и та часть канонистики, которая не занимается непосредственно богословским обоснованием канонического права, но систематически разрабатывает его материальное содержание, тоже как наука относится к

теологии? Этот вопрос касается уже метода канонической науки, к обсуждению которого мы теперь переходим,

5.2 Метод канонистики

В предыдущих параграфах, посвященных источникам канонического права и основным этапам формирования канонистики, уже была представлена картина того, каким образом данная дисциплина постепенно приобрела научную автономию. Это произошло прежде всего благодаря Грациану, который сумел разглядеть в совокупности религиозной науки некий специфический момент, внутренне связанный, но тем не менее не совпадающий с другими аспектами теологии¹⁵³. Систематизация и анализ церковных источников юридического характера уже тогда имели следствием некоторую дифференциацию на уровне рабочего метода. Но с этой дифференциацией еще не были сопряжены ни «существенное отделение от теологии»¹⁵⁴, ни постановка вопроса о природе и методе канонистики как научной дисциплины. Эти вопросы возникли много позже, под влиянием сложившейся в Новое и Новейшее время организации науки и теории науки¹⁵⁵. Углубленное размышление над указанными проблемами является «одной из самых насущных задач»¹⁵⁶ методологического обновления всей послесоборной теологии.

Клаус Мёрсдорф бесспорно был первым, кто определил канонистику как богословскую науку и постоянно напоминал коллегам о теологическом характере канонического права (которое он предпочитал называть *ius Sacrum* – священным правом¹⁵⁷). Конечно, и до него раздавались высказывания о том, что необходимым условием глубокого познания канонического права является *sentire cum Ecclesia* (чувствование вместе с Церковью). Достаточно вспомнить о том, как в 1936 г. Винченцо дель Джудиче заметил с долей здорового юмора: «Надеяться изучить право в отрыве от теологических понятий, которые лежат в основании институтов и одушевляют их, – иллюзия. Она сравнима с тем, как если бы некто вознамерился изучить физиологию по трупам или ботанику по гербариям»¹⁵⁸. Но только с вызовом Клауса

Мёрсдорфа, основателя мюнхенской школы канонистики, открылась сразу по завершении собора подлинная дискуссия об эпистемологическом и методологическом статусе канонического права как науки.

а) Дискуссия о научном методе в послесоборной канонистике.

Несмотря на расцвет широкого богословского плюрализма после II Ватиканского собора, прослеживается определенное единодушие в признании за каноническим правом особого характера, которым оно несомненно отличается от права светского. Что же касается ответа на вопрос о том, влияет ли этот особый характер на научный метод данной дисциплины (и если влияет, то каким образом), – здесь, напротив, царит полное разногласие. Весь спектр различных точек зрения разворачивается вокруг трех главных позиций (одной срединной и двух крайних).

К этим позициям с некоторой натяжкой могут быть сведены все прочие, более размытые представления. В результате вырисовывается следующая схема:

- канонистика есть юридическая дисциплина, применяющая юридический метод (*C.G. Fuerst, J.Hervada*);
- канонистика есть теологическая дисциплина, применяющая юридический метод (*K. Mürsdorf, W.Aymans*);
- канонистика есть теологическая дисциплина, применяющая теологический метод (*E. Corecco*).

К срединной позиции Клауса Мёрсдорфа, давшей импульс дискуссии на теоретическом уровне, а позднее уточненной и дополненной его учеником Уинфридом Аумансом¹⁵⁹, могут быть некоторым образом сведены также попытки соединить различные методы в гибридной формуле: «Канонистика есть теологическая и юридическая дисциплина, применяющая теологический и юридический метод»¹⁶⁰. Такие попытки предпринимались (хотя и с меньшей теоретической глубиной, чем у мюнхенского канониста) вследствие справедливого желания не акцентировать противоречия между разными

канонистические школы и предотвратить таким образом чрезмерную радикализацию различных методологических направлений.

Две крайние позиции, напротив, являются реакцией (быть может, иногда слишком односторонней) на очевидную дихотомию в формуле Клауса Мёрсдорфа. Обе они кажутся логичными, потому что в них «метод соответствует природе дисциплины»¹⁶¹. Но в то же время они обнаруживают некоторую односторонность, потому что из этих формулировок нельзя уяснить связь канонистики с теологией или (во втором случае) с правом. В частности, если мы определяем канонику как «юридическую науку, применяющую юридический метод», то мы, с одной стороны, неизбежно выводим «фундаментальные теологические вопросы за пределы канонистики, где они предварительно решаются, а затем просто принимаются каноникой». С другой стороны, создается впечатление, что «связь с теологией» опять-таки понимается «как чисто внешняя»¹⁶². В свете учения II Ватиканского собора особенно очевидна опасность впадения в радикальную антиномию права и таинства. Желая избежать этой опасности, а также сознавая, что богословские составные элементы в Церкви непременно заключают в себе правовую нормативность, Эудженио Корекко отчеканил формулу: «Каноника есть теологическая дисциплина, применяющая теологический метод»¹⁶³.

Нельзя отрицать, что и эта крайняя формула, как таковая, подвергается разного рода риску быть неверно понятой. С одной стороны, ее сжатость заставляет думать, что она не улавливает научной сложности канонического права и не отвечает на вопрос о том, какую роль в этой дисциплине играет феномен «право». С другой стороны, она рискует вызвать реакцию отторжения со стороны тех, кто опасается растворения данной формулой самого понятия канонической юридичности. Однако если принимать ее не как окончательную формулировку, а в качестве ориентира, тогда она представляется способной указать путь к преодолению не только дихотомии формулы Мёрсдорфа, но и гораздо более губительного расхождения (присущего не только Кельзену, но и всей правовой культуре

девятнадцатого века)¹⁶⁴ – расхождения между тем, что можно было бы назвать математикой понятий и юридическим опытом. В том виде, в каком эта формула была выработана и предложена Корекко, она прежде всего означает, что в канонистике научный метод не есть нечто гетерогенное, состоящее из разнородных и только внешне связанных между собой элементов, но представляет собой цельный и специфичный способ осмысления и практического осуществления права в Церкви¹⁶⁵. Во-вторых, в каноническом праве, как и во всех остальных теологических дисциплинах, путь к истине (*methodos*) в конечном счете не может быть ничем иным, кроме как самой истиной. А значит, и здесь необходимо отдавать себе отчет в том, что «проблемы метода – это всегда и проблемы содержания»¹⁶⁶. Поскольку, как было показано выше, *objectum quod* канонического права является *communio* – синтетическая категория, объемлющая все прочие категории, такие, как «Народ Божий» и «Мистическое Тело», – постольку познавательным инструментом, или *objectum quo*, способным ухватить его внутреннюю сущность, может быть только вера¹⁶⁷.

Такая характеристика научного метода канонистики никоим образом не умаляет ее специфичности внутри теологии. Более того, в условиях послесоборного теологического плюрализма, отмеченного избытком дробности, такой подход закладывает необходимые предпосылки для должного сохранения специфической идентичности канонистики в сравнении с прочими теологическими дисциплинами. Ее автономия ни в коем случае не является абсолютной: своеобразие теологии как науки диктует отношения взаимной интеграции между всеми ее компонентами¹⁶⁸. Это значит, что хотя и для канонистики как науки справедлив общий принцип, согласно которому теология отнюдь не сводима к своему методу¹⁶⁹, роль канониста может быть схематично определена следующим образом: с одной стороны, он отличается от юриста, потому что является теологом, действующим в свете *fides qua et fides quae creditur* (веры, которой и в которую верится). С другой стороны, он отличается от догматика или представителя иной теологической дисциплины, потому что материальный предмет его познания –

не христианское таинство в целом, а только его юридически-институциональные импликации, независимо от того, принадлежат ли они божественному или человеческому праву¹⁷⁰. Исполняя эту фундаментальную роль (несомненно важную и для других теологов), отдельный канонист остается свободным в том, чтобы «в соответствии с собственной склонностью отдать предпочтение тем вопросам и разделам, которые требуют преимущественно либо правового, либо богословского мышления»¹⁷¹. Однако способы научного подхода к избранным проблемам определяются не усмотрением канониста, а содержанием этих проблем. Другими словами, вопрос о методе вновь настоятельно возвращает нас к вопросу об основных элементах определения канонического закона. Именно на таком уровне Эудженио Корекко разрабатывает рабочую гипотезу, в рамках которой становится понятней и его формула метода: *lex canonica* (канонический закон) есть прежде всего *ordinatio fidei* (предписание веры)¹⁷².

в) Путь к новому определению канонического закона

После II Ватиканского собора, открыто подчеркнувшего, что при изложении канонического права необходимо иметь «в виду таинство Церкви» (ОТ 16, 4), не только можно, но и должно рассматривать его как «теологическую реальность». Эта реальность «причастна к нормативности, присущей Слову и Таинству». Поэтому она не может рассматриваться просто как «социальная или социологическая структура таинства Церкви, каковой, быть может, является современное право по отношению к этике или, в традиционном протестантском понимании, каноническое право по отношению к невидимой Церкви как единственной истинной Церкви»¹⁷³. Такая экклезиологическая связь – не контекст и не горизонт канонического права, а теологический элемент, изнутри реформирующий научный метод канонистики. Вследствие этого в католической канонистике любой другой подход, «не принимающий во внимание или чисто внешне использующий

содержание богословских понятий, которое само по себе имманентно содержанию понятий канонико-юридических, обречен на провал»¹⁷⁴. Будучи убежден, что это единственный путь к выходу из глубокого кризиса, который переживало каноническое право в ближайший послесоборный период, Эудженио Коррекко (выступая на международном конгрессе по каноническому праву, в Памплоне в октябре 1976 г.) указал на необходимость (теперь уже неоспоримую) поставить под вопрос *definitio classica* (классическую дефиницию) канонического закона, сформулированную св. Фомой Аквинским: "*Lex canonica*" в той же мере, что и любой другой вид закона, есть «*ordinatio rationis ad bonum commune ab eo qui curam habet communitatis promulgata* (предписание разума, принятое ради общего блага тем, кто имеет попечение о сообществе»¹⁷⁵.

Отдельные недостатки выработанного Аквинатом определения уже были выявлены другими канонистами – например, неясность относительно законодателя, *subjectum* или *forma legis canonicae* (субъекта или формы канонического закона)¹⁷⁶. Однако главный элемент этой дефиниции – предписание разума, или *ordinatio rationis* – был в католической среде¹⁷⁷ поставлен под вопрос впервые¹⁷⁸. Это стало возможным только потому, что переход от культурного строя Христианского мира к культурному строю Нового времени породил радикальную перемену в юридической науке: подверглась изменению как роль гражданского закона, постепенно сводящегося к закону государственному, так и роль *lex canonica*, который окончательно освободился от значения общего права и отныне является обязывающим только для верующих католиков.

Для культуры христианского мира (внутри которой св. Фома сформулировал определение закона, действительного для всего многообразия божественных и человеческих форм его осуществления) характерно колебательное движение между рационализмом и волюнтаризмом, между *ratio* и *voluntas*. И то, и другое было божественным по происхождению и потому открыто для идеи таинства. Напротив, в культуре Нового времени это движение прерывается – во-первых, устранением всякой связи

между разумом и таинством, а во-вторых, последовательным противопоставлением *ratio* и *fides* (разума и веры). В своем стремлении к полной независимости от веры разум утверждается как единственное мерило всего существующего, как *norma universi*¹⁷⁹, отныне противостоящая вере. В таком контексте становится очевидным, что понятие разума в его приложении к каноническому закону, как необходимому человеческому деривату божественного закона, не может более сохранять то значение, которым оно обладало в определении св. Фомы.

В самом деле, в этом культурном контексте Нового времени вечный закон, взятый в его философском аспекте, находит свое человеческое соответствие в позитивном законе как *ordinatio rationis* (предписание разума). Однако в богословском аспекте – как божественный закон, сообщенный в откровении, – он уже не может найти человеческое соответствие в разуме, но должен обрести его в другом способе познания: в вере, в этом *analogatum minus* (меньшей аналогии) того способа, каким познает сам Бог¹⁸⁰. «В действительности вера познает иным способом, нежели дискурсивный способ человеческого познания: она мотивируется не силой доказательства, внутренне присущей разуму – как созерцательному, так и практическому, – но признает авторитет божественного свидетельствующего слова (*locutio Dei attestans*), то есть благодати. Причиной или мотивацией познания через веру является не человеческая логика, а сам божественный разум как основание или последняя причина всего сущего. Он проявляется в мире как *ordinatio*, то есть как авторитет Бога; и человек обретает причастность к нему через благодать, или сверхъестественную силу, сообщаемую верой. Это значит, что человек познает божественный закон (выражает его в истории и воплощает во времени) не в силу принудительной силлогистики, выработанной его собственным разумом, а в силу божественной мотивации, то есть непреложного авторитета Слова Божьего, который принимается человеком в акте веры под давлением импульсов благодати»¹⁸¹.

Это суммированное в немногих словах предложение Эудженио Корецко – заменить в классическом определении канонического закона *ratio* на *fides* – представляется конечной точкой развития дефиниций св. Фомы. Здесь наконец присутствует реалистичное сознание того факта, что различие между разумом и верой, между философией и теологией превратилось в культуре Нового времени в их очевидное разделение. Однако призыв рассматривать канонический закон как распоряжение веры, а не предписание разума, отнюдь не означает, что *lex canonica* не имеет ничего общего с разумом. Еще менее он означает, что канонический закон может быть иррациональным. Предложение Корецко имеет в виду не устранение понятия *analogia entis* как эпистемологического критерия канонического права, но лишь релятивизацию роли человеческого разума (а вместе с ней и роли естественного права) как обязательного момента процесса познания и порождения позитивной канонической нормы¹⁸². Более того, первооткрыватель пути к новому определению *lex canonica* выступал со столь радикальной критикой в адрес теологии права Карла Барта¹⁸³, у которого открытый отказ от *analogia entis* приводит в конце концов к заострению протестантского дуализма *естественного и сверхестественного*, что порой она представляется чрезмерной и не совсем справедливой. Ханс Урс фон Балтазар заметил: каким бы странным и парадоксальным это не казалось, приходится признать наличие несомненного сходства между св. Фомой и Карлом Бартом. Потому что если верно, что последний неоднократно определяет *analogia entis* как величайший вероучительный обман католической теологии, то с другой стороны неоспоримо, что вся патристика вплоть до высокого Средневековья – а отчасти и сам св. Фома – мыслит внутри *unicus ordo realis supernaturalis* (единственно реального сверхъестественного порядка), а значит внутри *analogia fidei* (аналогии веры), которая включает в себя в качестве составного элемента также аналогию сущего¹⁸⁴. Кроме того, *познавательная модальность*, или *analogia fidei*, под которой Карл Барт – отправляясь от

Христа – понимает откровение Бога в творении, содержит в себе *analogia entis*¹⁸⁵.

Все это ясно говорит о том, что применение *analogia fidei* в каноническом праве не отменяет аналогии сущего. Поэтому предложение *ordinatio fidei* в качестве главного элемента дефиниции *lex canonica* отнюдь не означает устранения *ratio* из процесса познания и порождения права Церкви. Основным источником познания последнего является Откровение, передаваемое через магистерий. Следовательно, канонический закон не есть ни продукт разума, ни продукт так называемого «разума, просвещенного верой»¹⁸⁶, но плод веры. Вера же никогда не действует вопреки правильно ориентированному разуму. Напротив, она поднимает его специфическую роль в процессе исторического формирования конкретной позитивной нормы. В действительности вера не угрожает ни разуму, ни философии, но скорее защищает их от абсолютистских притязаний гнозиса.

Иначе говоря, вера и теология опекают философию: ведь богословствовать значит не только верить, но и мыслить. Нехватка первого или второго в конечном счете разрушила бы саму теологию как науку, которая «всегда постулирует новый исходный момент в мышлении, порожденный не нашим собственным мыслительным процессом (*riflessione*), а встречей со Словом, которое предшествует нам»¹⁸⁷. Как богословская реальность, каноническое право несет в себе эту истину, потому что в качестве структурного измерения церковного общения оно порождается нормативностью, присущей Слову и Таинству. Поэтому указать на так называемое *ordinatio fidei*, или предписание веры, как на главный элемент определения *lex canonica*, значит просто сделать все необходимые выводы из данной концепции права Церкви. Эта концепция представляет собой не какую-то неопределенную *теологизацию канонического права*, а одну из наиболее аутентичных попыток восстановить правильные и ясные отношения между канонической нормой и католической истиной¹⁸⁸. Естественно, для выработки верного и четкого единого определения канонического закона необходимо дальнейшее уточнение этих

отношений, что и пытается смело и проницательно осуществить Уинфрид Ауманс, другой ученик Клауса Мёрсдорфа¹⁸⁹.

с) Существенные внутренние и внешние элементы *lex canonica*

Наряду с *ordinatio fidei* как центральным элементом канонического закона можно выделить в нем две другие существенные внутренние характеристики: канонический закон направлен на возрастание церковного общения и сформулирован разумом как общее предписание. В совокупности с тремя существенными внешними аспектами, которые всегда прослеживаются в любой дефиниции закона (а именно, компетентным законодателем, наличием сообщества, способного принять закон, и обнародованием), три названных внутренних элемента определяют канонический закон следующим образом: «Канонический закон есть *ordinatio fidei*, направленное на возрастание жизни *communio* и сформулированное разумом как юридически обязывающее общее предписание, которое исходит от компетентной власти, предназначено для общины, способной его принять, и адекватным образом обнародовано»¹⁹⁰.

Новый процесс канонической кодификации направлялся не стремлением к осмыслению и рациональной систематизации различных канонических институтов, а скорее желанием развить в институциональном и правовом отношении содержание веры и церковного опыта¹⁹¹. Несмотря на это, вызывает сожаление, что ни Кодекс канонического права, ни Кодекс канонов Восточных Церквей не предлагают в своем тексте никакой фиксированной дефиниции канонического закона. Канон 7 Кодекса канонического права и канон 1488 Кодекса канонов Восточных Церквей ограничиваются лаконичным утверждением, что законы Церкви устанавливаются путем их обнародования. Лишь в каноне 29 Кодекса канонического права, посвященном общим декретам (то есть законам в собственном смысле), названы три существенных внешних элемента канонического закона. Однако и здесь церковный законодатель отказывается

от какого-либо указания на внутренние элементы, безусловно важнейшие для понимания специфического характера законов Церкви в сравнении со всеми прочими формами человеческих законов. Для того, чтобы уловить эту специфичность, необходимо учитывать как церковный контекст отдельной позитивной нормы, так и канонистическую доктрину. Последняя устанавливает ряд общих и частных принципов, которые формируют все типичные институты канонические права и отчасти утверждаются уже в ныне действующем кодексе канонических норм.

6. Своеобразие и типичный инструментарий права Церкви

Изучение канонического метода и существенного содержания канонического закона в достаточной мере показывает, что при толковании позитивной нормы канонист всегда должен соотносить ее с тем церковным контекстом, в котором она устанавливается, а следовательно, стремиться к сопряжению права с жизнью¹⁹². В действительности в праве Церкви находит весьма плодотворную область применения принцип римской юриспруденции, согласно которому «право справедливо постольку, поскольку не сводится к абстракциям, более или менее отвечающим общим началам, но формулируется таким образом, что проявляется в жизненной реальности как актуализация практических принципов, способных удовлетворить многообразные потребности межсубъектных отношений»¹⁹³. Строгость права постоянно испытывает корректирующее воздействие со стороны идеи *charitas* (любви). Доказательством этого факта служит важная роль, какую играют в праве Церкви типичные институты: *sensus fidei* (чувствование веры), *consuetudo* (обычай) и *aequitas canonica* (каноническая справедливость).

6.1 Множественность в единстве и канонический закон

Прежде чем заняться непосредственным рассмотрением некоторых наиболее типичных институтов канонического права, очевидным образом свидетельствующих о своеобразии *lex canonica*, полезно вспомнить, что это своеобразие коренится в других принципах, формирующих всю правовую систему Церкви в целом. Среди них нужно особо указать следующие: экклезиологический принцип, согласно которому изложение канонического права должно всегда иметь в виду таинство Церкви (От 16, 4), и литургический принцип, в соответствии с которым всякое обновление канонического права должно

исходить из одного стремления – стремления к более полному утверждению христианской жизни¹⁹⁴.

Первый принцип находит наиболее законченное выражение в правиле взаимной имманентности Вселенской и отдельной Церкви (1G 23, 1), которое препятствует отделению *ius universale* (всеобщего права) от *ius particulare* (частного права), и наоборот. Центральные положения обеих областей канонического права образуют единый *corpus legum commune* (общий свод законов), в котором действует фундаментальный принцип: «*Lex universalis minime derogat iuri particulari*» (общий закон в минимальной степени ограничивает партикулярное право)¹⁹⁵. В этом общем корпусе церковных законов Кодекс канонического права и Кодекс канонов Восточных Церквей исполняют функцию рамочных законов¹⁹⁶, которые нуждаются в соответствующих церковных контекстах и в дополнительных частных нормативах.

Второй принцип обнаруживает все свое значение в оговорке в пользу литургического права, кодифицированной в каноне 2 Кодекса канонического права и в каноне 3 Кодекса канонов Восточных Церквей. В главах, посвященных нормативам, во всех деталях раскрывается важность литургии для канонического права. Достаточно напомнить, что «литургические действия суть не частные действия, но формы служения Церкви» (кан. 837 § 1). Поэтому они не просто «принадлежат всему телу Церкви, проявляя и осуществляя его», но некоторым образом формируют изнутри все каноническое право, а не только *ius liturgicum* (литургическое право)¹⁹⁷.

Оба принципа свидетельствуют о сложности и многообразии взаимодействий между позитивными каноническими нормами и теологическим принципом множественности в единстве. Это подтверждается также природой и функционированием типичных институтов канонического права. Поэтому стоит задержаться, по крайней мере, на самых известных из этих институтов.

a) Sensus fidei, consuetudo и aequitas canonica в церковном праве

В церковной правовой системе законодательный процесс, как способ порождения канонических норм, является не односторонним движением, а диалогическим, общинным. В него вовлечен Народ Божий в целом¹⁹⁸. Это верно в том числе и в техническом смысле. В самом деле, с одной стороны, обнародование канонического закона еще не означает завершения законодательного процесса в Церкви. За ним должен последовать необходимый (пусть не в конститутивном смысле необходимый, но тем не менее в некотором отношении юридически значимый) положительный ответ заинтересованной церковной общины, или *receptio legis* (рецепция закона)¹⁹⁹. С другой стороны, этот самый законодательный процесс, ведущий к обнародованию, берет начало в фиксации содержания канонического закона. А это содержание, реализуясь за пределами синодальных структур, не может полностью игнорировать *sensus fidei* (чувствование веры) всего Народа Божьего.

Sensus fidei (как явствует из шестой главы, посвященной институциональным органам) выражается, в том числе, на институциональном уровне, через совокупную ответственность всех верующих в деле осуществления миссии Церкви. Таковы последние основания той общинной харизмы, которая известна канонистической традиции под именем *consuetudo canonica* (канонического обычая)²⁰⁰.

Канонический обычай как *ordinatio practica* (практическое предписание) правила веры (*regula fidei*), разделяемого всем Народом Божьим, а не только лицами, облеченными властью управления²⁰¹, играет очень важную роль в каноническом праве. Не только *Decretum Gratiani* говорит о *consuetudo* как о *lex non scripta* (неписаном законе)²⁰², но и кодификации канонического права, осуществленные Католической Церковью в двадцатом веке, признают за *consuetudo canonica* (в отличие от протестантских правовых традиций и от кодификаций светского права) силу закона (*vis legis*), оставляя широкий простор обычному праву²⁰³. Это подтверждается различными законами. Во-первых, Кодекс канонического права во многих частях содержит отсылки к нормам обычного права²⁰⁴, и в то же время

лишь изредка открыто осуждает конкретный обычай²⁰⁵. Во-вторых, не только обычай *praeter legem* (наряду с законом), но даже *contra legem* (вопреки закону) может при определенных условиях получить силу закона (кан. 26). Наконец, хотя канонический закон может отменять обычай (каноны 5 и 28), последний, тем не менее, обыкновенно рассматривается церковным законодателем как «наилучший толкователь законов» (кан. 27). Таким образом, в правовой системе Церкви соотношение *lex – recertio* (закон – рецепция) имеет контрапунктом другое соотношение: *consuetudo – approbatio* (обычай – одобрение). Оба соотношения выявляют своеобразие канонического права, последняя цель которого состоит в осуществлении *communio Ecclesiae et Ecclesiarum* (общения Церкви и Церквей). В этой «единосложной реальности» (LG 8, 1), где *lex canonica* исполняет, среди прочих, функцию защиты от угрозы партикуляризма, *consuetudo canonica*, напротив, выполняет числе функцию защиты от противоположной угрозы абсолютизма или централизма²⁰⁶. Но это возможно лишь в такой правовой системе, где критерием обязательности нормы выступает не только воля законодателя или чисто формальный признак (как, например признак точности права в государственных правовых системах), а единение или общение как существенное содержание самого церковного опыта²⁰⁷.

Другим типичным институтом канонического права, связывающим норму с опытом и жизнью Церкви, является институт *aequitas canonica* (канонической справедливости). Хотя это понятие эксплицитно присутствует лишь в двух канонах Кодекса канонического права (19 и 1752), оно представляет собой одну из наиболее значимых и типичных категорий всего права Церкви и принадлежит к тем принципам, «которые лежат в основе канонической системы и образуют ее специфическую структуру»²⁰⁸. Будучи дополнением и коррективом закона, *aequitas canonica* позволяет церковной власти преодолеть расхождение между абстрактностью нормы и конкретным случаем, осуществляя высшую форму справедливости, сходную с *charitas* или *miserericordia* (любовью или милосердием) Бога. На объективном уровне она исполняет функцию, которая

аналогична функции *epikeia* (исключения из закона) на субъективном уровне сознательных решений отдельных верующих. Не случайно папа Павел VI назвал *aequitas canonica* «одним из наиболее деликатных выражений пастырской любви», которой законодатель должен руководствоваться при обнародовании законов, толкователь – при их объяснении, а судьи и отдельные верующие – при их применении²⁰⁹. Понятие канонической справедливости еще ближе, чем понятие канонического обычая, подводит нас к проблеме применения и толкования канонического закона, неотделимой от проблемы его своеобразия.

б) Последствия применения и толкования канонических законов

Особый характер канонических законов был подчеркнут Иоанном Павлом II. Принимая новый Кодекс, он прямо назвал его «усилием по переводу на язык канонистики... соборной эkkлeзиoлoгии»²¹⁰. Как следствие, там, где этот перевод не вполне удался, нужно толковать и применять канонический закон, исходя из учения Собора. Иначе говоря, особый характер права Церкви требует, чтобы каноническое право толковалось и применялось в свете Второго Ватиканского собора. Именно в согласии с этим фундаментальным герменевтическим принципом надлежит прочитывать правила, установленные церковным законодателем для интерпретации канонических законов (каноны 16_19).

Канон 17 перечисляет пять таких правил, из которых первое нужно рассматривать как основное (поскольку оно непосредственно конкретизирует названный выше герменевтический принцип), а остальные четыре – как вспомогательные²¹¹. Первое правило, известное как логико-грамматическая интерпретация, обращается к внутренним элементам словесной формулировки закона, которую канон 17 определяет терминами «текст» и «контекст»; а также к собственному смыслу слов, составляющих формулировку. Такой смысл выводится из этимологии слов, из их обычного

значения в разговорном языке, из юридической практики. Если же собственный смысл слов, употребленных в формулировке или тексте канонического закона, оказывается неясным, следует обратиться к контексту, то есть к тем канонам, которые предшествуют данной норме или следуют за ней; а также к вдохновившему данную норму соборному принципу. На этом уровне вступают в действие как объективно-телеологическая интерпретация (или вопрос о назначении и обстоятельствах применимости закона), так и субъективно-телеологическая интерпретация (или вопрос об интенции законодателя). Для того чтобы ответить на эти три вопроса, может быть полезно сравнить данную норму с другими канонами или каноническими законами (так называемые параллельные места). В совокупности эти четыре требования составляют группу вспомогательных правил толкования канонического закона. Но это значит лишь то, что при толковании и применении закона следует, прежде всего, ставить вопрос о тексте и контексте, а для ответа на него можно, а порой и должно обращаться к этим вспомогательным правилам.

Сказанное относится как к аутентичному толкованию (кан. 16), так и к частной интерпретации, как доктринальной, так и узуальной. Важность последней явствует из уже цитированного канона 27 об обычае как лучшем толкователе канонического закона, а также из канона 5 § 2 о роли канонической традиции в толковании *ius vetus*, воспроизведенного в новых кодексных нормах.

6.2 Административные акты канонического права

В Церкви, в отличие от современного государства, не существует разделения властей, потому что, как будет показано в дальнейшем²¹², *sacra potestas* (священная власть) одна и едина. Тем не менее и каноническая традиция, и новый Кодекс канонического права²¹³ различают во власти управления три функции: законодательную, административную и судебную. Непосредственная цель административной власти –

осуществление и проведение в жизнь блага Церкви как *communitio*. Следовательно, деятельность административной власти имеет либо прикладной, либо творческий характер. Первый тип деятельности сближает ее с судебной властью, второй – с законодательной. Таким образом, она многозначна. Кодекс канонического права отчетливо различает административные акты (декреты, предписания, рескрипты, привилегии и диспенсации) от общих административных актов, классифицируемых в особом титуле (каноны 29_34). К последним принадлежат общие декреты законодательного характера, которые являются законодательными декретами в собственном смысле и поэтому подпадают под действие кодексных норм относительно законов (кан. 29); исполнительные общие декреты, точно определяющие способ применения законов (кан. 31) и обладающие обязывающей силой в отношении всех тех, кто призван соблюдать данные законы (кан. 32), и наконец инструкции, которые обязывают ответственные за исполнение законов органы разъяснять требования законов и способы их осуществления (кан. 34).

Отдельные административные акты исходят от компетентной власти и предназначены для отдельного верующего или группы верующих, то есть всегда для конкретного случая. Они должны соответствовать закону и подлежат действию целого ряда общих норм (каноны 35_47). В зависимости от того, было ли породившее их вмешательство власти свободным или обусловленным, эти отдельные административные акты разделяются на две категории: декреты и предписания, с одной стороны (каноны 45_58), и рескрипты, с другой (каноны 54_93).

а) Отдельный декрет и предписание.

Отдельный декрет является классическим инструментом церковного управления, регулирующим конкретные случаи. В самом деле, даже когда закон предписывает издание декрета (кан. 57), он всегда исходит из свободной инициативы компетентной власти, хотя бы только в отношении принципа законности. В отличие от рескрипта, декрет по самой своей

природе не предполагает никакого запроса, дается физическому или юридическому лицу и содержит в себе решение или указание необходимых мер, исходящее от компетентной власти (кан. 48). Как таковой, отдельный декрет совершенно абстрагирован от желания заинтересованных лиц.

Особый тип декрета – отдельное предписание. Оно представляет собой содержащий решение декрет императивного характера. Посредством такого декрета компетентная власть непосредственным и законным образом предписывает одному или нескольким определенным лицам что-либо сделать или не делать (кан. 49). Эта специфическая цель ясно показывает, что отдельное предписание не только не требует никакого прошения или запроса, но по своей природе обращено к пассивным субъектам вопреки их воле (*in invitos*).

б) Рескрипт, привилегия и диспенсация

От имперского римского права церковная власть унаследовала практику издания рескриптов или письменных ответов на запросы или прошения, в которых верующие (а также некрещенные, которым это не было официально запрещено, кан. 60) добивались определенной милости, привилегии или диспенсации. Таким образом, рескрипт по своей природе есть административный акт, зависящий от просьбы кого-либо (*in volentes et potentes*) и, как таковой, имеющий характер письменного ответа. Этот ответ может быть дан просителю непосредственно (пожалованная форма) или через исполнителей (комиссорная, или препоручительная форма). Именно посредством рескрипта обыкновенно предоставляются привилегии или диспенсации (кан. 59 § 2). В первом случае компетентная власть должна придерживаться норм, содержащихся в канонах 76_84; во втором случае действуют каноны 85_93.

Привилегия по своей природе есть типичное исключение из общей нормы, которое может быть сделано в пользу определенных физических или юридических лиц только церковным законодателем или тем, кому законодатель предоставит такие полномочия (кан. 76). В отличие от

диспенсации, просто освобождающей от данного в каноническом законе обязательства, привилегия представляет собой особое позитивное право, которое законодатель предоставляет лицам, вещам или местностям. Как таковая, привилегия есть норма, модифицирующая общее право (*contra legem* – вопреки закону) или выходящая за пределы того, что обычно предусматривается канонической нормой (*praeter legem* – наряду с законом). По своей природе привилегия постоянна (кан. 78 § 1); во всяком случае, обычно ее действие не отменяется отказом (кан. 80 § 1), не ослабляется вследствие уменьшения прав предоставляющей стороны (кан. 81) или вследствие неупотребления (кан. 82).

Диспенсация – это административный акт, которым компетентная власть в отдельных случаях освобождает от обязательного следования какому-то чисто церковному закону (кан. 85). Таким образом, в отличие от привилегии, диспенсация исполняет чисто негативную функцию, освобождая в конкретном случае от следования закону, однако не заменяя его другой нормой. По своему характеру диспенсация не является постоянной и подразделяется на выраженную, молчаливую, частичную (которая только отчасти освобождает от обязательства закона), необходимую (когда ее требует нравственная необходимость или каноническая справедливость) и свободную (если она предоставляется как милость вышестоящего). Объектом диспенсации не могут быть ни божественные законы, ни законы естественного права. Для диспенсации же чисто церковных законов требуется веская причина, соразмерная важности закона или серьезности конкретного случая, о котором идет речь (кан. 70). Вследствие этого действие диспенсации прекращается вместе с полным и несомненным исчезновением причины (кан. 72).

Что касается Кодекса Пия-Бенедикта, наиболее важное новшество в этом вопросе представлено в каноне 87, где в § 1 утверждается: «Диоцезальный епископ имеет право предоставлять верующим – если это, по его мнению, будет способствовать их духовному благу – диспенсации от дисциплинарных законов, как общих, так и частных... Однако не

в тех вопросах, в которых диспенсация является особой прерогативой Апостольского престола или другой власти». Такое правило есть прямое следствие того факта, что соборное учение о роли диоцезального епископа и его пастырском служении²¹⁴ обязует церковного законодателя на уровне исполнения *sacra potestas* перейти от системы пожалования к системе оговоренной суммы полномочий (*sistema della riserva*). Согласно последней, диоцезальному епископу во вверенном ему диоцезе принадлежит вся ординарная, собственная и непосредственная власть, требующаяся для исполнения его пастырских обязанностей, за исключением тех вопросов, которые сохраняются правом или Декретом Верховного Первосвященника за верховной властью Церкви или другой церковной властью» (кан. 381 § 1).

6.3 Прочие технико-правовые инструменты

Если в нормах нового Кодекса канонического права, посвященных институту диспенсации, можно отметить существенные изменения, в высшей степени положительные с точки зрения экклезиологии, то в остальных титулах первой книги Кодекса все еще преобладает, к сожалению, культурная и правовая концепция предыдущей кодификации. Во имя этой традиции, больше связанной с культурой Христианского мира, чем с соборным видением Церкви, церковный законодатель вновь предлагает в качестве общих норм целый ряд определений и предписаний, которые касаются следующих технико-правовых инструментов: статуты и распоряжений (каноны 94_95), физических и юридических лиц (каноны 96_123), юридических действий (каноны 124_128), власти управления (129_144), церковных должностей (каноны 145_190), предписания (каноны 197_199) и счета времени (каноны 200_203). Аналогично тому, как это имеет место в Кодексе канонов Восточных Церквей (в котором отсутствует специальный раздел под заглавием «Общие нормы»), важнейшие из этих канонических институтов, или технико-правовых инструментов, рассматриваются здесь в тех главах, где к ним обращаются наиболее часто или где яснее всего

выступают их особенности, а также, возможно, теологическое значение. Например, нормы относительно коллегиальных юридических лиц, осуществления власти управления и церковных должностей, иллюстрируются и разъясняются в главе об институциональных органах Церкви²¹⁵. Что касается двух других важнейших юридических понятий этого раздела – понятий *юридического лица* или *субъекта* и понятия *юридического действия*²¹⁶ – довольно будет следующего замечания.

Верно, что «через крещение человек приобщается к Церкви Христовой и образует в ней личность, облеченную правами и обязанностями, присущими христианам» (кан. 96). Верно также, что во всякой правовой системе юридическое действие для того, чтобы считаться действительным, должно «совершаться полномочным лицом, состоять из существенных элементов и осуществляться при соблюдении формальностей и необходимых условий, требуемых правом для правомочности юридического действия (кан. 124 § 1). Тем не менее, оба эти определения способны выявить специфичность церковного права лишь в той мере, в какой они интерпретируются (а возможно, и переформулируются), исходя из основного юридического субъекта всей канонической системы: *Christifidelis* (верующего)²¹⁷. В самом деле, только эта последняя категория позволяет уточнить в теологическом отношении классическое понятие *лица*, унаследованное от римского права. И только оно позволяет освободить понятие *юридического действия* от позитивистских или чрезмерно связанных с естественным правом акцентов, неадекватных для определения в Церкви юридических действий *per eccellenza*, то есть таинств.

Fidei»? *Appunti sulla definizione di legge canonica*, в: *Communio* 36 (1977), сс. 48_69, здесь с. 65.

Основная библиография

Aymans W.-Morsdorf K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, Bd. I Einleitende Grundfragen. Allgemeinen Normen, Paderborn-Munchen-Wien-Zurich 1991 (Kan R I), cc. 57_81, cc. 141_159 и cc. 205_213.

Corecco E., «*Ordinatio Rationis*» o «*Ordinatio Fidei*»? *Appunti sulla definizione di legge canonica*, в: StLT-Communio 36 (1977), cc. 1_22.

Kasper W., *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1969.

Kuhn W., *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Gottingen 1965.

Larenz K., *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin-Heidelberg-New York 1991 (6-е издание).

May G.-Egler A., *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, Regensburg 1986.

Musselli L., *Storia del diritto canonico. Introduzione alla storia del diritto e delle istituzioni ecclesiali*, Torino 1992.

Nedungatt G., *Presentazione del CCEO*, в: EV, Vol. XII, Bologna 1992, cc. 889_903.

Schmitz H., *Der Codex Iuris Canonici von 1983*, в: HdbKathKR, Regensburg 1983, cc. 37_57.

Urrutia J., *Il libro I Le norme generali*, в: *Il nuovo Codice di Diritto Canonico*, Torino 1985, cc. 32_59.

Глава третья. Правовые элементы возвещения Слова

Третья книга Кодекса канонического права, озаглавленная «*De Ecclesiae munere docendi*» («Об учительском служении Церкви») открывается следующим утверждением: «Господь Христос вверил сокровищницу веры Церкви, чтобы она при содействии Святого Духа свято хранила, глубже постигала, верно возвещала и разъясняла данную в откровении истину (кан. 747 § 1). Этими четырьмя глаголами (возвещать, постигать, разъяснять и хранить) церковный законодатель более или менее прямо указывает на четыре основных формы, в которых осуществляется служение Слову Божьему: возвращение Слова в литургии и катехезе (каноны 756_780), церковное учительство (каноны 748_754), миссионерская и воспитательная деятельность Церкви (каноны 781_822) и наконец юридическое попечение о целостности веры и церковной общины (каноны 822_833 и 1400_1752). Во всех этих разделах присутствует сознание того факта, что служение Слову Божьему как *munus* (служебная обязанность) касается всей Церкви, потому что непрерывно выстраивается как взаимодействие между апостольским учительством и *sensus fidei* (чувствованием веры) всех верующих²¹⁸.

7. Возвещение и учительство

В ответ на конкретное предписание Второго Ватиканского собора, данное в п. 44 декрета "*Christus Dominus*" о пастырских обязанностях епископов, Конгрегация по делам духовенства 11 апреля 1971 г. опубликовала *Directorium catechisticum generale* (Общую катехетическую директорию)²¹⁹. Вторая часть этого документа имеет целью представить выдвинутые Вторым Ватиканским собором богословско-пастырские принципы, которые должны направлять и координировать различные аспекты Евангелизаторской деятельности Церкви. Поэтому эта вторая часть всецело посвящена служению Слова: в первой главе речь идет о проповеди, во второй – о катехизации, то есть о двух орудиях возвещения, «которым всегда отдавалось первое место» (CD 13). Новый Кодекс канонического права полностью воспринял этот соборный подход, и прежде всего в способе систематизации материала в первом из пяти титулов, на которые подразделяется книга «*De Ecclesiae munere docendi*». Действительно, вслед за вводными канонами о различных степенях ответственности в исполнении служения Слова, а также об источниках и средствах передачи христианской вести, идет раздел «*De divini misterio*» (каноны 756_780), состоящий из двух глав. Первая посвящена проповеди (каноны 762_772), вторая – катехетическому наставлению (каноны 773_780).

Для того чтобы проанализировать нормы Кодекса, относящиеся к этим двум основным формам Евангелизаторской деятельности Церкви, и попытаться уловить их глубокую новизну в сравнении с нормами Кодекса 1917 г., необходимо высказать некоторые замечания общего характера о субъекте христианского провозвестия. При этом мы будем исходить из основного нормативного содержания как указанных вводных канонов, так и общих норм об учительской функции Церкви, предпосланных всей третьей книге в целом.

7.1 Возвещение Слова и его единый субъект

Как проповедь, так и катехизация, будучи «первостепенными задачами» миссии Церкви, или «существенными отличными друг от друга моментами... единого движения», представляют собой действия, «ответственность за которые должна чувствовать и нести вся Церковь»²²⁰. Именно всей Церкви как органическому единству, или *communio* (то есть Церкви как единому субъекту, оживотворенному Святым Духом), подобает углублять, возвещать и верно разъяснять всем людям так называемую *depositum fidei* (сокровищницу веры, кан. 747). Возвещать Евангелие и наставлять всех людей в богооткровенной истине, которая есть Иисус Христос, Искупитель человечества, – это задача, за исполнение которой ответственны, в силу крещения и конфирмации, все члены Народа Божьего, а не только «пастырский корпус, именуемый учительской Церковью или просто Церковью»²²¹. Вторая точка зрения была представлена, например, в Катехизисе Нанси (1824 г.) и некоторым образом еще прослеживалась в Кодексе Пия-Бенедикта, где соответствующие нормы объединялись под рубрикой «*De magisterio ecclesiastico*» («О церковном учительстве») и выстраивались по казуистическому принципу вокруг юридической фигуры *missio canonica* (канонической миссии, кан. 1328).

Таким образом, эта общая ответственность в деле *ministerium verbi* (служения Слова), которая осуществляется согласно различным степеням репрезентативности и авторитетности, а также сообразно различию специфических функций, подлежит логике церковного общения на всех уровнях ее проявления: от папы, которому *munus Evangelii annuntiandi* (служение возвещения Евангелия) вверено как чрезвычайное полномочие (*in modo praecipue*) в отношении Вселенской Церкви (кан. 756 § 1), до верующего-мирянина, в силу крещения и конфирмации призванного быть свидетелем Евангелия и сотрудником епископа, вкупе с его пресвитерами, *in exercitio ministerii verbi* (в отправлении служения Слова, кан. 759). Это значит, что прежде любой дальнейшей теологической легитимации говорения *nomine Ecclesiae* (от имени Церкви), каждый верующий в силу таинства крещения, которое вводит

его в общину свидетелей²²², призван «не себя проповедовать, но Христа Иисуса» (2 Кор 4, 5). А это возможно лишь при том условии, что верующий всегда, в том числе в собственном образе действия, сохраняет общение со всей Церковью (кан. 209 § 1).

Следует также заметить, что *munus Evangelii nuntiandi*, о котором идет речь прежде всего во вводных канонах 756_761 (указывающих субъекты этого служения в иерархической перспективе), есть общее теологическое понятие, охватывающее все аспекты Евангелизаторской деятельности Церкви. Таким образом, оно является менее техническим, чем понятие *ministerium verbi*, которое включает в себя проповедь и катехизацию и направляется епископом во вверенной ему отдельной Церкви, согласно § 2 канона 756. Наиболее авторитетным и потому наиболее обязывающим, с формальной точки зрения, выражением *munus Evangelii nuntiandi* является так называемое церковное учительство. Оно представляет собой не просто служение Слова, как будет показано ниже. Как первое, так и второе опираются на Священное Писание и Священное Предание (кан. 760), однако это не устраняет различия между ними. Иначе говоря, всякое учительство есть служение Слова, но не всякое служение Слова есть учительство. В то время как учительство подразумевает возвешение, разъяснение и толкование Слова Божьего непогрешимым или аутентичным образом (хотя и с разной степенью глубины и авторитетности), служение Слова означает просто его возвешение или передачу. В отличие от учительства, подразумевающего особое содействие Святого Духа (LG 19 и 24) и потому имеющего иной формальный характер, служение Слова хотя и является особой формой возвешения Евангелия, но в своем существе уже скрыто присутствует в таинствах крещения и конфирмации. Поэтому оно требует особых постановлений или особого мандата лишь тогда, когда приобретает в Церкви высшую авторитетность и важность на уровне литургии или вероучения (например, каноны 767 § 1 и 812).

Высказав эти предварительные замечания общего характера, мы можем перейти к более аналитическому рассмотрению основного содержания новых кодексных норм, касающихся служения Слова Божьего как особого выражения учительской функции Церкви.

7.2 Формы возвещения

Среди различных способов возвещения, которыми пользуется Церковь при совершении служения Слова, первенство по праву принадлежит литургической проповеди и катехетическому наставлению²²³.

а) Литургическая проповедь

Согласно соборному декрету *Presbiterorum ordinis*, п. 4, проповедь Слова Божьего обладает особой силой, созидающей *communio fidelium* (общину верующих), и потому является одной из главных обязанностей служителей, облеченных духовным саном (кан. 762). Эта преимущественная обязанность (*praecipuum officium*, LG 25, 1 и CD 13, 3) возлагается, прежде всего, на епископов, которые имеют право (*ius*) где угодно проповедовать Слово Божье (кан. 763). Такое право есть прямое следствие общего наказа «проповедовать Евангелие по всему миру», данного Христом «пастырскому корпусу» (LG 23, 3), и в то же время – долг, непосредственно подразумеваемый возложенным на каждого отдельного епископа «попечением обо всей Церкви» (LG 23, 2). Упрощенно-ограниченное эkkлeзиoлoгичecкoe видение eпискoпcкoгo cлужeния, цeликoм cкoнцeнтpиpoвaннoe нa юpидичecкoм cимвoлe (*figura quiridica*) пpeдocтaвлeния пoлнoмoчий²²⁴, нe пoзвoлилa цepкoвнoмy зaкoнoдaтeлю в 1917 г. выcвeтить этo пpaвo-дoлжeнcтвoвaниe кaждoгo eпискoпa, coхpaнeннoe кaнoнoм 239 § 1 п. 3 в кaчecтвe пpивилeгии иcключитeльнo зa кapдинaлaми.

Пресвитеры и диаконы также могут везде осуществлять правомочие (*facultas*) проповеди при условии, что на это имеется хотя бы предполагаемое согласие главы той Церкви, где совершается служение, и что полномочный ординарий не

упразднил и не ограничил осуществление этого права (кан. 764). Это значит, что хотя понятие канонической миссии (которую канон 1328 Кодекса 1917 г. утверждает в качестве необходимого условия для того, чтобы пресвитер или диакон мог проповедовать) было заменено в новом Кодексе понятием *facultas* (полномочия), все равно проповедь, с точки зрения церковного законодателя, остается особой формой Евангелизации. А Евангелизация предполагает осуществление первичного права, которое в первую очередь принадлежит епископам. Однако изменение дисциплинарных положений в сравнении с первой канонической кодификацией не ограничивается одним только радикальным упрощением норм, относящихся к проповеди. Прежде всего, это изменение заключается в признании того, что священный порядок устанавливает для пресвитеров и диаконов презумпцию в пользу возможности повсеместной проповеди Евангелия²²⁵.

Аналогичным образом были несколько упрощены нормы, касающиеся проповеди монашествующих в принадлежащих им церквях или молитвенных помещениях. Отныне для этого требуется только разрешение правомочного настоятеля (кан. 765). Нововведением стали, напротив, канон 766 о проповеди мирян (о чем ниже будет сказано подробно) и канон 772 § 2, отсылающий к распоряжениям отдельных конференций епископов о проповеди на радио и телевидении.

б) Катехизация

Катехетическому наставлению, этой более органичной и систематической форме Евангелизации в сравнении с проповедью, целиком посвящена вся вторая глава раздела о служении Слова. Ключ к пониманию нового богословско-пастырского подхода к этим нормам дает канон 774, в котором церковный законодатель объявляет активными субъектами катехетической деятельности Церкви всех ее членов, и прежде всего родителей (§ 2). Кроме того, эта деятельность эффективно способствует возрастанию веры всего Народа Божьего лишь тогда, когда оба ее измерения – обучение доктрине и опыт христианской жизни (кан. 1773) – осознаются и

воплощаются в жизнь в единстве и взаимодействии. Ибо «ортодоксия» (правильное учение) и «ортопраксис» (правильное действие) неотделимы друг от друга во всяком подлинном катехетическом усилии²²⁶.

Совершенно иной подход выражен в Кодексе Пия-Бенедикта (каноны 1329_1336). Здесь катехетическая деятельность была всецело сконцентрирована в лице приходского настоятеля (кан. 1330), а родители рассматривались как объекты, а не субъекты катехизации. Да и сама катехизация сводилась почти исключительно к наставлению детей с целью подготовить их к участию в таинствах (каноны 1330_1331). Канон 776 нынешнего Кодекса, напротив, возлагает на приходского настоятеля, в силу его должностного положения, попечение о катехетической подготовке всех членов Народа Божьего, от взрослых до подростков и детей. При этом приходской настоятель сотрудничает со всеми, и особенно с катехистами, независимо от того, являются ли они клириками, монашествующими или мирянами. Кроме того, диоцезальному епископу и конференциям епископов вменяется в обязанность заботиться о предоставлении надлежащих субсидий, обеспечивающих эффективную работу по катехизации на всех уровнях.

в) Проблема проповеди мирян

Согласно учению Второго Ватиканского собора²²⁷, весь народ Божий призван участвовать в пророческом служении Христа, а значит в проповеди и катехезе. Отсюда следует, что и верующие-миряне могут быть призваны к сотрудничеству в деле служения Слова²²⁸, – как в катехизации или наставлении, так и в литургическом служении (даже не являясь чтецами или аколитами, кан. 230 § 3). Приняв эти соборные принципы в новом Кодексе канонического права, церковный законодатель получил возможность не только отменить запрет на проповедь, установленный прежним каноном 1342 § 2 для всех мирян *etsi religiosi* (хотя бы и монашествующих), но и подвести надежный богословский фундамент под уже цитированный канон 766, который гласит: «Миряне могут быть допущены проповедовать в

церкви или в часовне, если в определенных ситуациях возникает такая необходимость или если в особых случаях это окажется полезным, согласно распоряжениям Конференции епископов и при условии соблюдения канона 767».

В соответствии с этой нормой не вызывает особых затруднений проповедь верующих-мирян во время самостоятельной литургии Слова или во время других видов нее евхаристической литургической молитвы. За исключением священников, низведенных до статуса мирян²²⁹, все верующие-миряне могут быть допущены к проповеди во исполнение распоряжений соответствующей конференции епископов и при условии такой необходимости или целесообразности, в основных чертах обозначенных учительством. Согласно п. 17 соборного Декрета *Apostolicam Actuositatem*, условие настоятельной необходимости отмечается, к примеру, там, где «существуют разные препятствия свободе Церкви». А согласно п. 17 соборного Декрета *Ad Gentes*, условие подлинной целесообразности наличествует там, где молитвенные собрания общины проходят обычно под председательством катехизаторов из-за нехватки священников. *Directorium de missis cum pueris*, опубликованная Конгрегацией богослужения 1 ноября 1973 г., указывает в п. 24 другое условие целесообразности: литургическое собрание для детей, с участием их катехизаторов²³⁰.

Однако такие выражения, как *admitti possunt laici* (могут быть допущены миряне) и оговорка *et salvo can. 767 § 1* (при условии соблюдения канона 767 § 1), порождают некоторые проблемы толкования нормы.

Выражение *admitti possunt laici* создает впечатление, будто для церковного законодателя проповедь мирянина даже во время литургии имеет значение всего лишь личного свидетельства. Если заменить его формулой «*facultas praedicandi laici concedi potest*» (полномочие проповедовать может быть предоставлено мирянам)²³¹, было бы яснее, что и проповедь мирянина никогда не имеет сугубо личного характера, но совершается от имени Церкви и по поручению епископа – не умаляя, впрочем, авторитетности проповеди

служителя, облеченного саном, и заместительный характер проповеди мирянина²³².

Еще большие проблемы толкования порождает оговорка относительно канона 767 § 1. Действительно, чтобы точно очертить область применения нормы, согласно которой «проповедь (*homilia*), составляющая часть собственно литургии..., оставлена (*reservata*) за священником или диаконом», нужно прежде всего определить смысл, который вкладывает законодатель в термины *homilia*, *liturgia* и *reservare*. Как явствует из самого канона 767 § 1 (повторяющего ст. 52 литургической Конституции *Sacrosanctum Concilium*), а также из канонов 386 § 1 и 528 § 1, *homilia* есть выводимое из Священного Писания разъяснение истины веры (см. SC 24), подлежащих принятию с верой и приложению к обыденной жизни. Будучи одной из важнейших форм проповеди, гомилия должна иметь христологическую направленность – иными словами, «точно и цельно» излагать «таинство Христа» (кан. 760). *Liturgia* понимается здесь как евхаристическое собрание. Такое понимание либо прямо утверждается в последующих параграфах трактующего канона, либо выводится из разъяснений Папской комиссии по пересмотру Кодекса канонического права²³³. Напротив, что касается смысла глагола *reservare*, а значит и понятия *reserva*, выведенного в п. 48 ЕА *Catechesi tradendae* от 16 октября 1979 г. и подхваченного церковным законодателем, он отнюдь не ясен, и каждый комментатор представляется свободным толковать как текст Кодекса, так и историю его составления, исходя из собственных теологических убеждений.

Кажется, однако, что этот вопрос получает окончательное разрешение в толковании Папской комиссии по аутентичной интерпретации Кодекса канонического права, опубликованном 3 сентября 1957 г. в официальном органе Святого престола по обнародованию законов²³⁴. В самом деле, на сомнение относительно того, «*utrum Episcopus diocesanus dispensare valeat a prescripto can. 767 § 1, quo sacerdoti aut diacono homilia reservatur*» (полномочен ли диоцезальный епископ давать диспенсацию от предписания канона 767 § 1, которым право

проповеди оставляется за священником или диаконом), указанная комиссия отвечает лаконичным «нет». Отсутствие мотивации не удивляет: именно таким образом обычно публикуются решения комиссии. Но сокращенное цитирование общей нормы канона 87 § 1, определяющей именно ту область, внутри которой диоцезальный епископ может на законном основании давать освобождение от канонических законов, как общих, так и частных, по-видимому сознательно оставляет вопрос открытым²³⁵.

Действительно, предписание канона 767 § 1, несомненно, есть *lex mere ecclesiastica* (чисто церковный закон), и поэтому диспенсация от него в принципе, в силу канона 85, не может быть абсолютно исключена. Иначе говоря, по меньшей мере законно сомнение того, кто не считает, что предоставление преимущественного права проповеди пресвитерам и диаконам тождественно полному запрету для мирян проповедовать во время евхаристического собрания²³⁶.

С одной стороны, законность такого сомнения опирается на внесенное в феврале 1980 г. Конгрегацией вероучения авторитетное предложение ввести в текст Кодекса добавление: *ordinarie reservatur* (обычно оставляется)²³⁷. С другой стороны, эта законность основывается на следующих трех соображениях.

Во-первых, хотя Собор прямо не высказался относительно проповеди мирян во время евхаристического богослужения, тем не менее Папская комиссия по интерпретации декретов Второго Ватиканского собора дала ответ на этот вопрос 11 января 1971 г. В нем допускается, что в особых случаях миряне тоже могут проповедовать во время служения Евхаристии²³⁸. Во-вторых, такое толкование находит нормативное подтверждение в уже цитированном п. 24 *Directorium de Missis cum pueris*, где открыто утверждается: «Ничто не препятствует тому, чтобы один из участвующих в Мессе взрослых, с позволения приходского настоятеля или настоятеля Церкви, после чтения Евангелия обратился к детям с проповедью, – особенно в том случае, если священнику трудно приспособиться к способу восприятия маленьких слушателей»²³⁹. В-третьих, получила неоднократное подтверждение уступка, сделанная Святым Престолом

епископам Германии. В соответствии с ней миряне, обладающие выдающимися способностями к служению Слова, в особых обстоятельствах могут быть призваны (в дополнение и в помощь священникам и диаконам) к проповедованию, в том числе во время евхаристического богослужения²⁴⁰. После обнародования нового Кодекса нормативное содержание этой уступки подверглось лишь частичной модификации в предписаниях, содержащихся в *Ordnung für den Predigtdienst von Laien* (положении о проповедническом служении мирян). Они были подготовлены Конференцией немецких епископов после долгих переговоров со Святым Престолом²⁴¹ и вступили в действие 1 мая 1985 г. в отдельных диоцезах Федеративной Республики Германии²⁴². Во втором абзаце первого параграфа этих положений немецкие епископы уточняют, что во время евхаристического богослужения мирянам (мужчинам или женщинам) может быть поручено произнесение проповеди (в смысле *statio*) в начале Святой Мессы, если совершающий богослужение священник физически или нравственно не в состоянии произнести гомилию и нет возможности заменить его другим священником или диаконом. Эти предписания партикулярного права соответствуют ст. 3 § 2 Инструкции. Напротив, этой статье не соответствует практика злоупотребления, получившего широкое распространение в некоторых местных немецкоязычных Церквах, согласно которой верующие-миряне более или менее регулярно проповедуют во время служения Мессы.

Во всех трех указанных случаях подчеркивается экстраординарный характер, особо подчеркнутый последней Инструкцией, проповеди мирян во время евхаристических богослужений. Последний пример выделяет (по крайней мере, косвенно) общее правило, согласно которому гомилия обычно произносится председательствующим в Евхаристии, потому что Слово и Таинство взаимно подчинены друг другу²⁴³. Эта экстраординарность позволяет сделать следующие выводы:

1) Вопрос об участии мирян в служении Слова не сводится к вопросу о богословско-юридической возможности их проповедования в рамках евхаристического богослужения;

2) оговорка в пользу пресвитеров и диаконов, содержащаяся в каноне 767 § 1, должна рассматриваться в качестве юридически обязывающей общей нормы. Однако именно потому, что она является таковой, эта норма допускает исключения, устанавливаемые епископскими Конференциями в согласии со Святым Престолом²⁴⁴.

г) Связующая сила авторитетного Слова

Пробелы и неточности в правовой регламентации проповеди мирян во время евхаристических богослужений не умаляют, однако, многочисленных позитивных и новаторских сторон тех норм нового Кодекса, которые касаются служения Слова. Связующая сила Слова во всем его юридическом и конституциональном значении для формирования той «сложной реальности» (LG 28, 1), каковой является Церковь, особенно ясно выступает в каноне 762. Указанный канон (почти буквально воспроизводящий РО 4, 1) гласит: «Поскольку Народ Божий объединяется, прежде всего, Словом Живого Бога, совершенно законно потребовать от священнослужителей должного внимания к проповеднической деятельности, так как возвещение всем людям Евангелия Божьего принадлежит к числу их главных обязанностей». Такое подчеркивание связующей силы служения Слова, с одной стороны, подтверждает его тесную связь с таинством священства, дающим право и способность возглавлять Евхаристию, а с другой стороны, выявляет вероучительные корни различия в авторитетности между проповедью пресвитеров и проповедью мирян. В конечном счете эти корни следует искать в различии «в существе, а не только в степени» (LG 10, 2) между священством служителей и священством всех христиан. Данный факт определенно, хотя и имплицитно, требует от пресвитеров, чтобы их проповедь направлялась жизнью той общины свидетелей, каковой является Церковь, ибо только в этом случае она будет разъяснением Священного Писания, способным воодушевить и воссоединить верующих, подобно словам Господа, обращенным к ученикам в Еммаусе. Для достижения такого результата недостаточно юридических предписаний. Необходимо, чтобы с

ними согласовывалась пастырская деятельность всей христианской общины, и особенно самих пастырей. Только тогда служение Слова будет осуществляться все более сообразно условиям жизни и восприятия слушателей и потребностям времени» (кан. 769).

7.3 Церковное учительство и ступени согласия веры

Приступая к комментированию норм Кодекса, посвященных служению Слова, мы уже указывали, что наиболее авторитетным, а значит и наиболее обязывающим с формальной точки зрения, выражением этого церковного служения является так называемое церковное учительство. В общинной структуре веры оно обладает собственной природой и целенаправленностью, которые проявляются в разных уровнях ответственности официальных церковных учителей и разных уровнях согласия веры всех крещеных.

а) Природа и целенаправленность церковного учительства

Церковное учительство основано на апостольском мандате и как таковое подкрепляется особым содействием Святого Духа. Именно этот факт выделяет церковное учительство в общей наставительной функции Церкви, придавая ему специфический формальный характер в рамках «миссии по наставлению всех народов и проповеди Евангелия всякой твари» (LG 24, 1)²⁴⁵. Таким образом, специфическая роль церковного учительства заключается в особом способе осуществления общецерковной функции охраны единственной сокровищницы веры» (*depositum fidei*) – Священного Писания и Священного Предания, и, прежде всего, в эксклюзивной задаче «аутентичной интерпретации написанного или переданного Слова Божьего (DV 10, 2). Эта двойная специфическая функция тесно связана как с преподаванием «полноты таинства священства» (LG 21, 2), так и с той ролью, которая поручена облеченным этой полнотой: быть «видимым началом и

основанием единства» (LG 23, 1) всей Церкви как общины. Когда Папа и Коллегия епископов вкупе с преемником Петра осуществляют эту функцию, провозглашая «в качестве окончательного решения доктрину о вере и обычаях» (кан. 749), им сопутствует особый дар, или «харизма непогрешимости» (LG 25, 3).

Эти определения, даваемые церковным учительством, не являются новыми откровениями, но имеют целью способствовать возрастанию всех верующих в понимании веры и ее содержания. Иными словами, существует порядок – или, вернее, *иерархия* – истин католического вероучения, различным образом связанных с основанием христианской веры» (UR 11, 3) – порядок, из которого вытекает наличие различных степеней обязанности верить (в эту доктрину). Сообразно этому порядку, в осуществлении функции церковного учительства епископов и папы участвуют, согласно различным степеням ответственности, все крещеные и принявшие конфирмацию верующие – в силу дара *sensus fidei* (LG 12, 1), но в первую очередь пресвитеры и диаконы – в силу таинства священства.

б) Различные степени ответственности и согласия веры

Не заботясь об определении природы и целей церковного учительства на основе только что сформулированных положений Второго Ватиканского собора, церковный законодатель 1983 г. в канонах 748_754 – начальных канонах третьей книги Кодекса, посвященной учительскому служению Церкви – непосредствен но установил различные степени ответственности в его осуществлении, а также различные степени согласия веры, или церковного повиновения, которое все верующие обязаны проявлять в отношении того, чему учит Церковь. Странно, что законодатель дал это определение во вводных канонах и не объединил всю совокупность положений о церковном учительстве в особом разделе. Такой подход чреват угрозой еkkлезиологической ошибки – стремления и сегодня рассматривать церковное учительство (вопреки учению Второго

Ватиканского собора)²⁴⁶ как некую власть, стоящую над Церковью, а не заключенную внутри Церкви в качестве последней гарантии ее единства. Такое впечатление подтверждается тем фактом, что в названных канонах законодатель отказался от всякого упоминания соборных терминов *sensus fidei* (чувствования веры) и *infallibilitas in credendo* (непогрешимости в вере). А ведь они могут служить богословским обоснованием общинной структуры того сообщества веры, каким является Церковь, в том случае, когда она осуществляет *munus docendi* (учительское служение).

Что касается степеней ответственности в осуществлении церковного учительства, Кодекс канонического права напоминает, что как папа, так и коллегия епископов считаются официальными носителями подлинного учительства (кан. 752) в отношении вероучения и церковных обычаев. Оба верховных субъекта учительского служения наделены даром непогрешимости, когда торжественно высказываются по вопросам вероучения. При этом не имеет значения, собраны ли они все вместе на вселенском соборе или рассеяны по миру, по своим кафедрам, однако сохраняя общение между собой и с преемником св. Петра (кан. 749). Но в своем будничном осуществлении подлинное церковное учительство отнюдь не является непогрешимым. Действительно, третий параграф того же канона 749 гласит: «Никакое учение не считается непогрешимым, если это не явствует с полной очевидностью». Отсюда следует, что есть определенная градация также в приверженности доктрине церковного учительства со стороны всех верующих.

В связи с этим церковный законодатель требует повиновения, или согласия веры, в отношении основных истин божественной католической веры (кан. 750) и тех истин, которые определяются непогрешимым образом (кан. 749 § 2 «*religiosum obsequium*» – религиозным почитанием) умом и волей учения о вере, предлагаемого ординарным, подлинным и всеобщим церковным учительством, однако не провозглашаемого в качестве окончательной истины (кан. 750 «*quedam communis adhaesio*» – простого почитания) умом и волей, высказываемого

к ординарному, подлинному и универсальному церковному учительству в отношении доктрины и обычаев (кан. 752); и наконец простого внутреннего религиозного чувства к подлинному ординарному учительству собственного епископа (кан. 753). Кроме того, все верующие обязаны соблюдать постановления и распоряжения, которыми компетентная власть утверждает определенное учение или опровергает заблуждения (кан. 754).

Тот, кто после крещения полностью отвергает христианскую веру, упорно отрицает истины божественной и католической веры, сознательно удерживается от общения в вере с епископами и папой, – тот является отступником, еретиком или схизматиком (кан. 751) и подлежит канонической санкции отлучения в силу канона 1364. На того, кто после крещения отвергает вероучительные высказывания папы и коллегии епископов, пусть даже не являющиеся непогрешимыми; или на того, кто упорно отвергает одну из доктрин, о которых законодатель говорит в каноне 752, после предупреждения может быть наложена каноническая санкция в соответствии с нормой канона 1371. Не всякое отрицание истины веры, и тем более не всякое сомнение в этих истинах является преступным актом ереси или схизмы. Ведь и в рамках *plena communio* (полного общения) внутри католической Церкви существует законное различие между веросознанием отдельного верующего и верой всей Церкви как целого²⁴⁷. Не подлежит сомнению, что общий принцип, согласно которому всякий человек по божественному закону обязан принимать и соблюдать познанную истину (кан. 748), имеет конкретную, юридически обязывающую силу для верующего католика. Но именно поэтому следует иметь в виду, что различие между тяжким прегрешением против веры (или единства Церкви) и преступным актом ереси (или схизмы) зависит не от объективных данных догматики, а от позитивного вмешательства церковной власти²⁴⁸. В нормативном плане это позитивное вмешательство выражается на двух уровнях: на уровне догматической природы (определения, данного в окончательном акте подлинного церковного учительства) тех

формальных границ, внутри которых гарантируется *communio plena* (полнота общения в вере), и на уровне законодательной природы укрепления этих формальных границ каноническими санкциями. Последние будут подробно рассмотрены в параграфе 14.3, в тесной связи с таинством покаяния. Здесь достаточно напомнить, что вся совокупность кодексных норм, относящихся к согласию веры и к тотальному или частичному ее отрицанию, должна читаться в свете фундаментального соборного принципа свободы акта веры (DH 10), подхваченного церковным законодателем в каноне 748 § 2. Он гласит: «Никто не может силой принуждать других, вопреки их совести, к принятию католической веры». Действительно, акт веры всегда есть свободный и ответственный отклик на Слово Божье. Он представляет собой событие благодати, и это имеет значение не только по отношению к внешнему миру, но и внутри правовой системы Церкви, как уже подчеркивалось в параграфе о принципах легитимации церковного права.

8. Миссионерство, образование и экуменизм

8.1 Кодексные нормы относительно миссионерской деятельности

Канонические нормы, касающиеся миссионерской деятельности Церкви, объединены церковным законодателем 1983 г. во втором титуле книги III. Они представлены в следующем систематическом порядке: сначала провозглашается миссионерский характер всей Церкви (кан. 781); затем формулируются критерии различных степеней ответственности в осуществлении миссионерского мандата (каноны 782_785 и 792); и, наконец, излагаются нормы, регулирующие собственно миссионерскую деятельность в ее наиболее специфичных формах (каноны 786_791).

Уже с первого канона этого раздела (кан. 781) становится очевидным, что церковный законодатель вполне усвоил как учение Второго Ватиканского собора о странствующей Церкви, то есть о том, что Церковь является «миссионерской по своей природе, поскольку она восходит к миссии Сына и Святого Духа, по предна чертанию Бога Отца» (AG 2, 1), так и учение о Евангелизации как основном долге Народа Божьего в целом и каждого его члена в отдельности²⁴⁹. Из систематической организации предмета (а не только из канона 787 § 1) явствует также, что источник миссионерской деятельности как в широком, так и в узком смысле – свидетельство жизнью и словом тех мужчин и женщин, которые благодаря крещению получили в своем человеческом естестве второе рождение и приобщились к Церкви как *communio*²⁵⁰. Церковный законодатель настаивает на искреннем диалоге с неверующими во Христа (кан. 787 § 1) и предписывает допускать к крещению только тех, кто «свободно «просил об этом (кан. 787 § 2) после того, как воспринял Евангельское провозвестие. Этот факт тоже подтверждает, что все кодексные нормы относительно миссионерской деятельности Церкви сформулированы в соответствии с соборным принципом религиозной свободы.

Центральное положение среди этих норм по справедливости занимают предписания, касающиеся наиболее важной и деликатной стороны собственно миссионерской деятельности: приобщения к Церкви тех, кто свободно принял христианское провозвестие. В соответствии с нормами канонов 787_789, после прекатекумената, состоящего в первичной проповеди, или керигме (*kerygma*), желающие принять веру во Христа допускаются посредством литургической церемонии к катекуменату. Этот период ответственного изучения христианской доктрины, подготовки к получению таинств и подлинного упражнения в христианской жизни регулируется статутами и правилами, которые издаются конференциями епископов²⁵¹.

Вокруг этого центрального ядра церковный законодатель формулирует нормы, касающиеся миссионеров (кан. 784) и светских катехизаторов (кан. 755), как основных осуществителей миссионерской деятельности в собственном смысле (кан. 756). Последняя имеет конкретную цель: «Насадить Церковь среди народов и групп населения, еще не верующих во Христа» (AG 6, 3). Формула *plantatio Ecclesiae* (насаждение Церкви) из канона 786 повторяется во множестве папских документов о миссионерской деятельности Церкви, начиная с эпохи Фомы Аквинского. С одной стороны, она обозначает ответственность, которую такая задача возлагает «на вселенскую Церковь и отдельные Церкви»²⁵²; с другой стороны, указывает на тот долгий и сложный процесс вхождения Церкви в культуры различных народов, который именуется инкультурацией. Он представляет собой не «просто внешнее приспособление», но подразумевает «глубокое преобразование аутентичных культурных ценностей посредством интеграции христианской веры и ее укоренения в различных культурах»²⁵³. Совершая вместе с народами этот долгий и медленный путь, Церковь должна подкреплять свою миссионерскую активность специфической образовательной деятельностью.

8.2 Кодексные нормы относительно образовательной деятельности

Утвердив в трех вводных канонах (каноны 793_795) соборные принципы католического образования, Кодекс 1983 г. объединяет в трех главах основные канонические нормы относительно образовательной деятельности Церкви. Они касаются школ (каноны 796_806), католических университетов (каноны 807_814), церковных университетов и факультетов (каноны 815_821). Ввиду тесной связи этого предмета с различными статутными нормативами церковный законодатель по необходимости ограничивается предложением общих норм, часто давая отсылки к партикулярным постановлениям конференций епископов²⁵⁴. Во всяком случае, особое значение имеет тот факт, что церковный законодатель усвоил соборный взгляд на право и долг родителей воспитывать своих детей в соответствии с собственными убеждениями. Отсюда непосредственно вытекает право свободного выбора школы, наиболее подходящей для детей, и право рассчитывать на необходимое содействие гражданского общества в деле достойного осуществления этой сложной задачи²⁵⁵. Со стороны государства отказ в таком содействии был бы существенным ограничением как принципа взаимопомощи, так и принципа справедливого распределения. Ссылки на право монополии (государству не принадлежащее) или на принцип отделения Церкви от государства неуместны, поскольку речь идет не о прерогативе конфессиональных общин, а скорее о фундаментальном праве родителей, основанном на личном достоинстве их самих и их детей²⁵⁶.

8.3 Каноническое право и экуменизм

«Содействие восстановлению единства всех христиан есть одно из главных устремлений священного Второго Вселенского Ватиканского собора» (UR 1, 1). Церковный законодатель, обязанный воспринимать Второй Ватиканский собор как свое *alter ego* (второе «Я»), разумеется, не мог не отозваться на этот экуменический настрой всего соборного учения. И в самом деле, уже глава об образовании клириков напоминает в каноне 256 § 2 о необходимости осознания учащимися «миссионерских и экуменических проблем». Однако общая норма касательно

развития экуменической деятельности сформулирована поистине неудачно, причем, по крайней мере, сразу по трем причинам. Во-первых, канон 755 помещен в конце перечня кодексных норм, регулирующих церковное учительство, как если бы экуменическая деятельность имела отношение исключительно к *munus docendi*. Во-вторых, поскольку названный канон обращен к Апостольскому Престолу, коллегии епископов, конференциям епископов и отдельным епископам, создается впечатление, что церковный законодатель забыл соборное учение об экуменическом устремлении, которое касается всей Церкви, как просто верующих, так и пастырей» (UR 5). В-третьих, в отличие от канонов 902_908 Кодекса канонов восточных Церквей, названные каноны не содержат никаких предписаний относительно способов и орудий осуществления экуменической деятельности.

В сравнении с Кодексом Пия-Бенедикта, запрещавшим братьям-католикам вступать в публичный диалог с не католиками без особого разрешения Святого Престола или Ординария²⁵⁷, канон 755 Кодекса канонического права несомненно является шагом вперед. Однако в конечном счете в отношении к учению Второго Ватиканского собора, общие предписания указанного канона оказываются недостаточными для того, чтобы служить прочным нормативным фундаментом экуменической деятельности Католической Церкви²⁵⁸. Это негативное суждение отчасти смягчается наличием в Кодексе канонического права других норм (подробно изложенных многими авторами)²⁵⁹, несомненно более значимых с точки зрения экуменизма: например, канон 463 § 3, где выражается глубокий интерес к «другим Церквам или церковным общинам, не имеющим полного общения с Католической Церковью»²⁶⁰; канон 844, который способствует взаимным отношениям между верующими различных христианских Церквей прежде всего в том, что касается принятия некоторых таинств (*communicatio in sacris*)²⁶¹; канон 861 § 2, который в случае необходимости разрешает любому человеку, движимому искренними побуждениями, совершать таинство крещения; каноны 1124_1129, объединяющие в одной главе всю совокупность

канонических норм относительно смешанных браков. Эти нормы значительно улучшены в сравнении с предыдущими (подробнее мы рассмотрим этот вопрос в специально посвященном ему параграфе 17.3). Если бы эти несомненные улучшения в рамках отдельных разделов Кодекса были подкреплены более точной общей нормой касательно продвижения к единству христиан, тогда, возможно, церковному законодателю было бы легче высветить богословский аспект той широкой и сложной совокупности кодексных норм, которая касается правовой защиты церковного общения.

9. Правовая защита церковного общения

Излагая принципы существования церковного права, мы уже показали, что каноническое право только тогда исполняет должным образом свою функцию в общине веры, то есть в Церкви, когда обеспечивает одновременно как целостную передачу истины веры, так и свободу присоединения к ней. Собственная цель канонического права состоит именно в реализации этого общения в вере и в жизни. Для ее достижения церковный законодатель подготовил, на основе долговременной канонической традиции, целый ряд правовых инструментов – от простого *professio fidei*, или публичного исповедания веры, до самых сложных канонических процедур. В частности, к ним относятся процедуры, связанные с установлением *status personarum* (статуса лиц). Они являются наиболее типичными, потому что имеют целью определить или прояснить реальное положение верующего внутри церковной общины.

9.1 Некоторые правовые инструменты защиты целостности веры

а) Исповедание веры и клятва верности

Узы исповедания веры (кан. 205), наряду с узами таинств, являются основополагающими для церковного общения. Поэтому канон 833 налагает на всех верующих, исполняющих важную церковную должность в церковной общине, обязанность публично исповедовать веру Католической Церкви. Это требование является юридически обязывающим для отдельного заинтересованного лица из числа верующих и потому не может быть исполнено через доверенное лицо. Такое исповедание включает в себе публичное обязательство повиновения Христу и Церкви и осуществляется посредством формулы, одобренной Апостольским Престолом и содержащей никео-константинопольский символ веры, с некоторыми добавлениями, учитывающими предписания канонов 750 и 752 .

Вскоре после закрытия Второго Ватиканского собора Конгрегация Вероучения отменила клятву верности, как противоречащую современности²⁶². Однако недавно та же Конгрегация обнародовала документ (вступивший в действие 1 марта 1989 г.), в котором представлена новая формула клятвы верности²⁶³. Последнюю надлежит рассматривать как дополнение к исповеданию веры, предписан ному каноном 833 для генеральных, епископских и судейских викариев, приходских настоятелей, ректоров и профессорско-преподавательского состава канонических и церковных университетов, настоятелей институтов монашествующих и обществ апостольской жизни, составляемых духовенством, и лиц, выдвигаемых на получение диаконского звания. Помимо нечеткости, с какой обязанность клятвы возлагается без каких-либо уточнений также на верующих, «не исполняющих церковной должности от имени Церкви»²⁶⁴, следует отметить, что такая клятва, будучи по своей природе обещанием²⁶⁵, просто подтверждает обязательство, которое для верующего уже подразумевается в акте вступления в конкретную церковную должность. Однако для христианской общины может служить дополнительной гарантией сознание того, что человек, облеченный церковной должностью, связал себя также клятвой верности, которая хотя и не является культовым действием в истинном и строгом смысле, тем не менее, представляет собой торжественное обещание покорности Богу и Церкви

6) *Nihil obstat, mandatum* и *missio canonica*.

Технический термин "*nihil obstat*" – предмет многочисленных дискуссий и споров в послесоборной католической теологии²⁶⁶ – используется каноническим правом в связи с поручением преподавать богословские дисциплины как в государственных университетах, так и в церковных высших учебных заведениях. Наряду с *nihil obstat*, предоставляемым Апостольским Престолом и известным как *nulla osta romano* (римское разрешение), не следует забывать о *nihil obstat* местного ординария, разрешение которого, согласно норме договорного права многих западноевропейских стран, имеет обязывающую

юридическую силу для компетентной государственной власти и практически приравнивается к *missio canonica* (канонической миссии). В обоих случаях речь идет о негативном заявлении, которым компетентная церковная власть свидетельствует, что, согласно действующему каноническому праву, нет никаких препятствий к возможному осуществлению учительской миссии тем или иным конкретным преподавателем²⁶⁷.

Mandatum – новый технический термин, которым Комиссия по пересмотру Кодекса канонического права заменила предшествующий термин *missio canonica* в каноне 812. Данный канон гласит: «Преподаватели богословских дисциплин в любом высшем учебном заведении должны иметь мандат от компетентной церковной власти»²⁶⁸. Этот новый канонический институт, или правовой инструмент защиты церковного общения, представляет собой нечто большее, чем простое *nihil obstat*. Однако его еще нельзя считать подлинной *missio canonica*, потому что последняя предписывается в *CA Sapientia christiana* только для преподавателей богословских дисциплин церковных университетов и факультетов²⁶⁹. Кроме того, требовать, чтобы все преподаватели теологических дисциплин в любом высшем учебном заведении учили от имени церковной власти, а не под свою собственную ответственность, значило бы ущемлять их свободу, право на которую признает за ними канон 218.

Несмотря на неясность и терминологическую нечеткость канонических норм в этой области, можно, тем не менее, утверждать, что мандат есть не что иное, как одобрение, предшествующее преподаванию. Оно не предоставляет конкретному преподавателю никаких особых прав, но действенным и публичным образом свидетельствует о двух вещах: во-первых, о том, что преподаватель находится в общении с Католической Церковью и, следовательно, учит как католик; а во-вторых, о том, что предлагаемая им доктрина отвечает церковному учению²⁷⁰.

Технический термин *missia canonica* неоднозначен. В документах Второго Ватиканского собора он употребляется для обозначения способа, каким иерархия доверяет верующим-

мирянам некоторые функции, по своей природе скорее связанные с деятельностью пастырей²⁷¹. В Кодексе канонического права 1983 г. церковный законодатель уже к нему не обращается. В канонической традиции он обозначает различные формы участия в миссии церковной иерархии. Наконец, в нормах государственного церковного права это выражение используется для обозначения сотрудничества между церковными и государственными властями в назначении преподавателей, доцентов и профессоров высших учебных заведений всех типов²⁷². Во всяком случае, речь всегда идет о различных формах (влекущих за собой разные правовые последствия), в каких компетентная церковная власть поручает верующему осуществление определенной функции от имени церковной иерархии, несущей за это полную ответственность.

Наряду с этими правовыми инструментами, предназначенными главным образом играть роль движущей силы, каноническое право обладает другими юридическими средствами – скорее превентивными, или собственно защитными – которые обеспечивают объективное осуществление церковного общения. В первую очередь речь идет о церковной цензуре и о процедурах экзамена богословского учения.

с) Церковная цензура и процедуры экзамена богословского учения

14 июня 1966 г., вскоре после завершения Второго Ватиканского собора, Конгрегация вероучения отменила одиозный Индекс запрещения книг²⁷³. Около десяти месяцев спустя та же Конгрегация издала декрет *Ecclesiae pastorum*²⁷⁴, которым реорганизовала весь порядок проведения книжной цензуры. Этот декрет послужил главным источником для канонов 822_832 о допуске к публикации книг и прочих рукописей, трактующих вопросы веры и обычаев католиков.

Новые канонические институты *licentia* (лицензия, разрешение) и *approbatio* (одобрение, утверждение) весьма отличаются от прежнего *prohibitio* (запрета)²⁷⁵ как по своей

природе, так и по юридическим последствиям. Например, если книга выходит без должного церковного одобрения (*approbatio*), это не значит, что она является запрещенной, со всеми вытекающими отсюда последствиями, установленными прежним канонем 1399 (то есть запретом для всех католиков на ее чтение, печатание, хранение, продажу и распространение)²⁷⁶. Право и обязанность епископов надзирать над рукописями и над использованием средств массовой информации имеет очевидно пастырскую функцию – функцию сохранения «целостности веры и обычаев» (кан. 823 § 1), с привлечением к участию в ней всех верующих. Кроме того, канон 824 устанавливает ясное различие между разрешением и одобрением. Если путем *licentia* церковная власть разрешает публикацию, не выражая о ней никакого суждения, то *approbatio* такое суждение содержит. Кодекс канонического права требует *approbatio* для публикации оригинального текста Священного Писания, литургических книг, сборников молитв и катехизисов. Книги по теологии без *approbatio* не могут ни использоваться в качестве учебников или учебных текстов (кан. 827 § 2), ни выставляться, продаваться или раздаваться в Церквях и часовнях (кан. 827 § 4).

Во всех остальных случаях достаточно лицензии, а предварительная церковная цензура является всего лишь желательной²⁷⁷.

Наряду с этими частными правовыми институтами, применение которых должно всегда осуществляться при полном уважении достоинства и прав всех верующих (например, права на иммунитет по отношению к любому принуждению (кан. 219), свободу слова (кан. 212 § 3) и исследований (кан. 218), в каноническом праве существуют также определенные процедуры, объективно направленные на сохранение и обеспечение церковного общения. Речь идет о так называемых особых административных процедурах (которые рассматриваются в следующем параграфе вместе с другими каноническими процедурами) и о процедурах экзамена ошибочных учений.

На Втором Ватиканском соборе был подвергнут резкой критике образ действий Конгрегаций Римской курии, в частности, *Sanctum Officium* (Святой Службы), которая за день до закрытия вселенского форума была переименована в *Motu Proprio «Integrae servandae»*²⁷⁸ папы Павла VI в Конгрегацию вероучения. В том же документе она получила и новую организацию. Последняя была подтверждена (за исключением некоторых незначительных изменений) Апостольской конституцией *Regimini Ecclesiae Universae*²⁷⁹, которая обязала Конгрегацию выработать новый внутренний регламент. 15 января 1971 г. был опубликован документ *Nova agendi ratio in doctrinarum examine* (Новый порядок рассмотрения учений)²⁸⁰, содержащий новые нормативы процедуры экзамена доктрин.

Публикация *Nova agendi ratio* несомненно представляет собой важный шаг вперед к полному преодолению методов инквизиции, с ее мрачной склонностью к негласному решению дел, отчасти унаследованной Святой Службой. Однако некоторые нормы нового регламента были подвергнуты суровой критике, и не всегда обосновательно, как мы увидим в дальнейшем. Большая часть замечаний высказывалась в связи с неясностью роли диоцезального епископа в процедурах экзамена, а также в связи с вызываемым инструкцией впечатлением, что только Конгрегация Римской курии является компетентной в вопросах веры и обычаев верующих-католиков²⁸¹. Эту роль нельзя прояснить, не принимая во внимание новый теологический и юридический статус, полученный Конференцией епископов после Второго Ватиканского собора. Кроме того, необходимо точно определить ее место внутри новой разветвленной системы канонических процедур. Однако Кодекс канонического права 1983 г. несколько не помогает в решении этих проблем. Он ограничивается утверждением (кан. 830), что право каждого ординария доверить суждение о книгах лицам, в которых он уверен, остается в силе, и что Конференция епископов может учредить комиссию цензоров. В результате *Nova agendi ratio* 1971 г., даже после обнародования нового Кодекса канонического права,

остается правовой базой процедуры экзамена учений, несмотря на свою ограниченность.

Новый регламент предусматривает два вида процедуры. Первая процедура – экстраординарная, предназначенная для употребления в тех случаях, когда «рассматриваемое мнение очевидно и несомненно ошибочно, и в то же время ясно, что его распространение может повлечь за собой (или уже влечет) реальный ущерб для верующих» (п. 1). Вторая процедура – ординарная, используется во всех прочих случаях.

Первая процедура – крайне ускоренная. Она предусматривает немедленное уведомление местного Ординария с тем, чтобы автору было предложено исправить ошибку. Подобный образ действий противоречит фундаментальному принципу, провозглашенному в той же Апостольской конституции *Reginum Ecclesiae Universae*, п. 32, согласно которому автору даже в самых тяжелых случаях должно быть гарантировано право на защиту.

Ординарная процедура подразделяется на две фазы: внутреннюю (нормы 2_10) и внешнюю (нормы 11_18). Первая фаза имеет целью дать Конгрегации возможность составить точное суждение о рассматриваемой доктрине посредством обсуждения мнений, подготовленных двумя экспертами и лицом, выступающим *pro autore* (вместо автора). Она не предусматривает беседы с автором, и менее того – обязательного уведомления заинтересованного ординария.

Вторая фаза процедуры, обращенная вовне, осуществляется только в том случае, если предварительное исследование действительно обнаружило в рассматриваемом учении ложные или опасные воззрения (норма 12). Тогда уведомляется заинтересованный ординарий, и автору указываются «положения, сочтенные ошибочными или опасными, дабы он мог в течение месяца представить письменный ответ» (норма 13). Только в случае необходимости автор может быть приглашен для личной беседы с представителями Конгрегации. После этого Конгрегация решает вопрос о том, нужно ли (и если да, то в какой форме) опубликовать результат экзамена (норма 17). Наконец, после

того, как решение будет утверждено папой, оно сообщается ординарию автора (норма 15).

Нетрудно понять, что и эта ординарная процедура не избежала многих критических замечаний, и прежде всего в связи с тем, что право автора на защиту не сводится к возможности письменного ответа или вероятного приглашения на личную беседу²⁸². Напротив, был положительно встречен тот факт, что эта новая процедура административного характера вылилась в юридически обязывающее декларативное судебное решение, которое не касается непосредственно веры автора, но исключительно соответствия или несоответствия его доктрины Откровению и учению Церкви.

Аналогичным по природе, но не обязывающим с юридической точки зрения, является решение, которое формулируется вследствие процедур экзамена учений, выносимых на рассмотрение епископских конференций²⁸³. Здесь речь идет просто о квалифицированном совете, который конференция епископов дает заинтересованному Ординарию, дабы помочь ему в принятии решения²⁸⁴. Однако процедуры, принимаемые для достижения этого квалифицированного совета, более строги с формальной точки зрения, чем процедуры Конгрегации вероучения. Действительно, помимо того, что они обладают выраженной соборностью, они гарантируют как большую публичность действий, так и техническую защиту автора. Более того, в некотором отношении эти особые административные процедуры – не лишённые, однако, некоторых элементов явно судебного характера – составляют очевидную параллель базовой структуре канонических процедур, которая будет исследована в следующем параграфе. Поэтому, как представляется, они яснее выражают особую природу права Церкви, чем процедура экзамена учений, принятая Конгрегацией вероучения. По этой причине они могли бы послужить подходящим отправным пунктом для новой и более полной нормативной трактовки всего этого деликатного вопроса, в том числе на уровне вселенской Церкви. И в самом деле, 29 июня 1997 г., во время работы над переводом этой книги, Священная Конгрегация вероучения

приняла новую процедуру. Как представляется при первом быстром прочтении, эта процедура учитывает основные требования последних лет, – в частности, право автора на техническую защиту и прямое участие его Ординария²⁸⁵.

9.2 Канонические процедуры

В ходе реформы процессуального канонического права было предложено назвать этот раздел права Церкви *De modo procedendi pro tutela iurium* (О порядке процедур защиты прав)²⁸⁶. Тот факт, что последняя книга Кодекса сохранила заглавие *De processibus* (О процессах), дает понять верующему, что в Церкви целью различных процедур не является исключительно защита законных прав и интересов, но «достижение подлинного примирения и обеспечение полноты *communio* между всеми верующими»²⁸⁷. Поэтому уже на уровне технико-юридических элементов процесса улавливается своеобразие объединяющей и организующей природы Церкви в сравнении с государством. Это своеобразие, основанное как на особой природе *sacra potestas* (священной власти), так и на единстве действий Слова и Таинства в создании *communio Ecclesiae*, проявляется на трех уровнях. Их составляют: сущностное сходство целей всех наиболее типичных канонических процедур в правовой системе Церкви; декларативный характер канонического судебного решения; неадекватное различие между судебной и административной природой различных канонических процедур. Сходство трех характеристик процессуального канонического права позволяет сделать вывод о наличии базовой структуры, общей всем каноническим процедурам.

а) Сходство целей типовых процессов в Церкви

Несмотря на утверждение, неоднократно провозглашенное в подготовительных документах первой кодификации, о наличии в каноническом праве нескольких типов процессов, Кодекс канонического права 1983 г. представляет фактически

единственный базовый процесс – а именно, спорный процесс (каноны 1501_1670), с которым постоянно соотносятся все прочие процессуальные формы, именуемые церковным законодателем *processi speciali* (особые процессы). В так называемом ординарном спорном судебном процессе превалируют юридические формальности, и особенно письменные формальности, в противоположность устному спорному процессу (каноны 1656_1670). В обеих формах судебный процесс имеет целью отстаивание прав физических или юридических лиц или установление юридических фактов²⁸⁸.

Однако именно этот процессуальный тип не только является самым неупотребительным в Церкви, но и вообще играет вспомогательную роль, и потому Церковь могла бы отказаться от него без особых затруднений. Не случайно в *Coetus consultorum* (Собрании консультаций), предпосланном реформе процессуального канонического права, было выдвинуто предложение заменить спорный процесс, в его функции базового процесса, процессом матримониальным, поскольку в Церкви матримониальные судебные разбирательства гораздо более часты²⁸⁹. Однако речь идет не об одной количественной стороне вопроса. Не только матримониальные дела (каноны 1671_1707), но вообще все так называемые особые процессы, от разновидностей брачных процессов (например, процесса по поводу раздельного проживания супругов; процесса *super matrimonium ratum et non consumatum* (об одобренном, но не завершенном браке) и процесса о предполагаемой смерти одного из супругов) до процесса о провозглашении недействительности ординации (каноны 1708_1712) и уголовного процесса (каноны 1717_1731), по существу и в последнем счете представляют собой дела по поводу *status personarum* (статуса лиц). Как таковые, они имеют целью определить реальное положение верующего в церковной общине или степень его принадлежности к ней. Поэтому они относятся к неотъемлемому и типичному ядру канонического процесса²⁹⁰.

Способность этих дел безошибочно выявлять отличие канонических процессов от процессов, регламентированных

государственным правом, была бы очевиднее, если бы церковный законодатель не отказался от кодификации тех канонических процедур, которые просто осуществляются административными инстанциями, но с полной ясностью отражают особую природу юридической структуры Церкви. Речь идет о процедурах, связанных с делами по канонизации, и об уже рассмотренных процедурах экзамена предполагаемых ошибочных учений. Действительно, нельзя забывать, что каноническая процедура для дел по канонизации рассматривалась в целых 142 канонах второй части четвертой книги Кодекса канонического права 1917 г. (каноны 1999_2141) и определялась одним авторитетным канонистом, на основании ее формальных предпосылок, как «самая строгая процессуальная форма», известная каноническому праву²⁹¹. Если бы в новом Кодексе она была поставлена в центр совокупности процессуальных норм, это несомненно способствовало бы пониманию того факта, что судебное решение, в которое обычно выливается судебная процедура (и особенно те процедуры, которые касаются дел о *status personarum*, наиболее типичных в процессуальной системе Церкви), по своей природе декларативно.

б) Декларативная природа канонического судебного решения

Судебное решение в любой правовой системе является «магнитным полюсом всего процесса»²⁹² и отражает важнейшие характеристики данной системы. Каноническое судебное решение тоже представляет собой идеальное отражение юридической структуры Церкви, глубоко отличной – в том числе на уровне процессуального права – от юридической системы государства.

Действительно, в государственном процессуальном праве судья, в отличие от епископа, может действовать только тогда, когда выступает формальным органом права. Вне рамок закона он не имеет никакой власти, более того – перестает существовать²⁹³. Подобное отождествление власти с

исполняемой функцией (в данном случае судебным процессом) невозможно в Церкви по причине особой природы *sacra potestas* (священной власти), которая, как мы уже видели, едина и нераздельна. Даже действуя на уровне *iurisdictio*, *sacra potestas* никогда не отождествляется ни с органом, ее осуществляющим, ни с его *modus procedendi* (образом действия, процедурой). В противоположность современному государству, в Церкви не существует разделения властей. В ней *modus procedendi* всех органов управления определяется не природой исполняемой функции, а природой объекта. Так, церковный судья независимо от того, следует ли он судебным или административным путем, по существу всегда призван констатировать своим решением (имеющим техническую форму судебного или административного постановления) некие объективные факты – например, действительность таинств, принадлежность христианина к *communio plena*, легитимность публичного богослужения или ортодоксальность вероучения. Юридическая значимость этих объективных фактов выходит за рамки частного интереса отдельных верующих. Она затрагивает всю реальность Церкви как *communio*, потому что церковная правовая структура имеет конечной целью (*telos*) не осуществление субъективных прав отдельных верующих, а обеспечение на конституциональном уровне, или на уровне объективных данных, аутентичности и целостности спасительного содержания Слова и Таинств. Именно это сохранение и поддержание *substantia verbi* (существа Слова) и *substantia sacramenti* (существа Таинств) есть последняя цель *sacra potestas*, даже когда она действует как *potestas iudiciaria* (судебная власть). Вследствие этого каноническое судебное решение именно в процессах, наиболее типичных для Церкви, обладает ярко выраженным декларативным характером²⁹⁴. Посредством канонического решения церковная власть признает юридически обязывающие факты и таким образом обеспечивает объективную реализацию церковного опыта, основанного на подлинности Слова, действительности Таинств и на всех прочих элементах, касающихся общего призвания жить в вере и в церковном общении, которое всегда есть *communio*

cum Deo (общение с Богом) и *communio fidelium* (общение верующих).

Эти соображения о декларативной природе канонического решения остаются в силе, как будет показано в § 14,2, также и в отношении тех решений (или постановлений), которые выносятся по окончании уголовного процесса. Речь идет не только о случаях, когда нормы Кодекса определяют решение как декларативное, потому что оно относится к канонической санкции *latae sententiae* (по заранее вынесенному решению). Даже когда Кодекс определяет решение как *irrogatoria* (налагающее кару), потому что речь идет о канонической санкции *ferendae sententiae* (по выносимому решению) – например, в каноне 1314, – фактически оно имеет декларативный характер. Ибо само различие между каноническими санкциями *latae sententiae* и *ferendae sententiae* не касается их специфической природы, но исключительно их правовых последствий²⁹⁵.

в) Неадекватность различения между судебными и административными каноническими процедурами

Наряду с уже рассмотренными процедурами экзамена ошибочных учений и наложения канонических санкций (кан. 1720), каноническому праву известен ряд особых административных процедур. По существу имеется три таких процедуры: процедура смещения и перевода приходского настоятеля, процедура эксклаустрации (вменяемой в качестве канонического наказания) из института посвященной жизни, и наконец процедура увольнения из института посвященной жизни.

Совокупность кодексных норм, регулирующих процедуру смещения или перевода приходских настоятелей, разделена на две главы: смещение (каноны 1740_1747) и перевод (каноны 1778_1752).

Обе процедуры имеют исключительно пастырскую цель: «Обеспечить верующим адекватное служение в приходе.

Поскольку ни первая, ни вторая из процедур не предполагает какой-либо вины в поведении приходского настоятеля, они не могут рассматриваться в качестве канонической санкции»²⁹⁶. Таким образом, ординарий должен установить посредством предварительного специального расследования наличие объективной причины, мотивирующей смещение или перевод. Процедура в обязательном порядке предписывает как заслушивание двух приходских настоятелей-консультантов, или ассессоров (кан. 1742 § 1), так и приглашение самого приходского настоятеля с тем, чтобы он мог ознакомиться с касающимися его документами и представить в письменной форме доводы в свою защиту (кан. 1745).

Для эксклаустрации, налагаемой в качестве канонической санкции, канон 686 § 3 требует уважительной причины и соблюдения процедуры, неуклонно следующей заповедям справедливости и братской любви. В соответствии с практикой Конгрегации по делам Институтов посвященной жизни и Обществ апостольской жизни, данная процедура в так называемых нормальных случаях предпосылает эксклаустрации два предварительных условия. Во-первых, в рассматриваемом деле не должна играть существенную роль болезнь или ненормальность наказуемого; во-вторых, эксклаустрируемого следует уведомить о причинах наложения санкции и дать ему возможность представить доводы в свою защиту²⁹⁷. Эта очевидная забота о соблюдении справедливости еще более подкрепляется тем фактом, что верховный настоятель не может просить Святой Престол или диоцезального епископа о наложении эксклаустрации, не получив единодушного согласия (*consensus*) своего Совета (кан. 686 § 3). Наконец, процедура увольнения из Института посвященной жизни, описанная в каноне 677, включает в себя три различных этапа: предупреждение, издание декрета об увольнении и его утверждение компетентной властью²⁹⁸. Эта процедура гарантирует как соблюдение права на защиту (кан. 695 § 2 и 698), так и осуществление принципа соборности в принятии решения (кан. 699 § 1).

В заключение можно сказать, что данное в Кодексе нормативное оформление трех особых административных процедур не игнорирует ни соборное измерение *sacra potestas*, ни право на защиту. В этих процедурах – особенно на уровне способа артикуляции *ius difensionis* (права на защиту) – нетрудно проследить аналогии с другой процедурой, имеющей административную природу и вполне типичной для канонической процессуальной системы: процедурой установления предпосылок, необходимых для предоставления диспенсации от одобренного, но не завершенного брака²⁹⁹. Она исключает присутствие адвоката (*patronus*), хотя в наиболее сложных случаях допускает техническое содействие юриста-эксперта (*iusperitus*, кан. 1701 § 2). Тем не менее, если принять, что право на защиту выражается в канонической сфере главным образом в принципе очной ставки, то можно прийти к выводу, что данное право и в этом процессе, столь типичном для юридической системы Церкви, находит вполне конкретное и гарантированное применение. Здесь, как и в названных выше административных процедурах, это применение могло бы стать полнее, если бы помимо технической защиты предусматривалась также публичность – пусть не *erga omnes* (не в отношении всех дел), но все же выходящая за рамки узкой келейности, столь типичной для устаревшей судебной практики³⁰⁰.

Краткий анализ этих особых административных процедур доказывает, что они по существу содержат в себе все ключевые моменты судебного процесса. Таким образом, в каноническом праве имеется единая структура, общая для всех многообразных типов процедур.

г) Базовая структура канонических процедур

Существенными элементами этой базовой структуры канонических процедур являются следующие: момент, конституирующий сам процесс (возбуждение дела и установление рамок-границ судебного спора); следственная фаза и прения сторон (представление доказательств, защита сторон, разбор дела); момент оценки и принятия решения

(оценка и взвешивание доказательств судьями); и наконец издание постановления, имеющего часть *in iure* (юридическую) и *in facto* (фактическую). Таким образом, в каноническом праве базовая структура административных процедур идентична базовой структуре судебных процедур. Различия обнаруживаются исключительно на уровне формальностей. Важнейшее из них состоит в том факте, что кодексные нормы, касающиеся административных процедур, не предписывают очевидным и обязывающим образом предоставление возможности обращения к технической защите. В то же время этот недостаток является общим как для норм Кодекса, касающихся административной процедуры наложения или объявления канонической санкции, так и для тех норм, которые относятся к вышеописанным особым административным процедурам. Однако в нормах, касающихся всех этих процедур, содержатся частые ссылки на возможность предоставления письменной защиты или обращения к экспертам. Поэтому для того, чтобы полностью уравнивать административные и судебные процедуры, достаточно «принять к сведению, что когда предоставляется право письменной защиты, практически невозможно воспрепятствовать ее редактированию экспертом или адвокатом. Поэтому было бы достаточно открыто признать законность такого вмешательства и допустить его также на других этапах процесса»³⁰¹.

Если это сделать, уже не было бы необходимости принимать спорный процесс в качестве абстрактной базы канонических процедур. К тому же, как было авторитетно показано раньше и как станет еще очевиднее из параграфа о матримониальных процедурах³⁰², даже самый частый канонический процесс – о признании брака недействительным – имеет много общего со спорным процессом. Другие авторы подчеркивали также (исходя из принципа устного разбора дела – быть может, несколько поспешно отмененного церковным законодателем в сфере спорного процесса, каноны 1656_1670) желательность в будущем большего разветвления особых процедур в юридической системе Церкви³⁰³. А это невозможно

без богословско-правового углубления базовой структуры, общей всем процедурам.

Именно в этом смысле (учитывая важность предмета) нельзя недооценивать высказанное в конце предыдущего параграфа предположение о том, что в будущем существенная лакуна в Кодексе канонического права в отношении возможных процедур экзамена доктрины будет заполнена. Действительно, если верно, что сегодня невозможно пренебрегать субъективными правами каждого верующего, а значит и автора доктрины, то верно и то, что следует обеспечить ординарию возможность свободного и ответственного принятия решения с целью защитить истину церковного общения. Именно юридическая охрана этих двух взаимно имманентных полюсов – с одной стороны, свободы акта веры отдельного верующего, а с другой – объективной истины церковного общения – составляет главную цель канонической процедуры. Достижение этой цели было бы легче гарантировать на нормативном уровне, если бы канонистика освободилась от комплекса неполноценности по отношению к науке о государственном праве и сконцентрировала усилия на совершенствовании (на формально-юридическом уровне) базовой структуры всех канонических процедур, уже некоторым образом прослеживаемой в ныне действующем Кодексе канонического права.

Основная библиография

Aymans W., *Begriff, Aufgabe und Trager des Lehramts*, в: HdbkathKR, cc. 533_540.

Aymans W.-Corecco E., *Kirchliches Lehramt und Theologie. Erwagungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation fur die Glaubenslehre*, в: IKZ Communio 2 (1974), cc. 150_170.

AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Citta del Vaticano 1992.

Bertolino R., *La tutela dei diritti nella Chiesa. Dal vecchio al nuovo Codice di diritto canonico*, Torino 1993.

Corecco E., *Die richterliche Anwendung der «sacra potestas»*, в: OAKR 39 (1070), cc. 277_294.

H. Heinemann, *Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik der Verfahrensordnung (Canonistica 6)*, Trier 1981.

Kramer P., *Kirche und Bucherzensur. Zu einer neuen Instruktion der Kongregation fur die Glaubenslehre*, в: ThGL 83 (1993), cc. 72_80.

Stoffel O., *Die Verkundigung in Predigt und Katechese*, HdbkathKR, cc. 541_547.

Urrutia F.J., *Mandato di insegnare discipline teologiche*, в: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico (NDDC)*, под редакцией C. Curral Salvador-V. De Paolis-G. Ghirlanda, Torino 1993, cc. 661_664.

Глава четвертая. Право таинств

10. Понятие таинства в каноническом праве

В 1614 г. публикация *Rituale Romanum* (Римского ритуала) увенчала тридентскую реформу римско-католической литургии. Новое плодотворное пробуждение так называемого литургического движения³⁰⁴, имеющего ярко выраженный пастырский характер, отмечается в связи с появлением *Motu proprio* о литургической музыке, опубликованного папой Пием X 22 ноября 1903 г. Латинское выражение *partecipatio actuosa* (деятельное участие), употребленное Пием X для обозначения активного участия верующих-мирян в литургии, поистине становится с этого момента девизом широкой литургико-пастырской работы. На ее ход оказали влияние такие выдающиеся личности, как Ламбер Бовье, Одо Казель и Романо Гвардини. Итогом ее стала энциклика *Mediator Dei*, опубликованная Пием XII в 1947 г., и соборная конституция *Sacrosanctum Concilium* 1963 г. Первый документ, предупреждая восприятие литургии мирянами как вспомогательного и внешнего действия, подчеркивает ее христологическое измерение; второй, во избежание сведения ее к пиетизму, в большей степени выделяет экклезиологическое измерение христианской литургии³⁰⁵.

Осознание этих двух главных измерений литургии Церкви позволило отцам собора теологически определить таинства как знаки присутствия Христа и в то же время как основные средства самореализации Церкви³⁰⁶. Именно к этому соборному видению литургии и сакраментального знака следует обратиться, чтобы оценить в первом приближении совокупность кодексных норм, посвященных таинствам.

10.1 Учение Второго Ватиканского собора о таинствах и его восприятие в Кодексе канонического права

В догматической конституции *Lumen Gentium* отцы собора с первого же параграфа говорят о Церкви как о таинстве, то есть

знаке-орудии, посредством которого проявляется и осуществляется внутреннее соединение с Богом и единство всего человеческого рода³⁰⁷. Этот факт сразу же высвечивает соборное богословие таинств: как и все литургические действия, «они суть не частные акции, а служения Церкви. Церковь же представляет собой таинство единства, то есть святой народ, собранный и организованный под водительством епископов. Поэтому эти действия принадлежат всему телу Церкви, проявляя или подразумевая его» (SC 26). В этом смысле посредством таинств актуализируется «священный и органичный характер священной общины» (LG 11), каковой является Церковь.

Это настойчивое подчеркивание экклезиологического измерения сакраментального знака – логическое следствие веры отцов Собора в то догматическое положение, что во всяком литургическом действии, и особенно в таинствах, присутствует и действует сам Христос. Он «все время соединяет с собой Церковь – свою возлюбленную супругу, а она провозглашает Его своим Господом и через Него совершает служение вечному Отцу» (SC 7).

В соборном учении о *Christus totus* (всецелом Христе, то есть личности Христа вместе с соединенной с Ним Церковью) как о главном субъекте сакраментального знака выявляется также вмешательство Святого Духа, который посредством всех таинств, но особенно Евхаристии, «животворит плоть» (РО 5, 2) или мистическое Тело Христово, то есть Церковь. Она изначально искуплена этим общением (*communio*), которое еще св. Августин называл *opus proprium* (собственным делом) Святого Духа.

Эта соборная теология таинств была воспринята в своих существенных чертах церковным законодателем. Действительно, в новом Кодексе канонического права не только отводится много места нормам, касающимся таинств (каноны 840_1165), но и совершается отход от традиционной классификации по типу гражданского права, относившей таинства к разделу *De rebus* (о вещах). Теперь законодатель отдает предпочтение более богословской систематике, собрав

данные нормы в четвертой книге, посвященной *munus sanctificandi* (святительскому служению). Более того, кодексное определение таинств систематизирует все основные элементы теологии таинств как части доктрины Второго Ватиканского собора. Согласно канона 840, таинства представляют собой одновременно «действия Христа и Церкви», «знаки и средства выражения и укрепления веры» и акты, в которых совершается «освящение людей» через упрочение и проявление «церковного общения».

Связь между таинствами и *communio* особенно настойчиво подчеркивается в каноне 843, который гласит: «Священнослужители не могут отказать в таинствах тем, кто просит о них в надлежащее время и должным образом к ним подготовлен, если только им не запрещено законом принятие таинств». Здесь законодатель вторит соборному утверждению о праве всех верующих «в изобилии получать от священных пастырей духовные блага Церкви, и прежде всего помощь Слова и Таинств» (LG 37, 1). Тем самым Кодекс канонического права препятствует сведению таинств к «частным действиям» (кан. 837 § 1) или просто к *pia exercitia* (благочестивым упражнениям). Они выражают и актуализируют домостроительство спасения, собирая все человечество в Народ Божий, и в этом смысле все «тесно соединены с Евхаристией и подчинены ей», как «истоку и завершению всей Евангелизации» (PO 5, 2).

Справедливо подчеркивая внутреннюю подчиненность всех таинств Евхаристии, а вместе с этим и структурную связь между любым сакраментальным знаком и церковным общением, церковный законодатель сумел бы ярче выявить первостепенную роль таинств в юридическо-конституциональной структуре Церкви, если бы использовал понятие общего священства (сообщаемого всем верующим через крещение и лишь косвенно упомянутого в каноне 836) соответственно всему его экклезиологическому значению.

Затемнение этого понятия, играющего первостепенную роль в *Magna Charta* Второго Ватиканского собора, усугубляется другими несообразностями, которыми отмечена вся

совокупность норм, относящихся к таинствам. Их причиной стало спорное решение вопроса классификации, а именно, отнесение этих норм исключительно к горизонту *munus sanctificandi*. Действительно, даже если отвлечься от того факта, что в Церкви все – вплоть до отношения владения материальными благами – ориентировано на осуществление универсального призвания к святости (LG 40), данный выбор все равно вызывает, по меньшей мере, два серьезных сомнения.

Первое сомнение таково. Начальное утверждение четвертой книги Кодекса, *De Ecclesiae munere sanctificandi*: «Церковь особым образом исполняет служение освящения посредством священной литургии», – почти буквально повторяет п. 7 соборной конституции *Sacrosanctum Concilii*. Тем не менее, создается впечатление, что ординарное исполнение Церковью священного Христова служения освящения исчерпывается таинствами (каноны 840_1165) и прочими культовыми действиями (каноны 1166_1204) в храмах или других предназначенных для этого местах (каноны 1205_1253). Но это противоречит, во-первых, основному принципу Евангелизаторской, – а значит, и святительской – деятельности Церкви, согласно которому вера рождается и питается «*praesertim ministerio verbi*» (особенно от служения Слова, кан. 836); а во-вторых, эклезиологическому принципу, согласно которому (именно потому, что любое состояние церковной жизни «воспринимает и конкретизирует святительскую благодать крещения»³⁰⁸ всякий верующий – мирянин, монашествующий, клирик – исполняет *munus sanctificandi* соответственно особенностям собственного специфического призвания. Так, супруги главным образом исполняют священное служение освящения не путем активного участия в литургии, а созиданием мистического тела Христова. Оно совершается через ежедневное приношение ими своего существования в качестве супругов и родителей (как о том напоминает, хотя бы вскользь, канон 835 § 4), через полное и ответственное осуществление в мирской жизни специфического церковного призвания. Аналогичным образом посвященные исполняют

святительское служение прежде всего следованием пророческой харизме Евангельских советов, а клирики – служением единству всего Народа Божьего.

Второе сомнение заключается в следующем. С одной стороны, тот особый угол зрения, под которым церковный законодатель трактует нормативы таинств, позволяет избежать опасности их овеществления (как это, по-видимому, произошло в Кодексе 1917 г., где применяется юстиниановское трехчастное деление на *personae*, *res* и *actiones*). Но, с другой стороны, законодатель не доводит до конца процесс как можно более полного претворения канонической нормы в носительницу богословского содержания, направляющего ее формирование. Действительно, между теологическим определением таинств, которое дается церковным законодателем в каноне 840 (и дополнено в том, что касается его юридической силы и правомерности, канонами 841 и 838), и тем их технико-позитивным определением, которое содержится в правовых актах и сформулировано в канонах 124_126, существует очевидное расхождение. Оно грозит скорее углубить, чем разрешить, обнаружившуюся еще до Второго Ватиканского собора антиномию между таинством и правом.

Как было справедливо замечено, такое расхождение состоит в том факте, что, во-первых, вышеназванные общие правила относительно действительности или недействительности правовых актов вряд ли применимы к таинствам. А они в Церкви являются наиболее частыми и наиболее конститутивными по своему характеру правовыми актами, поскольку их обязывающая юридическая сила имеет не только социальную, но прежде всего сотериологическую значимость³⁰⁹. Во-вторых, действующие общие нормы относительно правовых актов, по сути идентичные нормам Кодекса 1917 г. (как это можно заметить из сравнения канонов 124, 125, 126 с канонами 1680, 103 и 104 Кодекса Пия-Бенедикта), составлены в позитивистском духе. А с этих позиций правовыми актами считаются в первую очередь публичные (административные акты) или приватные (договоры) сделки. Таинства же, за

исключением брака, рассматриваются как частные или второстепенные правовые акты³¹⁰.

Между тем таинства, наряду со Словом Божиим и харизматическими дарами, находятся в основании всей правовой структуры Церкви. Это следует даже из слов св. Фомы, который, несомненно, канонистом не был: «*Per sacramenta quae latere Christi pendentis in cruce fluxerunt, dicitur esse fabricata Ecclesia*» (говорят, что Церковь была создана ради таинств, которые проистекли из ребер висящего на кресте Христа)³¹¹. К этому утверждению долгая каноническая традиция всегда добавляла другое: «Основание любого закона заключается в таинствах»³¹².

10.2 Внутренний правовой характер таинств и вводные каноны раздела о таинствах Кодекса канонического права

Если таинства созидают Церковь – и сам Кодекс канонического права дает это ясно понять, утверждая, что таинства «максимально способствуют зарождению, укреплению и проявлению церковного общения» (кан. 840), – то это происходит в силу того, что они представляют собой существенные конститутивные элементы Церкви, в том числе с точки зрения права³¹³. Причем они являются таковыми не только потому, что порождают следствия юридического характера, и не только потому, что представляют собой действия, осуществляемые одними людьми – как служителями Христа и Церкви – на благо других, тем самым подтверждая принцип «инаковости» (присутствия «иного», «другого» субъекта – *прим. перев.*), который выступает предпосылкой существования межсубъектного отношения справедливости³¹⁴. Как уже было подчеркнуто в первой главе, таинства являются в Церкви основными правовыми и конститутивными актами потому, что имеют, как коммуникативные знаки, очевидный внутренний правовой характер, который проявляется, хотя и различным образом, на всех уровнях церковного общения.

Для того чтобы преподавание таинств было действенным и плодотворным, нужна вера – как на объективном уровне, потому что таинства всегда преподаются в общении веры данной Церкви, так и на субъективном уровне, потому что от получающего таинство требуется *assensus fidei* (согласие веры), то есть свободная приверженность *communio Ecclesiae*. А она есть не что иное, как «воля, хотя бы имплицитная, к принятию инициативы Бога, ведущего человека долгим пасхальным путем освобождения и освящения»³¹⁵.

На субъективном уровне соотношения между верой и таинствами, который в основном совпадает с проблемой необходимых условий для приобщения к таинствам, канонистический дискурс пересекается с пастырским. Действительно, церковный законодатель подчеркивает (в согласии с учением Второго Ватиканского собора, SC 9) значение веры при совершении таинств (каноны 836 и 840) и настойчиво напоминает о долге Евангелизации и катехизации, который все верующие, но особенно священнослужители, обязаны исполнять в отношении тех, кто приобщается к таинствам (каноны 836 и 843 § 2), а также о важности активного участия (каноны 837 § 1_2 и 835 § 4) в совершении таинств.

Из девяти вводных канонов раздела о таинствах канон 842 утверждает принятие крещения в качестве общего принципа, на основании которого дается допуск ко всем остальным таинствам. Канон 844 трактует вопрос о таинствах в отношении к экуменизму и *communicatio in sacris* (общению в таинствах), – иначе говоря, в связи с проблемой принятия таинств Католической Церкви христианами, принадлежащими к другим, не католическим христианским конфессиям, в неполном общении с Католической Церковью. Оба канона будут подробно рассмотрены в других параграфах данной главы. Сейчас, в порядке введения в кодексное законодательство о таинствах, важнее кратко проанализировать канон 843, в том числе из-за его значения для пастырской деятельности.

10.3 Право на принятие таинств и церковное общение

Первый параграф канона 843 гласит: «Священнослужители не могут отказать в преподании таинств тем, кто просит о них в надлежащем порядке (*opportunamente*) и должным образом подготовлен, если только принимать их им не запрещено законом». Эта норма вдохновлена соборным учением о праве всех верующих «в изобилии принимать от священных пастырей духовные блага Церкви, особенно помощь Слова и таинств». Она введена церковным законодателем с намерением исключить любой произвол в вопросе о допущении к таинствам. Что касается возможности отказа в таинствах (*sacramenta denegare*), она строго подчинена действующим нормам Кодекса (на что указывает выражение *attentis normis*, – с учетом норм, – из второго параграфа того же канона). Однако действенность рассматриваемой нормы была бы выше, если бы законодатель, с одной стороны, употребил действительный залог, а с другой стороны, дал бы прямую ссылку на канон 213, которым право на принятие таинств, или *ius recipiendi spiritualia bona* (право принимать духовные блага) распространяется на всех верующих. (Канон 682 Кодекса канонического права 1917 г. предусматривал его только для верующих-мирян). Действительно, это право неотъемлемо связано с той причастностью верующего трем служениям Иисуса Христа, которая дается крещением. Поэтому надлежит считать, что оно возведено божественным правом³¹⁶ и потому имеет первостепенное значение для реализации церковного общения. Следовательно, те нормы Кодекса, которые ограничивают осуществление этого права, должны толковаться в узком смысле (кан. 18).

Однако данное право может быть реализовано, в соответствии с тем же канон 843, только при одновременном наличии трех основных условий: прошения (*petitio*), готовности (*dispositio*) и отсутствии каких бы то ни было запретов и юридических препятствий. Первое условие поставлено церковным законодателем с целью подчеркнуть, что таинства могут быть преподаны только тем, кто просит о них свободно и в надлежащем порядке (то есть сообразно времени, месту и образу действия). Готовность подразумевает нравственное

достоинство и духовное приуготовление верующего, просящего о допущении к таинству, хотя как первое, так и второе весьма затруднительно определить на правовом уровне. Третье условие, когда речь не идет о верующих, подвергнутых отлучению или интердикту и потому отлученных от всех таинств³¹⁷, время от времени формализуется и регулируется церковным законодателем для каждого таинства в отдельности³¹⁸.

Все три условия осуществления права на принятие таинств, поставленные в каноне 843 § 1, являются разными видами конкретизации двух общих принципов. Согласно первому принципу, на всех «верующих возложена обязанность всегда сохранять общение с Церковью, причем и в самом их образе действия» (кан 209). Согласно второму принципу, верующие при осуществлении своих прав должны принимать во внимание также «права других людей и свои собственные обязанности перед ними» (кан. 223). Более того, совершенно очевидно, что право, о котором идет речь, есть не что иное, как умозрительный аспект обязанности верующих стремиться к своему освящению и к освящению Церкви (кан. 210). С католической точки зрения, эта обязанность подразумевает также «величайшее внимание и надлежащее прилежание» (кан. 840) в том, что касается подготовки к преподанию таинств. Такое «надлежащее прилежание» – не только обязанность верующего, просящего допустить его к таинству, но и конкретный долг пастырей, определяемый в §2 канона 843. Данной нормой законодатель как бы хочет подчеркнуть, что ответственность в деле Евангелизации – именно потому, что она связана с церковным общением, – требует исключить как на субъективном, так и на объек- тивном уровне любой произвол в важнейшем вопросе допущения к таинствам.

11. Евхаристия

В догматической конституции о Церкви Второй Ватиканский собор называет Евхаристию «исток и завершением всей христианской жизни», то есть таинством, которое «чудесным образом выражает и осуществляет» единство Народа Божьего³¹⁹. Таким образом, Евхаристия находится в центре всей соборной экклезиологии и как таковая оказывает глобальное формирующее воздействие на всю юридическую структуру Церкви³²⁰. Поэтому имеет смысл ближе рассмотреть основные направления этого соборного учения и его значение для канонического права, прежде чем приступить к анализу кодексных норм, относящихся к Евхаристии.

11.1 Евхаристия в учении Второго Ватиканского собора

а) *Communio eucharistica* и *communio Ecclesiae*

Отцы собора говорят о Евхаристии во многих и разнообразных контекстах. При этом они руководствуются двумя намерениями: во-первых, собрать вместе и облечь в единую форму существенные элементы евхаристической католической теологии; а во-вторых, сделать первые шаги к ее новому и более глубокому раскрытию. В частности, жертвенный (SC 7) и мемориальный (SC 47) аспекты Евхаристии неоднократно выделяются в синтетических и унитарных формулах в самом тексте догматической конституции о Церкви. Например, в LG 28 утверждается, что пресвитеры «осуществляют свое священное служение прежде всего в евхаристическом культе или евхаристическом собрании, где они, действуя от имени Христа и возвещая Его таинство, присоединяют голоса верующих к жертвоприношению, совершаемому их главой» (LG 28, 1). С другой стороны, участие верующих в евхаристическом жертвоприношении не является

пассивным, но представляет собой *participatio actuosa* (деятельное участие). Ибо «в силу своего царского священства они соучаствуют в служении Евхаристии» (LG 10, 2). Евхаристия «чудесным образом выражает и осуществляет» (LG 11, 1) единство Народа Божьего. Поэтому евхаристическое богослужение является не исключительным литургическим действием пресвитеров, а основным литургическим священнодействием всей Церкви, в котором каждый верующий призван активно участвовать «не одинаковым образом со всеми, но каждый согласно своей собственной роли»³²¹.

В экклезиологии и теологии таинств, разработанной Вторым Ватиканским собором, Евхаристия предстает как «центр общины верующих, возглавляемой пресвитером» (PO 5, 3). Как таковая, она формирует всю сакраментальную структуру Церкви. Следовательно, «все таинства, а также все церковные служения и дела апостолата тесно связаны со священной Евхаристией и подчинены ей» (PO 5, 1).

Таким образом, когда отцы собора отдают этому таинству приоритет в аспекте систематики – как на догматическом, так и на правовом уровне, – они поступают отнюдь не произвольно³²². Более того, этот приоритет вполне оправдывается тем фактом, что оба конститутивных и отчасти взаимно имманентных аспекта *communio ecclesiae*, как центральной идеи всей соборной экклезиологии, – а именно, *communio cum Deo* (общение с Богом) и *communio fidelium* (общение верных) – обретают наиболее законченный синтез в *communio eucharistica* (евхаристическом общении, причащении). Действительно, как учат отцы собора, «в преломлении хлеба Евхаристии мы восходим к общению с Ним (Господом Иисусом Христом) и между собой» (LG 7, 2). Иначе говоря, «имеется нерасторжимая связь между таинством Церкви и таинством Евхаристии, или между церковным общением и евхаристическим причащением (*communio eucharistica*). Служение Евхаристии само по себе означает полноту исповедания веры и церковного общения»³²³.

Это не значит, что все называемое термином "*communio*" непременно должно поддаваться формализации на правовом

уровне. Это значит лишь то, что в «алтарной общине» (LG 26, 1), или в *communio eucaristica*, очевидно проявляется конститутивная и юридически обязывающая сила таинства Евхаристии. Более того, не будет ошибкой утверждать, что там, где Евхаристия больше никак не преподается, – там, согласно учению Второго Ватиканского собора, перестает существовать и сама Церковь как общение³²⁴.

б) Христианское священство и евхаристические общины

Согласно учению Второго Ватиканского собора, новый Народ Божий, то есть Церковь, по своей природе является «священным народом» (LG 10, 2). Ибо он, «оставаясь одним и единым, должен распространиться на весь мир и на все века, дабы исполнилось предначертанное волей Бога, когда Он в начале сотворил человеческую природу единой и в конце решил собрать воедино своих детей, пребывавших в рассеянии» (LG 13, 1). Внутренние различия в этом одном и едином священном народе всегда вторичны, структурно соподчинены друг другу, функциональны и соотнесены со священной и вселенской миссией всего нового Народа Божьего³²⁵.

Таким же образом объясняется различие «в существе, а не только в степени» (LG 10, 2) между общим священством всех верующих и служебным священством облаченных священным саном. В общем священстве всех крещеных христиан осуществляется причастность «*suo modo et pro sua parte*» (на свой манер и со своей стороны, LG 31, 1) каждого верующего к субъективному измерению священства Христа. Напротив, в служебном священстве реализуется причастность клириков к священству Христа в его объективном измерении. Эти две формы священства различаются, как два разных вида участия в едином священстве Христа, и потому не могут быть ни разъединены, ни противопоставлены друг другу. Правильная интерпретация текстов Второго Ватиканского собора заставляет видеть в различии двух форм священства «плод особого

изобилия священства самого Христа»³²⁶. Однако это не значит, что данная *distinctio* (дистинкция, различие) получает богословское обоснование в том несколько прагматическом утверждении, «согласно которому специфическая функция служебного священства – представлять Христа как главу Мистического Тела, то есть Церкви, в то время как назначение общего священства – представлять Христа в более общем смысле»³²⁷. В Церкви принцип эkkлезиологической репрезентации в то же время непременно является принципом репрезентации христологической. Ибо в сакраментальной реальности принцип *in persona Ecclesiae* (в лице Церкви) невозможен в отрыве от принципа *in persona Christi* (в лице Христа), и наоборот. Так что простая констатация того факта, что служебное священство сообщается таинством священства, а общее священство – таинством крещения, – такая констатация верна, но не дает исчерпывающего теологического объяснения этому расхождению в сакраментальном действии названных таинств. Значит, теологическую причину сущностного различия между двумя конкретными формами христианского священства следует искать в самой природе единого священства Христа. Ибо в нем участвуют непосредственно, хотя и каждое своим особым образом, как священство, основанное на крещении, так и священство, основанное на ординации. «Оба они поистине, каждое своим способом, участвуют в едином священстве Христа» (LG 10, 2).

Каким образом единое священство Христа непосредственно сообщается двумя разными способами, взаимосвязанными и взаимно дополняющими друг друга? Ответ на этот вопрос следует из текстов третьей и четвертой глав *Lumen Gentium*. Здесь отцы собора говорят о различии мирян и рукоположенных священнослужителей в способе причастности трем служениям Христа (*tria munera Christi*). Терминологически эти два способа причастности характеризуются как субъективный и объективный³²⁸. Суть вопроса такова: Иисус Христос является священником потому, что по существу своей личностной структуры Он есть Тот, кто всецело отдает себя Отцу. Именно в этой любви Христа к Отцу, полностью осуществившейся в

безоговорочном послушании вплоть до креста, выразились оба главных аспекта Его священства: субъективный (священство того, кто совершает жертвоприношение) и объективный (священство того, кто дает принести себя в жертву). Субъективный аспект – это преданность и любовь к Отцу, присущие жертвователю. Объективный аспект – это послушание и покорность Отцу, присущие приносимому в жертву, или крестной жертве во искупление грехов всех людей. В священстве Христа этот второй, объективный аспект искупительного послушания не является добавочным, внешним и привходящим, как в Ветхом Завете, но вместе с первым, субъективным аспектом любви составляет самую суть единой личности Христа, единосущного Отцу.

Во Христе, и только во Христе, реализуется совершенное единство между жертвователем и приносимым в жертву. При переходе от священства Христа к священству Церкви оба эти элемента вновь подвергаются различению. Но в отличие от того, как это имеет место в Ветхом Завете, они самым тесным образом дополняют друг друга и сохраняют друг с другом внутреннюю связь. В силу принципа взаимной имманентности, присущего структуре *communio* на всех уровнях церковной реальности, Церковь как священный народ не может отказаться от одной из двух конкретных форм христианского священства, не уничтожив одновременно другую.

Действительно, крещеный верующий для того, чтобы осуществить свое общее священство со всей той субъективной радикальностью, какой требует от него любовь, нуждается в объективной власти (*auctoritas*), правомочной побуждать его к конкретному действию так, как Отец побуждал Сына к смерти на кресте. Со своей стороны, рукоположенный священнослужитель нуждается в крещеных верующих или, по крайней мере, в катехуменах, чтобы иметь возможность исполнить служение, возложенное на служебное священство в рамках церковного *communio*.

В этом смысле совершенное единство субъективного и объективного элементов новозаветного священства во Христе находит аналогическое соответствие на уровне экклезиологии в

следующем факте. С одной стороны, общее священство всех верующих, как причастность субъективному формальному аспекту священства Христа, продолжает существовать в тех, кто принимает также служебное священство. А оно, в свою очередь, есть причастность объективному формальному аспекту священства Христа. С другой стороны, хотя служебное священство не входит в общее священство всех верующих, оно, тем не менее, не может обойтись без него. Потому что в Церкви священство как особое служение «*non existit nisi in ordine ad exercitium sacerdotii communis*» (не существует иначе, кроме как в порядке исполнения общего священства)³²⁹. Действительно, в домостроительстве Нового Завета служебное священство нужно не для принесения жертв через третье лицо, как в дохристианских религиях, или от имени народа, как в Ветхом завете, но для того, чтобы все верные, вместе со Христом, могли принести себя в дар в объективности полного послушания Отцу.

Подчеркивая эту сущностную взаимодополнительность и взаимосвязь, отцы собора объясняют, почему различие *essentia et non gradu tantum* (по существу, а не только по уровню) между двумя конкретными формами христианского священства не означает ни резкого отрыва одной формы от другой, ни тем более их противопоставления друг другу.

Разделение общего и служебного священства является лишь частичным. Признавая в субъективном и объективном элементах священства Христа последнее обоснование этого частичного разделения, мы никоим образом не утверждаем (как уже было кратко показано выше), будто христианское священство «в служении имеет целью приказание, а в общем священстве – повиновение»³³⁰. Подобная гиперкритическая точка зрения представляет собой грубое упрощение вышеизложенного тезиса, где специфические формы *missio* всего Народа Божьего отнюдь не оставлены без внимания, но просто рассматриваются как основной компонент *communio*. В Церкви миссия, или *plantatio Ecclesiae* (насаждение Церкви), может существовать только как реализация вселенского церковного общения в отдельно взятом конкретном месте. Точно

так же подлинный опыт общения возможен в своем частном проявлении только при условии открытости к вселенской миссии. Как было показано в предыдущем параграфе, эта реализация церковного общения максимально выражена в *communio eucharistica*. Данная истина была бы очевидней, если бы соборные отцы глубже исследовали пневматологическое измерение христианского священства. Ибо *communio* есть так называемое собственное дело (*opus proprium*) Святого Духа³³¹. Поэтому в том, что касается созидания христианской общины, истоком и завершением которой служит Евхаристия, пневматологическое измерение христианского священства постоянно и необходимо соотносится со структурной функциональностью обеих его форм.

Это пневматологическое измерение, однако, подчеркивается отцами собора в текстах, где речь идет о Евхаристии, как о первостепенном и необходимом факторе единства³³². Среди них важнейшим следует признать Декрет о служении и жизни пастырей: «Христианская община может сложиться только тогда, когда ее корнем и сердцевиной является служение пресвятой Евхаристии. Поэтому Евхаристией должно вдохновляться всякое воспитание в общинном духе» (CD 6, 5). Действительно, в Евхаристии проявляется «*genuinam verae Ecclesiae naturam*» (подлинная природа истинной Церкви) в ее божественном и человеческом элементах. Именно в Евхаристии канонист должен искать критерии для различения конституциональных и чисто добавочных элементов в разных формах общения верных.

Значение Евхаристии на уровне конституциональной структуры Церкви с предельной ясностью раскрывается также в CD 11, 1. Здесь главными объединяющими факторами диоцеза, как основной юридической формы отдельной Церкви, называются Евангелие и Евхаристия³³³. По той же причине приходу принадлежит первостепенное место в различных евхаристических общинах, на которые разделяется *portio Populi Dei* (часть Народа Божьего)³³⁴. Как прямо утверждают отцы собора, смысл существования приходской общины проявляется

прежде всего «*in communi celebratione missae dominicalis*» (в совместном служении воскресной Мессы, CD 42, 2).

Вывод таков: правильная интерпретация соборных текстов о взаимосвязи обеих форм христианского священства и воздвижения церковной общины подтверждает учение Второго Ватиканского собора о центральном значении Евхаристии для *communio Ecclesiae*. Поэтому принципы, регулирующие *communio eucharistica*, должны оказывать формирующее воздействие на всю правовую структуру Церкви, а не только на те нормы Кодекса, которые касаются таинства Евхаристии. Но для того, чтобы убедиться в истинности этого тезиса, необходимо рассмотреть способ, каким церковный законодатель осуществил в этих нормах рецепцию соборного учения об *augustissimum sacramentum* (высочайшем таинстве, LG 11, 1).

11.2 Нормы Кодекса, относящиеся к Евхаристии

Даже беглого взгляда на систематический порядок норм Кодекса, относящихся к Евхаристии (каноны 897_958), более чем достаточно, чтобы уловить тот унитарный подход, который церковный законодатель 1983 г. применяет к данному предмету. В частности, в нем предстает уже полностью преодоленным дуализм, присущий прежнему Кодексу, между жертвоприношением Мессы и таинством Евхаристии³³⁵. Унитарное видение этого таинства (которое одновременно является жертвоприношением и воспоминовением, а также истоком и завершением церковного общения) было разработано и предложено Вторым Ватиканским собором и воспринято церковным законодательством. Это подтверждается первым канонам, где содержится ясный и полный синтез соборного учения: «Высочайшим таинством является пресвятая Евхаристия, в которой сам Господь Христос содержится, предлагается и принимается, и через которую непрерывно живет и возрастает Церковь. Евхаристическое жертвоприношение, поминовение смерти и воскресения Господа, в котором крестная жертва длится в веках, есть

завершение и исток всего христианского культа и жизни. Им обозначается и в нем осуществляется единство Народа Божьего и совершается созидание Тела Христова. Поистине все остальные таинства и все церковные дела апостолата связаны с Пресвятой Евхаристией и ей подчинены» (кан. 897). Как видим, центральное положение Евхаристии, основанное на том, что она есть одновременно *sacrificitium* (жертвоприношение), *memoriale* (помяновение), *culmen* (завершение) и *fons* (исток) христианского культа и жизни, подчеркивается почти буквальным повторением соборного учения о подчиненности всех прочих таинств Евхаристии. Итак, тридентская триада «*continere, offere, sumere*» (содержать, предлагать, принимать) утратила индивидуалистический и клерикальный акцент. Ее развитие завершилось интеграцией в церковное и конститутивное измерение Евхаристии, через которую *continuo vivit et crescit Ecclesia* (непрерывно живет и возрастает Церковь).

Как следствие, преодолевается также дуализм между *celebratio* (служением, преподаванием) Мессы, возложенным исключительно на священников³³⁶, и ее *auditio* (слушанием), как индивидуальной обязанностью каждого верующего³³⁷. Действительно, уже в самом начале раздела о Евхаристии церковный законодатель прямо утверждает, что она «есть действие самого Христа и Церкви» (кан. 899 § 1), и в ее совершении «совместно принимают участие все присутствующие верующие, как клирики, так и миряне, – каждый своим способом, сообразно различию санов и литургических служений» (кан. 899 § 2).

Народ Божий, призванный к единству под главенством епископа или пресвитера, является единым субъектом Евхаристии. Поэтому именно из такой конституциональной перспективы надлежит исходить, чтобы понять все юридическое и пастырское значение канонических норм, касающихся «высочайшего таинства» (кан. 897). Эти нормы представлены в новом Кодексе канонического права в следующем систематическом порядке. Сначала идут два вводных канона: первый (кан. 897) посвящен внутренней связи между Евхаристией и таинством Церкви; второй (кан. 898) –

фундаментальному значению этого таинства для жизни всех верующих, призванных активно участвовать в его совершении. Далее следует первая глава о преподании Евхаристии (каноны 899_933). Здесь содержатся нормы относительно служения Евхаристии, активного участия в нем всех верующих, а также нормы, касающиеся времени и места совершения Евхаристии и соответствующих обрядов. Затем идет вторая глава (каноны 934_944), где трактуются вопросы сохранения и почитания Евхаристии (каноны 945_958); и наконец третья глава, в которой собраны юридические правила относительно приношений во время Святой Мессы.

а) Конституционально-правовая роль Евхаристии

Во вводных канонах раздела о Евхаристии, вообще-то весьма важных в экклезиологическом отношении, церковный законодатель не повторяет непосредственно то утверждение собора, что во всех «алтарных общинах..., хотя они часто малы, бедны или живут в рассеянии, пребывает Христос. Через Него собирается вместе единая, святая, вселенская и апостольская Церковь» (LG 26, 1). Тем не менее, конституциональная роль этого таинства в рамках *communio Ecclesiae et Ecclesiarum* несомненно выявляется во многих других нормах Кодекса, пусть даже (как мы увидим в дальнейшем) в них не всегда удается обеспечить равновесие между вселенской Церковью и отдельными Церквями. Например, юридическое определение диоцеза, этой важнейшей институциональной формы отдельной Церкви, указывает на бином *Evangelium et Eucharistiam* (Евангелия и Евхаристии) как на тот магнитный полюс, вокруг которого собирается *portio Populi Dei* (часть Народа Божьего). Аналогичным образом канон 528 § 2 утверждает, хотя и косвенно, что Евхаристия представляет собой «центр приходской общины верующих». Каноны 527 и 298 § 1 призывают верующих уделять особое внимание ассоциациям, которые созданы в духовных целях или ориентированы на

развитие публичного культа, а значит, некоторым образом связаны с опытом алтарной общины.

Конституционально-правовая роль Евхаристии подчеркивается в Кодексе канонического права также на субъективном уровне, то есть на уровне церковной жизни верующего. Согласно канона 209 § 1, верующий всегда призван сохранять общение с Церковью и в самом образе действия. В самом деле, Евхаристия представляет собой одновременно таинство, усовершенствующее вступление в христианство; пищу, питающую верующего на протяжении всей его жизни; и святое напутствие, утешающее христианина на пороге смерти³³⁸. Если крещение и конфирмация составляют невозобновляемый сакраментальный элемент инициации христианина, то Евхаристия представляет собой динамический момент. Все они «таким образом связаны между собой, что являются необходимыми для полноты вхождения в христианство» (кан. 841 § 1). Как следствие, канон 866 предписывает, чтобы крестившийся и прошедший конфирмацию взрослый сразу же после этого «принял участие в евхаристическом собрании и причастился». Если такое участие активно осуществляется на протяжении всей жизни, то оно побуждает верующих к «частому принятию этого таинства» (кан. 898), а священников – к его частому (по возможности, ежедневному) преподанию³³⁹. Наконец, важнейшее значение Евхаристии для жизни христианина подчеркивается правом больных и умирающих на принятие святого Напутствия (*viaticum*)³⁴⁰, и соответствующей обязанностью, возложенной законодателем на приходских настоятелей, викариев и капелланов, а в случае необходимости на «любого священника или другого служителя Святого Причастия» (кан. 911).

Этим кратким упоминанием о Евхаристии как о *viaticum* затрагивается другая проблематика, имеющая важное конституциональное значение, – проблематика, связанная с правом принимать Святое Причастие и обязанностью верующего участвовать в воскресной Евхаристии.

Право каждого крещеного христианина принимать таинства от собственных пастырей утверждено канонам 213. В том, что

касается Евхаристии, его уточняет канон 912, который гласит: «Всякий крещеный христианин может и должен быть допущен ко Святому Причастию, если только ему это не запрещено законом». Тот факт, что здесь законодатель не упоминает должного приуготовления, как в каноне 843 § 1, усиливает данное право. При этом решение вопроса о наличии субъективной готовности верующего изымается из компетенции служителя Святого Причастия. Такое решение, в соответствии с нормой канона 916, правомочен принимать сам верующий, который желает причаститься. Возможное ограничение этого права со стороны священнослужителя подлежит объективным критериям. Они установлены канон 915, который гласит: «К Святому Причастию не допускаются лица, подвергнутые отлучению или интердикту; те, на кого наложена каноническая санкция или в отношении которых объявлено о наложении санкции; а также упорствующие в явном тяжком грехе». Внесенное законодателем уточнение относительно неперменного наличия наложенной или объявленной канонической санкции, а также объективного и всей общине известного греха, есть очевидное свидетельство того факта, что возможность отказа в Причастии со стороны священнослужителя подлежит юридическим критериям, формально более строгим, чем соответствующие критерии прежнего Кодекса³⁴¹.

В соответствии с апостольской традицией, заново представлен ной Вторым Ватиканским собором³⁴², каноны 1246_1248 подтверждают обязанность каждого верующего христианина соблюдать воскресение как «основной праздничный день». В этот день празднуется «пасхальное таинство» святой Евхаристии, в которой «должны принимать участие» все верующие. В сравнении с Кодексом 1917 г. нормы нового Кодекса, касающиеся обязанности (хотя и не названной в каноне 920) соблюдать воскресение, значительно упрощены. Во-первых, церковный законодатель больше не говорит об «*omnes et singuli dies dominici*» (всех и отдельных воскресных днях)³⁴³, но просто о воскресном дне. Во-вторых, эта обязанность подразумевает не просто *auditio* (слушание) Святой

Мессы, но *partecipatio* (участие) в ней (кан. 1248) в соборном, то есть активном, смысле слова³⁴⁴. Таким образом, речь идет об обязанности, которая имеет очень мало общего с моральной казуистикой прежних времен. Теперь в ней, напротив, на первый план выступает ее очевидное конституционально-правовое значение. Ибо она есть призыв, обращенный к каждому верующему, проявить ответственность в построении церковной общины как того места, где совершается освящение христианина. Именно в евхаристическом собрании эта ответственность находит особенно значимое и действенное проявление.

б) Евхаристическое собрание

В первых двух параграфах канона 899 церковный законодатель подчеркивает конституционально-правовой и публичный характер Евхаристии, этого таинства единства Народа Божьего. Далее, в § 3 того же канона, утверждается следующее: «Евхаристическое собрание да будет устроено таким образом, чтобы все участвующие в нем стяжали изобильные плоды, ради получения которых Господь Христос установил евхаристическое Жертвоприношение ». Итак, для того, чтобы выразить и осуществить единство Церкви, со всеми соединенными с нею видами благодати, евхаристическое собрание должно быть устроено. В его общинной структуре отражается общинная структура самой Церкви. Она имеет одновременно всеобщий и частный характер, согласно конституциональному принципу взаимной имманентности, негласно присутствующему в евхаристической формуле: «Целое в части»³⁴⁵. Совокупность кодексных норм называет и регулирует лишь важнейшие из элементов этой структуры. Что же касается правовой регламентации остальных ее элементов, она осуществляется действующими литургическими нормами³⁴⁶. Первый элемент, названный церковным законодателем, – это роль верующих, принявших посвящение в сан. В силу таинства священства они призваны возглавлять евхаристическое собрание и, как таковые, быть первыми служителями единства Церкви. Ибо они исполняют эту функцию «от лица Христа», а

значит, «имея в виду не собственные интересы, но интересы Иисуса Христа» (РО 9, 2). Таким образом, власть возглавлять и совершать Евхаристию «необходимо связана с принятием священства»³⁴⁷. Вследствие этого § 1 канона 900 устанавливает правило: «Служителем, правомочным от лица Христа совершать таинство Евхаристии, является только должным образом рукоположенный священник».

Таково необходимое условие законности евхаристического собрания. Во втором параграфе того же канона уточняются условия, при которых евхаристическое собрание возможно: отсутствие каких бы то ни было препятствий для совершения Евхаристии пресвитером и соблюдение предписаний Кодекса. Первое условие соблюдено в том случае, когда исполнение пресвитером своих функций не имеет препятствий в виде какой-либо иррегулярности (кан. 1044 § 1) или канонической санкции (кан. 1333 § 1). Второе условие касается многочисленных и разнообразных предписаний. Важнейшие из них установлены канонами 903 (предписывающим ректору церкви допускать к служению Евхаристии только тех пресвитеров, которые известны ему или могут представить рекомендательные письма) и канона 906 (рекомендующим пресвитеру служить Мессе при участии хотя бы нескольких верующих). Оба предписания высвечивают публичный характер Евхаристии, ее сущность как литургического действия всего Народа Божьего. Это еще сильнее подчеркивается тем фактом, что степень обязательности рекомендации, которая дается в каноне 904 относительно ежедневной службы пресвитеров, возрастает в том случае, когда последние принимают какую-либо церковную должность – например, должность приходского настоятеля³⁴⁸.

Второй важный элемент общинной структуры евхаристического собрания связан с преподанием Святого Причастия. В этом смысле канон 910 проводит различие между ординарными служителями (епископами, пресвитерами и диаконами) и служителями экстраординарными (аколитами или другими верующими, которым служение предоставлено в силу нормы канона 230 § 3). Ссылка на данный канон важна потому, что, хотя церковный законодатель в каноне 899 § 2 говорит о

«разнообразии санов и литургических служений», эти разнообразные служения в дальнейшем не упоминаются и не перечисляются в нормах Кодекса, регулирующих евхаристические собрания. Например, в каноне 230, в соответствии с *Motu Proprio* «*Ministeria quedam*»³⁴⁹, опубликованном 15 августа 1972 г. папой Павлом VI, различаются три типа служений, предоставляемых мирянам: постоянные служения аколита и чтеца, которые могут быть предоставлены только мирянам мужского пола; временные служения, возлагаемые также на женщин; и экстраординарные, или дополнительные, служения, предоставляемые всем верующим-мирянам, даже если они не являются чтецами или аколитами. Наряду с этими *ministeria* имеются *munera*, или функции (кан. 230 § 2), – например, функции комментатора или певчего (кантора). Среди последних, менее значимых и предоставляемых *omnes laici* – всем мирянам (а значит, как мужчинам, так и женщинам), могут быть названы церковные служки обоего пола³⁵⁰. Напротив, важное значение *ministeria*, и особенно постоянного служения аколита, подчеркивается нормами, которые регулируют допущение ко Святому Причастию. Они рассматриваются в следующем параграфе, но некоторым образом связаны также со способом распределения Причастия.

Третий и последний важнейший элемент устройства евхаристических собраний составляют обряды и священнодействия, в которых совершается Евхаристия. Установив обязательное правило – придерживаться «законным образом одобренных» литургических книг (кан. 928), в остальном церковный законодатель ограничивается провозглашением некоторых основных литургических норм. Например, говорится, что «евхаристическое жертвоприношение должно совершаться хлебом и вином» (кан. 924 § 1), по примеру самого Иисуса Христа³⁵¹. В дальнейшем эти нормы дополняются рядом предписаний, касающихся времени и места проведения евхаристических собраний (каноны 931_933), а также сохранения и почитания Пресвятой Евхаристии (каноны 934_944). Среди последних назовем канон 935 о незаконности

того, чтобы кто-либо «удерживал у себя Пресвятую Евхаристию». Тем самым подчеркивается, что и преподание *Евхаристии extra Missam*, то есть помимо жертвоприношения Святой Мессы, тесно связано с евхаристическим собранием или евхаристическим служением.

11.3 Частные вопросы

В любой Церкви или церковной общине совершение таинства всегда есть знак единства в вере, богослужении и общении: «Как знаки, все таинства, но прежде всего Евхаристия, суть источники единства христианской общины и духовной жизни, а также средства ее возрастания. Вследствие этого евхаристическое причащение неразрывно связано с полным церковным общением и его видимым проявлением»³⁵². Означает ли это, что все противостоящее полноте (*plenitudo*) *communio* ограничивает осуществление права каждого крещеного христианина принимать от собственных пастырей духовную пищу? На этот вопрос канон 912 отвечает, что только препятствия, указанные в законе, могут быть причиной недопущения верующего ко Святому Причастию. Канон 18 уточняет, что все нормы, ограничивающие осуществление какого-либо права, должны толковаться в узком смысле. Одновременное применение этих двух критериев приводит к выводу, что имеются препятствия к осуществлению права на принятие Евхаристии в отношении следующих трех категорий крещеных христиан. Во-первых, это христиане-некатолики (кан. 844 § 1); во-вторых, католики, еще не имеющие «достаточного знания и тщательной подготовки» (кан. 913 § 1); и, в-третьих, католики, которые не могут быть допущены ко Святому Причастию в силу наложения канонической санкции либо упорства в явном тяжком грехе (кан. 915).

Однако препятствие к осуществлению данного права отнюдь не означает обязательного недопущения ко Святому Причастию. Действительно, как нетрудно вывести из канона 916, круг верующих, не обладающих полнотой общения, всегда шире, чем круг тех, кто не может быть допущен ко Святому Причастию³⁵³. Ибо служитель Причастия при его преподании

должен строго придерживаться объективных критериев канона 915. Именно на уровне толкования объективных критериев, которые могут служить основанием для ограничения права на причащение, возникают два частных вопроса, особенно деликатных с пастырской точки зрения: вопрос о евхаристическом гостеприимстве в отношении христиан-некатоликов и вопрос о втором браке разведенных верующих.

а) Евхаристическое гостеприимство в отношении христиан-некатоликов

Как правило, католическая Церковь допускает к причащению, таинству покаяния и елеопомазания только верующих-католиков, то есть тех, кто принадлежит к ее единству веры, богослужения и церковной жизни³⁵⁴. В порядке исключения и при определенных условиях она разрешает и даже рекомендует³⁵⁵ допускать к названным таинствам также христиан-некатоликов. Очевидно, что как разрешение, так и рекомендация возможны только при одновременном соблюдении двух условий: полноты церковного общения и блага для души³⁵⁶.

Второй Ватиканский собор выразил особое уважение Восточным Церквам, которые «хотя и отделены, тем не менее, имеют истинные и подлинные таинства, и прежде всего – в силу апостольского преемства – священство и Евхаристию» (UR 15, 2). В соответствии с этим в каноне 844 церковный законодатель различает два типа юридических норм: одни регулируют экстраординарное допущение к Евхаристии верующих-членов Восточных Церквей (кан. 844 § 3), другие регулируют экстраординарное допущение к этому таинству остальных христиан (кан. 844 § 4).

В первом случае условия, предусмотренные церковным законодателем для законного допуска, таковы. Во-первых, верующие-члены восточных некатолических Церквей должны добровольно просить о допущении к Евхаристии. Во-вторых, они должны быть должным образом настроены. Во втором случае требуется соблюсти четыре условия для законного

допуска к таинствам, причем они имеют силу только в определенных обстоятельствах. Так, христиане, не принадлежащие к восточным Церквам и не имеющие полного общения с Католической Церковью, могут быть допущены ко Святому Причастию только в случае угрозы смерти или другой крайней необходимости. При этом должны быть полностью и одновременно соблюдены следующие условия: 1) невозможность обратиться к служителю собственной Церкви или церковной общины; 2) добровольная просьба о допущении к таинству; 3) проявление личной веры, согласной с верой католической Церкви в том, что касается Евхаристии;

4) надлежащий настрой. Издание общих норм, позволяющих в случае крайней необходимости установить возможность допущения к таинствам (христианина-некатолика) и удостоверить наличие перечисленных условий (буквально повторенных в новой Директории об экуменизме), принадлежит к компетенции диоцезального епископа. При этом должны учитываться нормы, которые могли быть установлены в данном вопросе Конференцией епископов. Такое уточнение относительно компетенции диоцезального епископа очень важно в первую очередь для отдельных Церквей. Имеются в виду Церкви тех стран, где контакты между христианами разных конфессий настолько часты, что становится непонятным, что же именно подразумевается под «крайней необходимостью» или «невозможностью обратиться к служителю собственной Церкви».

б) Второй брак разведенных и Евхаристия

В Апостольском обращении *Familiaris consortio* от 22 ноября 1981 г. папа Иоанн Павел II прямо утверждает, что вся община верующих должна помогать разведенным (и особенно тем из них, кто вступил во второй брак) в том, чтобы они не ощущали себя «отделенными от Церкви, но могли и даже были обязаны, как крещеные христиане, участвовать в ее жизни»³⁵⁷. Поэтому верующие и пастыри должны неустанно прилагать усилия к тому, чтобы принять их и предоставить в их распоряжение средства спасения, которыми обладает Церковь. При этом

следует иметь в виду, что мотивы, ставшие причиной крушения первого брака и заключения второго союза, могут быть самыми разными. Возможно, некоторые из этих верующих «субъективно убеждены в том, что предыдущий брак, неоправимо разрушенный, никогда не был действительным»³⁵⁸. Тем не менее папа подтвердил практику Церкви, «основанную на Писании, не допускать к причащению разведенных второбрачных. Они не могут быть допущены к Евхаристии с того момента, как их статус и жизненные условия войдут в противоречие с тем единением в любви между Христом и Церковью, которое символизируется Евхаристией ей. Есть и другой, пастырский мотив: если допустить данную категорию людей к причащению, это могло бы ввести верующих в заблуждение и соблазн относительно учения Церкви о нерасторжимости брака»³⁵⁹.

Несмотря на ясность этого документа, основные положения которого были подтверждены папой также в других случаях³⁶⁰ – как на уровне теологической науки, так и на уровне конкретного применения действующих канонических норм, – споры вокруг данного вопроса не утихли. В рамках этой дискуссии можно выделить три главных направления³⁶¹. Но прежде чем перейти к их краткому изложению, будет полезно вспомнить основные положения кодексных норм, которые действуют в настоящее время в этой области.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что, в отличие от Кодекса Пия-Бенедикта, Кодекс канонического права 1983 г. и Кодекс канонов Восточных Церквей 1990 г. не предусматривают никаких канонических санкций в отношении разведенных второбрачных³⁶². Другое важное отличие от прежних норм заключается в том факте, что, как уже было сказано, условия недопущения ко Святому Причастью формально ужесточились. Цель этой меры – избежать злоупотреблений со стороны служителя Причастия и гарантировать справедливую охрану права крещеных христиан на принятие таинств. Более того, несмотря на прямое утверждение Комиссии по пересмотру Кодекса, что к верующим, упорствующим в явном тяжком грехе, следует причислять также разведенных второбрачных³⁶³,

многие выражали другую точку зрения. Суть ее в том, что субъективные элементы, названные в каноне 915, позволяют легитимизировать дифференцированный подход к каждому конкретному случаю³⁶⁴. Согласно этой точке зрения, в причастии может быть отказано только лишь тем верующим, которые повинны, причем явным образом, в тяжком грехе и упорствуют в нем без намека на раскаяние. Но именно этот факт и не может быть неопровержимо доказан в том, что касается субъективного настроения всех разведенных второбрачных. Поэтому последнее распоряжение канона 915 надлежит толковать скорее как обращенный к служителю Причастия призыв выяснить в ходе пастырской беседы вопрос о наличии условий, необходимых для допущения к таинству (в свете канона 916), нежели рассматривать это распоряжение как юридическую норму, подлежащую непосредственному применению. Именно вопрос о применимости данной нормы вызывает дискуссию, три основных направления которой были упомянуты выше. Теперь мы переходим к их краткому изложению.

Первое из этих направлений, следуя традиционному католическому учению³⁶⁵, рассматривает любой второй брак после гражданского развода как прелюбодеяние. Он не перестает быть таковым – а значит, противоречить объективному богоустановленному нравственному порядку – даже тогда, когда продолжается долгое время и сопровождается выполнением всех обязанностей, вытекающих из сложного положения второбрачных. Но в отношении прелюбодеяния и недействительного брака нет никаких предписаний. Поэтому до тех пор, пока сохраняется такой жизненный статус, отсутствуют предпосылки для допущения данной категории лиц к таинствам, и особенно к таинству Евхаристии. Единственное возможное решение этой проблемы следует искать в области внутренней подсудности, исходя из так называемой *probata Ecclesiae praxis* (испытанной практики Церкви). В том случае, когда установлено наличие определенных условий, и в первую очередь серьезной готовности к *cohabitatio fraterna* (братскому сожительству), в таинстве исповеди может быть дано, одновременно с

сакраментальным отпущением грехов, также позволение принимать Святое Причастие. По мнению наиболее известного представителя этого направления³⁶⁶, должны одновременно наличествовать три условия для того, чтобы разведенные второбрачные могли быть допущены к Евхаристии. Эти условия таковы: 1) полный разрыв между второбрачными затруднен по уважительным причинам – например, по причине воспитания детей и необходимости взаимной поддержки; 2) должно быть принято искреннее и обоюдное решение об отказе от супружеских отношений; 3) должна быть своевременно устранена возможность публичного скандала.

Совершенно другую позицию занимают канонисты, полагающие, что второй брак лиц, связанных предыдущими брачными узами, хотя и является незаконным и недействительным с юридической точки зрения, но тем не менее уже не подлежит каноническим санкциям. Поэтому суждение о легитимности или нелегитимности такого брака, по мнению сторонников этого направления, относится исключительно к компетентности нравственного богословия³⁶⁷. В области внешней подсудности заключение второго брака полагается неизбежно сопряженным с греховностью. Однако при условии долговременности и устойчивости такого жизненного статуса возможно возникновение во втором браке новых элементов, дающих возможность судить о нем иначе. В частности, если крушение первого брака абсолютно непоправимо, а второй брак осуществляется в вере и в сознании налагаемых им обязательств, он должен быть легитимирован Церковью как новая сакраментальная реальность, влекущая за собой новые нравственные обязательства. Однако эта легитимация, основанная на бесконечном милосердии Божьем, требует усилий – как для того, чтобы исцелить последствия греха, связанного с крушением первого брака, так и для того, чтобы могло совершиться прощение и примирение.

Между этими двумя крайними позициями находится точка зрения большой группы теологов и епископов, которые не обсуждают непосредственно учение Церкви о сакраментальности и нерасторжимости брака, но полагают, что

в этой области полное применение действующих канонических норм к каждому конкретному случаю является пастырской проблемой в узком смысле³⁶⁸. Предлагая свои пастырские решения, они рассуждают следующим образом: разведенные второбрачные не подвергаются отлучению. Значит, в принципе они не исключаются из участия в таинствах. Поэтому из апостольского обращения *Familiaris consortio* можно сделать тот вывод, что нельзя требовать от всех второбрачных без различия полного соблюдения условий, установленных *probata praxis Ecclesiae* (испытанной практикой Церкви). Необходимо применять дифференцированный подход. Сам папа Иоанн Павел II прямо обратился к пастырям с напоминанием, что из любви к истине они должны глубоко вникать в каждую конкретную ситуацию. Действительно, есть большая разница между тем, кто искренне пытался сохранить первый брак, но сам был незаслуженно оставлен, и тем, кто по собственной тяжкой вине разрушил канонический законный брак³⁶⁹. Установление критериев вдумчивой оценки каждого конкретного случая не означает произвола в таком важном и деликатном вопросе. Скорее это означает косвенное признание того факта, что применительно к отдельным случаям невозможно дать заранее ни общее формальное разрешение, ни формальное одностороннее разрешение со стороны церковной власти. Например, второбрачный может быть субъективно убежден в недействительности первого брака и свидетельствовать своим поведением о том, что второй брак им осуществляется в вере и воспринимается как нравственная реальность. Если даже в таком случае удовлетворены не все условия *probata praxis Ecclesiae*, все равно право окончательного решения о возможности причащения следует предоставить «личной совести каждого верующего». Однако он может принять такое решение только после углубленной «пастырской беседы» со священником³⁷⁰. Хотя священник после такой беседы и не может дать формального разрешения, он во всяком случае призван в наиболее сложных ситуациях уважать решение верующего.

В целом усилия этой группы теологов и епископов сделать как можно более действенным попечение Церкви в отношении верующих, оказавшихся в иррегулярной брачной ситуации, достойны всяческого одобрения. Однако предлагаемые ими пастырские решения не вполне убедительны ни в нравственном, ни в правовом, ни, наконец, в сакраментальном плане.

На уровне нравственности отсылка к «личной совести каждого верующего» могла бы иметь следствием не только безоглядное совершение поступков, противных учению Церкви. Она могла бы также привести к принятию иных «пастырских решений», противоречащих указаниям церковного магистерия, и таким образом служить оправданием «вольной герменевтики, согласно которой нравственное сознание не связано действительным во всех случаях негативным предписанием»³⁷¹.

На правовом уровне расширение норм, регулирующих расторжение законных брачных уз в тех случаях, к которым применима *privilegium petrinum* (привилегия св. Петра), должно было бы улучшить ситуацию с разведенными второбрачными³⁷². Однако каноническая традиция всегда отстаивала следующие два принципа. Во-первых, брак пользуется покровительством права (*favor iuris*, кан. 1060). Поэтому в сомнительных случаях надлежит признать заключенные брачные узы действительными. Во-вторых, субъективная убежденность в недействительности брака не обязательно исключает брачный договор³⁷³. Поэтому было бы желательно, принимая во внимание тревожную статистику, не столько настаивать на предпосылке пастырской любви, сколько чаще советовать верующим возбуждать дело о признании брака недействительным. К тому же новое каноническое матримониальное право, следуя учению Второго Ватиканского собора, предусматривает большее число возможных причин для признания недействительности брака в сравнении с прежним Кодексом.

Наконец, предлагаемые пастырские решения страдают немалыми недостатками в сакраментальном плане. Во-первых, они слишком односторонни в своей сосредоточенности вокруг

вопроса о допущении к Евхаристии. При этом упускается из вида, что ординарный путь примирения пролегает через таинство покаяния. Его результатом является сакраментальное отпущение грехов. А оно «может быть предоставлено только тем, кто раскаялся в нарушении символа союза со Христом и верности Ему и проявляет искреннюю готовность придерживаться в дальнейшем такого образа жизни, который не противоречил бы нерасторжимости брака»³⁷⁴. Во-вторых, все таинства подчинены Евхаристии; поэтому нельзя вести речь о допущении к Причастию, обходя вопрос о сакраментальности второго брака разведенных. Эта сакраментальность несомненно получает конкретное, основополагающее и конститутивное выражение в слиянии в одну плоть. В-третьих, Евхаристия составляет центр христианской жизни, но не исчерпывает ее до конца. Поэтому когда говорится о том, что разведенные второбрачные не отделены от Церкви, но могут и должны участвовать в ее жизни, это значит, что они призваны также «слушать Слово Божье, присутствовать при совершении Евхаристии, усердно молиться, совершать дела милосердия, трудиться в рамках общины во имя осуществления справедливости, воспитывать детей в христианской вере, культивировать дух покаяния и совершать покаянные труды, дабы таким образом ежедневно молить Бога о милости»³⁷⁵. Для разведенных второбрачных также прямо не исключается возможность исполнять церковные служения или участвовать в работе приходских и диоцезальных советов. Даже в тех случаях, когда церковный законодатель требует от исполнителей таких функций вести «жизнь, сообразную вере»³⁷⁶, решение об исключении второбрачных может быть вынесено только компетентной церковной властью.

В заключение нужно сказать следующее. Именно потому, что предлагаемые решения сложной и болезненной проблемы разведенных второбрачных диктуются пастырской любовью, они должны учитывать все нравственные, правовые и сакраментальные аспекты положения этих верующих. Только тогда удастся избежать как нарушения их прав, так и смущения в церковной общине. В формулировке таких решений

нежелательны ни одностороннее акцентирование отдельных аспектов проблемы, ни уступки соблазнам вседозволенности или ригоризма. В центре внимания должна оставаться забота о том, чтобы решение этого вопроса, каким бы оно ни было, не искажало ни в объективном, ни (по мере возможного) в субъективном плане смысла сакраментальной структуры Церкви, и особенно Евхаристии. Ибо Евхаристия – главный символ, начало и завершение *communio Ecclesiae*, то есть единства всего Народа Божьего.

11.4 Евхаристия, общность имущества и каноническое имущественное право

Таинство Евхаристии, как «исток и завершение всей христианской жизни» (LG 11, 1), связано со всеми конкретными аспектами жизни мужчин и женщин, которые призваны Богом через крещение создать «единство, существующее уже не по плоти, но в Духе, то есть новый Народ Божий» (LG 9, 1). Опыт церковного общения, и в первую очередь евхаристического общения, заново формирует все отношения христианина (*Gratia perficit, non destruit naturam* – благодать усовершенствует, а не разрушает природу!), в том числе его отношение к материальным благам. Не случайно именно в связи с Евхаристией родилась традиция приношений и пожертвований. Из этой практики в Церкви постепенно, на протяжении веков, складывались принципы и критерии, которые и поныне составляют основу ее имущественного права.

Конечно, пользование материальными благами, и прежде всего деньгами, легко уязвимо для соблазнов скупости и алчности. Поэтому в Евангелиях нетрудно проследить скептическое отношение Иисуса Христа к деньгам и богатству³⁷⁷. Тем не менее Он не исключает богатых из общины Своих учеников³⁷⁸, но вводит в ней практику общности денежных средств (*una cassa comune*)³⁷⁹. С одной стороны, Христос увещевает апостолов: «Даром получили, даром давайте» (Мф 10, 8). Но в то же время Он признает за ними

право получать от остальных учеников содержание, «ибо трудящийся достоин пропитания» (Мф 10, 10; Лк 10, 7).

Эти принципы не являются правовыми нормами. Однако первохристианская община воспринимала их как призыв к выражению в конкретных поступках смысла совместного слушания Слова Божьего и совместного совершения Евхаристии, или «преломления хлеба» (Деян 2, 42). Именно в Евхаристии получает основание принцип общности имущества, согласно которому первые христиане «имели все общее» (Деян 2, 44). Именно в опыте братского единства, порожденного Евхаристией, берут начало пожертвования и приношения как выражение *koinonia* (общения, Рим 15, 26) и *diakonia* (служения) (Рим 15, 31; 1Кор 8, 4). Поэтому стоит бросить быстрый взгляд на важнейшие правовые аспекты этой долгой традиции, чтобы суметь разглядеть в ней те принципы, которые вдохновили всю совокупность канонических норм относительно наследственного имущества.

а) Приношения за святую Мессу

Св. Фома Аквинский с присущей ему широтой обобщения выразил в одной фразе смысл обычая верующих совершать приношения за преподание Св. Мессы: «*Sacerdos non accipit pecuniam quasi pretium Eucharistiae... sed quasi stipendium suae sustentationis*» (священник получает деньги не как плату за Евхаристию, а как взнос на поддержание своего существования)³⁸⁰. Если такое приношение не является необходимым для обеспечения пресвитера, он обязан полностью или частично израсходовать полученные средства в пользу бедных³⁸¹. Эти принципы в новом прочтении, утвержденном в свете соборной евхаристической теологии папой Павлом VI³⁸², составляют основу нового кодексного законодательства о приношениях за Мессу (каноны 945_958). Об этом прямо говорится в каноне 946: «Верующие, которые совершают приношения за преподание Мессы по их желанию, содействуют благу Церкви и своим приношением участвуют в заботе о ней, поддерживая ее служителей и их труды». У данной нормы имеется двойное конституциональное основание:

с одной стороны, это обязанность каждого верующего «приходить на помощь Церкви в ее нуждах, чтобы она располагала всем необходимым для богослужения, исполнения дел апостольства и христианского милосердия, а также для достойного содержания священнослужителей» (кан. 222 § 1). С другой стороны, это право клириков, исполняющих свое служение, на «приличествующее их положению вознаграждение, – принимая во внимание как природу самой должности, так и условия места и времени, – посредством которого они и сами могли бы удовлетворять свои жизненные потребности, и по справедливости воздавать тем, в чьих услугах они нуждаются» (кан. 281 § 1). Сдержанность, с которой законодатель описывает это право клириков, исполняющих церковное служение, подчеркивается соответствующей обязанностью расходовать возможные излишки «ко благу Церкви и на дела христианского милосердия» (кан. 282 § 2). Эта сдержанность несомненно вдохновлена соборным учением об «условиях жизни» пресвитеров, характерными чертами которой признаются «добровольная бедность» и «определенная общность в пользовании вещами» (РО 17,5). Другим источником такого подхода послужил принцип общности имущества. Это легко заключить из рекомендации клирикам (сформулированной в том же контексте) вести «одну из разновидностей совместной жизни» (кан. 280).

Все остальные нормы Кодекса, относящиеся к приношениям за преподавание Св. Мессы, призваны обеспечить надлежащее достижение тех целей, которые определяются каноном 946. Но это невозможно без одновременного соблюдения Евангельского принципа «*Gratis accepistis, gratis date*» (Даром получили, даром давайте; Мф 10,8), а также канонической традиции, рассматривающей блага Церкви как *patrimonium pauperum* (наследие бедных)³⁸³. Поэтому церковный законодатель настоятельно требует категорически исключить «всякое подобие торговли и коммерции» (кан. 947).

б) Общие принципы канонического имущественного права

Все сказанное о значении приношений за Св. Мессу находит подтверждение в принципах реформирования имущественного канонического права, выдвинутых Вторым Ватиканским собором. Признавая, что «частная собственность или любая форма владения внешними благами обеспечивают каждому человеку совершенно необходимую зону автономии» (LG 71, 2), отцы собора прямо утверждают, что и Церковь «пользуется временными вещами в той мере, в какой этого требует ее собственная миссия». При этом она должна использовать «те средства, которые согласуются с Евангелием и общим благом, сообразно различию времен и ситуаций» (LG 76, 5). Из этих утверждений можно вывести, по крайней мере, три фундаментальных принципа, вдохновляющих имущественное каноническое право:

1) Все церковное имущество имеет прикладное значение и потому всегда используется в виду миссии Церкви³⁸⁴;

2) Вручение церковного имущества и пользование им имеют целью свидетельствование и осуществление церковного общения³⁸⁵;

3) Управление церковным имуществом требует принимать во внимание местные обычаи и партикулярное каноническое право³⁸⁶, даже учитывая необходимость постепенного преодоления бенефициарной системы³⁸⁷.

В основном эти принципы были рецептированы церковным законодателем в пятой книге Кодекса: *De bonis Ecclesiae temporalibus* (О временном имуществе Церкви, каноны 1254_1310). Поэтому данную книгу надо рассматривать как обрамляющий закон по отношению к частным нормам отдельных диоцезов или Церквей³⁸⁸. Важное значение первого принципа подчеркивается уже во вводном каноне, и прежде всего там, где церковный законодатель определяет собственно предназначение имущества Церкви (кан. 1254 § 2). Связь между использованием имущественными благами и осуществлением *communio Ecclesiae* особенно явно прослеживается в создании в каждом отдельном диоцезе института обеспечения клириков (кан. 1274), а также в более общем соответствии между управлением церковным имуществом и соблюдением

«верховного авторитета Римского Первосвященника» (кан. 1256). Далее, Кодекс подчеркивает роль партикулярного права постоянными отсылками к нормам, издаваемым конференциями епископов или отдельными диоцезальными епископами³⁸⁹. Наконец, выполнение указания Собора о постепенной отмене бенефициарной системы возложено каноном 1272 на конференции епископов. Здесь не говорится прямо о *suppressionem* (упразднении), потому что во многих случаях это противоречило бы нормам договорного права и полученным правам³⁹⁰. Тем не менее, в данном каноне ясно выражено намерение законодателя постепенно преодолеть, посредством издания новых законов, ограниченность все еще доминирующей бенефициарной системы. Признаки этой ограниченности – порождаемое бенефициарной системой неравенство между клириками, мешающее их совместной жизни; неспособность гарантировать всем пресвитерам достаточное материальное обеспечение; немалые трудности на уровне управления, а значит, высокая вероятность судебных споров между пресвитерами и прихожанами; недостаточная гласность, которая часто становится причиной сомнений в бедности Церкви³⁹¹.

Намерение преодолеть эту устаревшую систему подтверждается той тщательностью, с какой церковный законодатель различает и определяет многообразные «законные пути права, как естественного, так и позитивного» (кан. 1259), которыми располагает Церковь для приобретения преходящих благ. Эти законные пути объединяются в две большие категории. Первая категория обладает первенством, потому что больше соответствует принципу преобладания в Церкви критерия добровольных приношений (*oblativo*) над распределительным критерием (*distributivo*). К ней принадлежат «взносы, совершаемые верующими с определенной целью» (кан. 1267 § 3), а также взносы в связи со «специальным сбором средств» (кан. 1266). Эти два типа взносов проистекают из обязанности каждого верующего «приходить на помощь Церкви в ее нуждах» (кан. 222 § 1). Ко второй категории принадлежат следующие четыре типа взносов: 1) так называемые

вспомоществования, ставшие предметом просьбы, или *subventiones rogatae* (кан. 1262); 2) приношения в связи с преподанием таинств, или *oblaciones* (кан. 1264 § 2); 3) пошлыны, уплачиваемые при совершении актов исполнительной власти и исполнении рескриптов, или *taxae* (кан. 1264 § 1); 4) ординарные подати, возложенные на физических лиц, или просто *tributum* (кан. 1263). Все четыре типа взносов основаны не столько на обязанности верующих содействовать церковному общению, сколько на изначальном праве Церкви «требовать от верующих то, что необходимо для ее собственных целей» (кан. 1260).

Означает ли это, что церковные налоги, весьма распространенные в европейском государственном церковном праве, нужно рассматривать просто как экстраординарный способ приобретения Церковью временных благ? Клаузула «*salvis legibus et consuetudinibus particularibus quae eidem potiora iura tribuant*» (не нарушая партикулярных законов и обычаев, наделяющих большей полнотой прав)³⁹², введенная по предложению немецких епископов в канон 1263, позволяет считать церковные налоги – по крайней мере, на уровне партикулярного канонического права – ординарным способом обеспечения нужд Церкви в определенных культурных контекстах³⁹³.

Наконец, следует подчеркнуть, что в Кодексе канонического права нашли отражение не только предложенные Вторым Ватиканским собором принципы реформирования имущественного права, но и более общие принципы соборности и взаимной ответственности, прежде всего на уровне управления имуществом Церкви. Действительно, канон 1280 предписывает, чтобы при всяком юридическом лице имелся собственный «совет по экономическим вопросам» или, по крайней мере, два советника. Причем ничто не препятствует тому, чтобы такие советники были мирянами, сведущими в хозяйственных делах. Этой общей норме отвечают распоряжения собора относительно учреждения и состава диоцезального совета по экономическим вопросам (кан. 492) и приходского совета по экономическим вопросам (кан. 537). В

них названные принципы находят очевидное и эффективное применение, в очередной раз свидетельствуя о важности *соттиніо* как формального исходного начала всего канонического права.

12. Крещение

Если Евхаристия, как было показано в предыдущем параграфе, – исток и завершение христианской жизни, то таинство крещения всегда рассматривалось как фундамент этой жизни, иначе говоря, – как «преддверие жизни в Духе» и «врата, открывающие доступ к остальным таинствам»³⁹⁴. Второй Ватиканский собор и Кодекс канонического права уточнили традиционное значение этих образов.

12.1 Крещение в текстах Второго Ватиканского собора и в Кодексе канонического права

а) Учение Собора

Один из наиболее авторитетных комментаторов соборной теологии крещения проницательно заметил, что необходимость этого таинства для спасения показана отцами собора не самым удачным образом³⁹⁵. Действительно, в Катехизисе Католической Церкви говорится, что «крещение необходимо для спасения тем, кому было возвещено Евангелие и кто обрел способность просить об этом таинстве»³⁹⁶. За исключением этого момента, все остальные фундаментальные положения богатой католической теологии крещения превосходно изложены и разъяснены в различных документах Второго Ватиканского собора. Ее элементы, непосредственно связанные с каноническими нормами, могут быть суммированы следующим образом:

1) Люди, «заново рожденные Словом Божиим» (AG 6, 4) и «возрожденные крещением во Христа» (AG 14, 3), вводятся в «Народ Божий» (PO 5, 1) и «сочетаются Церкви» (LG 11, 1);

2) «Сделавшись членом Церкви, крещеный больше не принадлежит себе»³⁹⁷, но Иисусу Христу, ибо через таинство крещения «поистине сочетается распятому и прославленному Христу» (UR 22, 1);

3) Эта «со-образность Христу» (LG 7, 2), обретаемая в крещении, не только очищает от всех грехов, но и превращает неофита в «новую тварь» (2Кор 7, 17). Отныне он обладает собственным достоинством и юридическим лицом, «общим всем верующим, сколько бы их ни было» (LG 32, 3). Это юридическое лицо выражается в совокупности прав и обязанностей, согласно тому фундаментальному принципу, что «в Церкви имеется различие служений, но единство миссии» (AA, 2);

4) Таинство крещения – необходимый конститутивный элемент «сакраментальных уз единства», и одновременно лишь их «начало и первый шаг. Ибо оно внутренне устремлено к стяжанию полноты жизни во Христе», и потому «подчинено целостному исповеданию веры» и «всецелому вхождению в церковное общение» (UR 22, 2);

5) Наконец, таинство крещения сообщает верующим «неизгладимый сакраментальный характер, который побуждает к совершению христианского богослужения» (LG 11, 1) и к осуществлению общего священства, – того «святого священства, которое позволяет приносить в духовную жертву все человеческие поступки христианина и возвещать чудеса Того, Кто из темноты призвал нас к чудесному свету» (LG 10, 1).

Этот новый синтез католического учения о таинстве крещения оказал формирующее воздействие как на составление нового *Ordo baptismi parvulorum* (Порядка крещения младенцев), обнародованного 15 мая 1969 г., так и на совокупность кодексных норм, объединенных в титуле *De baptismo* (О крещении, каноны 849_878).

б) Основные канонические нормы

Попытка синтезировать в единственном вводном каноне все основные элементы соборного учения о крещении, одновременно согласуя их с необходимыми условиями действительности его совершения (единственным предметом канона 737 прежнего Кодекса), не могла не привести к неоднозначному и неполному результату. В самом деле, канон 849 гласит: «Крещение, будучи вратами таинств и необходимым условием спасения либо как факт, либо, по крайней мере, как

обет, в силу которого люди освобождаются от грехов, получают второе рождение в качестве детей Божьих и, принимая неизгладимый образ Христа, сочетаются Церкви, сообщается действительным образом только через омовение истинной водой крещения и надлежащее произнесение слов». Как видим, здесь полностью отсутствует четвертый из пяти элементов соборного учения о крещении, а именно – указание на тот факт, что это таинство есть основание церковного общения, потому что является первой сакраментальной связью единства. Далее, первый элемент – инкорпорация в Церковь – утратил внутреннюю связь с возрождением человека в слушании Слова Божьего, а пятый элемент лишился наиболее значимого для канонического права аспекта – аспекта общего священства. Что касается третьего элемента соборной теологии крещения – сообразности Христу, – он предстает в этом каноне полностью отделенным от прав и обязанностей *Christifidelis* (верующего).

Для того чтобы вернуться к церковному и конституционально-правовому измерению таинства крещения, нужно рассмотреть два других канона, отнесенных церковным законодателем к другим разделам Кодекса: канон 204 и канон 96).

Первый параграф канона 204 гласит: «Верующие – это те, кто, сочетавшись Христу через крещение, составляют Народ Божий, благодаря чему становятся в своем роде участниками священного, пророческого и царского служения Христа и призываются – в соответствии с положением каждого – к осуществлению той миссии, которую Бог доверил Церкви исполнять в мире». Важность этой нормы для всего конституционного канонического права была бы очевиднее, если бы церковный законодатель поместил непосредственно вслед за ней норму канона 96, необъяснимым образом отнесенную к титулу «О физических и юридических лицах»³⁹⁸. Эта норма гласит: «Через крещение человек входит в Церковь Христа и в ней образует лицо, со всеми правами и обязанностями, присущими христианам, с учетом их положения – постольку, поскольку они находятся в общении с Церковью, – если только тому не препятствует наложенная законным образом

каноническая санкция». Кроме того, обе названные нормы были бы действеннее в том, что касается определения прав, связанных с принадлежностью к Церкви, если бы должным образом был оценен тот факт, что эта принадлежность полностью выражается в двух других таинствах христианского посвящения: конфирмации и Евхаристии. Об этом косвенно напоминает канон 866, а также предписание, согласно которому «крещение взрослых – по крайней мере, тех, кто достиг четырнадцатилетнего возраста – поручается диоцезальному епископу» (кан. 863).

в) Прочие нормы Кодекса

Несмотря на недостаточность вводного канона, в остальных нормах Кодекса, касающихся крещения, вполне воспринята суть соборного учения об этом таинстве³⁹⁹. Прежде всего, это подтверждается тем фактом, что исходным пунктом органического структурирования данного раздела Кодекса отныне становится крещение взрослых⁴⁰⁰. Это ни в коей мере не отменяет законности крещения детей, что явствует из предписания канона 867 § 1, которым родители обязываются «позаботиться о том, чтобы дети были крещены в течение первых недель жизни». Однако избранная законодателем перспектива подчеркивает важность «катехумената» (кан. 851 § 1) и всех предписаний, касающихся должного приуготовления и наставления, необходимо предшествующих крещению⁴⁰¹. Ответственность за такое приуготовление лежит не только на родителях, но и на крестных отце и матери (кан. 872), как и на служителе таинства крещения⁴⁰², а также на всей церковной общине, в которой совершается крещение. Ибо ее члены в данном случае выступают как представители общины веры, гаранты веры кандидата и его стремления к церковному общению»⁴⁰³.

Внутри такой перспективы, выявляющей суть таинства крещения как *sacramentum fidei* (таинства веры), условия его законного и действительного совершения становятся более жесткими. канон 865 предписывает соблюдать при крещении взрослого следующие четыре условия:

- 1) Свободное изъявление желания принять крещение;
- 2) Достаточное наставление в основных истинах веры и связанных с нею обязанностях;

- 3) Прохождение испытательного срока, или катехумената;

- 4) Предупреждение о необходимости покаяния в грехах.

Для крещения детей церковный законодатель устанавливает три условия:

- 1) Согласие или просьба о крещении со стороны родителей;

- 2) надлежащее приуготовление к совершению таинства;

- 3) Наличие обоснованной надежды на то, что ребенок получит христианское воспитание и наставление⁴⁰⁴.

За исключением условия свободной просьбы взрослого о крещении, а также предполагаемого факта, что кандидат, взрослый или ребенок, еще не крещен (кан. 864), все прочие условия касаются исключительно вопроса о правомочности таинства. Тем не менее они подчеркивают необходимость всячески избегать сакраментализации, потому что, как было справедливо замечено, «сакраментализация без предварительной Евангелизации ведет к дехристианизации»⁴⁰⁵.

Можно только приветствовать предписание канона 877, который возлагает обязанность регистрировать крещение исключительно на приходского настоятеля того места, где было совершено таинство, и тем самым устраняет неудобства, связанные с двойной регистрацией. Столь же позитивны предписание канона 871, разом преодолевающие мучительную и устаревшую казуистику в связи с выкидышами. И наоборот, заслуживают критики следующие три упущения или прямо-таки противоречия законодателя.

Первое упущение – отсутствие в Кодексе литургической нормы, которая содержится в п. 27 общего введения в «Обряд христианского посвящения взрослых», обнародованный Конгрегацией богослужения и таинств 13 января 1978 г. Эта норма гласит: «Все дети, рожденные в течение определенного периода времени, должны быть по возможности крещены в один день, в одном общем служении таинства. Пусть таинство не совершается дважды в одной церкви в один и тот же день, кроме как по уважительной причине». Если бы это двойное

предписание было кодифицировано, то общинный характер преподания таинства и его конститутивное измерение были бы выявлены лучше, нежели лаконичной отсылкой к литургическим книгам – что, впрочем, и так уже предусмотрено канон 2.

Второй момент, вызывающий обоснованное недоумение, – это норма канона 868 § 2. Она допускает законность крещения ребенка даже против воли родителей, католиков или некатоликов. Действительно, такая позиция явно противоречит канону 748 § 2, где церковный законодатель провозглашает, что никто не имеет права «принуждать других людей, вопреки их совести, к принятию католической веры». Здесь необходимо уточнение, что такое сакраментальное действие правомочно только при условии отсутствия у экстраординарного служителя каких-либо побуждений к прозелитизму или к *Zwangkatholisierung* (насильственной католизации)⁴⁰⁶.

Наконец, норма канона 1366 предусматривает каноническую санкцию для родителей, отдавших ребенка для крещения в некатолическую общину. Здесь необходимо двойное уточнение: данная норма касается только родителей-католиков, причем совершивших этот жест с явными антикатолическими намерениями. При отсутствии такого уточнения эта норма свидетельствует о слабой восприимчивости к духу экуменизма и внушает сомнения относительно полной рецепции соборного учения о таинстве крещения.

Совершенно другим характером обладают, например, § 1 уже цитированного канона 868, где в п. 2 предусмотрена возможность отсрочки крещения, а также канон 869 о действительности крещения, совершенного в некатолической церковной общине.

г) Возможность отсрочки крещения младенцев

Речь идет об абсолютно новой норме, впервые введенной новым *Ordo baptismi parvulorum* (Порядком крещения младенцев), принятым в 1969 г. Для ее правильного толкования необходимо сравнить ее с другой нормой Кодекса, тоже новой и

чрезвычайно важной, – нормой канона 843 § 1 о неправомерности отказа в совершении таинств верующим, которые просят о них должным образом, имеют надлежащий настрой и не встречают препятствий со стороны права. Понятно, почему церковный законодатель в каноне 868 § 1 говорит не об «отказе», а об «отсрочке» крещения. Чтобы столь важное решение не стало предметом произвола, в том же каноне уточняются три условия, при которых такая отсрочка возможна и законна:

1) Должно быть установлено, что надежда на воспитание ребенка в католической вере отсутствует полностью (*prorsus deficiat*);

2) Родители должны быть уведомлены о причинах отсрочки;

3) Отсрочка должна совершаться «согласно предписаниям партикулярного права».

Первое условие выявляет особый характер такой отсрочки. Она представляет собой не что иное, как растянутое во времени предложение – пережить крещение именно как таинство веры. Это предложение требует педагогической ответственности не только от родителей ребенка, но и от всех окружающих его людей⁴⁰⁷. Беседа с родителями до крещения может интерпретироваться как второе необходимое условие только тогда, когда имеются обоснованные сомнения в получении ребенком католического воспитания. Наконец, третье условие представляет собой прямое следствие того факта, что даваемое крещением вхождение в Церковь всегда совершается через включение в конкретную церковную общину.

Согласно правилам, установленным Конференцией немецких епископов⁴⁰⁸, отсрочка крещения младенца возможна только при следующих условиях:

1) Беседа с родителями всегда должна выглядеть как предложение крещения, а не как взятие под опеку;

2) Цель такой беседы – глубоко изучить мотивы просьбы о крещении;

3) Решение об отсрочке крещения может быть принято лишь после отказа родителей от такой беседы, а также по установлении того факта, что никто из крестных родителей не

намерен брать на себя ответственность за воспитание ребенка в католической вере;

4) Приходской настоятель или служитель крещения не может принять решение об отсрочке единолично, но обязан посоветоваться с деканом;

5) Родители должны быть уведомлены о мотивах отсрочки;

6) Местному ординарию должен представляться ежегодный отчет о возможных случаях отсрочки крещения младенцев.

д) Действительность крещения в других христианских Церквях и церковных общинах

Сознавая, что «единая Церковь Христова... продолжает существовать в Католической Церкви, управляемой преемником Петра и епископами, которые находятся с ним в общении» (LG 8, 2), отцы собора признают, что и в других Церквях или церковных общинах, не имеющих полного общения с Римской Церковью, присутствуют «многочисленные элементы освящения и истины» (LG 8, 2). Среди них, несомненно, выдающееся место принадлежит таинству крещения. Однако в течение столетий Церковь пережила много разделений, которые «весьма различны не только по происхождению, месту и времени, но прежде всего по природе и значимости вопросов, касающихся веры и церковной структуры» (UR 13, 4). Поэтому отцы собора проводят различие между Восточными Церквями, не имеющими полного общения с Римской Церковью, и остальными Церквями или церковными общинами⁴⁰⁹. Такое различие осуществляется, в том числе, на уровне оценки действительности или недействительности крещения. Согласно п. 99 «Директории по применению принципов и норм экуменизма», в отношении первых нет никаких затруднений. Действительность крещения, совершенного в одной из Восточных Церквей, не подвергается ни малейшему сомнению; достаточно установить сам факт его преподания. Что касается вторых, здесь необходимо отличать Церкви и церковные общины, с которыми католическая Церковь имеет соглашение о крещении, от всех прочих.

В отношении Церквей и церковных общин, имеющих такое соглашение с Римской Церковью, применяется следующий

принцип: «Когда дана официальная церковная аттестация, нет причин для сомнения..., разве что, применительно к частному случаю, рассмотрение не выявит наличия серьезных оснований для сомнения в существе (*materia*) таинства, в формуле, употребленной при совершении крещения, или в намерении взрослого крещаемого, а также служителя крещения»⁴¹⁰. В этом частном случае, и только в нем, следует применять канон 869 § 1, предусматривающий условное (*sotto condizione*) совершение крещения. Что касается всех прочих Церквей или церковных общин, «серьезное рассмотрение» действительности и законности преподания таинства, предусмотренное данным канонам, необходимо во всех случаях перед тем, как будет совершено условное крещение. В отношении такого рассмотрения § 2 того же канона требует, чтобы были исследованы «существо и форма употребленных слов», а также «намерение взрослого крещаемого и служителя, совершившего крещение».

Экуменическое значение канона 869 было бы очевиднее, если бы церковный законодатель акцентировал все эти фундаментальные экклезиологические различия и прямо сослался на соглашения Конференций епископов. Последние, заключая такого рода соглашения о действительности крещения, должны иметь в виду следующее:

«а) Крещение через погружение в воду или окропление, вкупе с произнесением тринитарной формулы, действительно само по себе. Следовательно, если обряды, литургические книги или обычаи, установленные какой-либо Церковью или церковной общиной, предписывают один из этих способов крещения, таинство надлежит считать действительным, если только не будет обоснованных причин сомневаться в соблюдении служителем норм собственной Церкви.

б) Недостаточность веры служителя в том, что касается крещения, сама по себе никогда не может быть причиной недействительности таинства. Достаточность намерения служителя, совершающего крещение, должна предполагаться, если только не будет серьезной причины сомневаться в его желании совершить то, что совершает Церковь.

в) Если возникнут сомнения относительно факта или способа употребления воды, то уважение к таинству и почтение к названным церковным общинам требует внимательного рассмотрения практики соответствующей общины, прежде чем будет вынесено какое-либо суждение о действительности совершенного крещения»⁴¹¹.

12.2 Вопросы конституционального характера

а) Религиозные секты и церковные общины

Гораздо более радикальным и глубоким, нежели различие между Церквями и церковными общинами (едва затронутое в связи с проблемой действительности крещения), является вносимое этим таинством разделение между религиозными и церковными реальностями, или структурами. Первые, известные также под именем христианских сект, основываются на вере в Иисуса Христа, которая опирается исключительно на Слово Божье, и порой сводятся к стертым формам «иисусизма». Вторые, напротив, представляют собой настоящие церковные общины, потому что, помимо слушания Слова Божьего, совершают также крещение, а возможно и другие таинства. Крещение, сочетая человеческую личность Иисусу Христу и Его единственной Церкви, вводит крещаемого в институциональную структуру *Ecclesia Christi* (Церкви Христовой), которая осуществляется в истории в разных формах и степенях церковности, или церковного общения⁴¹². Эта церковность достигает предметной и структурной полноты (*plena communio*) только в католической Церкви, которая на конституциональном уровне является одновременно вселенской и отдельной. Такой вывод нетрудно сделать из соборной формулы, согласно которой в отдельных Церквях и из отдельных Церквей существует «единая и единственная вселенская Церковь» (LG 23, 1).

Именно в такой перспективе следует рассматривать права и обязанности, основанные на таинстве крещения. Данная

перспектива имеет большое экуменическое значение⁴¹³. Несомненна также ее юридическая значимость, в том числе в отношении христиан-некатоликов, которые именно в силу таинства крещения не исключены в принципе из осуществления некоторых из этих прав.

б) Права и обязанности верующего (Christifidelis)

По божественному установлению Народ Божий един: «Один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф 4, 5). Согласно учению Второго Ватиканского собора, в Церкви «достоинство ее членов является общим в силу второго рождения во Христе» (LG 32, 2), которое совершается в таинстве крещения. В то же время в ней нет места какому-либо «неравенству по причине расы, национальности, социального положения или пола» (LG 32, 2). Этот принцип подлинного равенства и достоинства, общего всем членам Церкви, почти буквально повторяется церковным законодателем в каноне 208. Данный канон является первым в том титуле Кодекса канонического права, в котором содержится перечень прав и обязанностей всех верующих (каноны 208_233). Такое местоположение не случайно, потому что если бы верующие не обладали равенством, основанным на таинстве крещения, любые разговоры об их общих правах и обязанностях были бы беспочвенными. Такое фундаментальное равенство не безгранично; сфера его действия – все то, что является общим для статуса *Christifidelis*. Этот статус имманентен всем прочим статусам и в то же время отличен от них, ибо каждый из них обусловлен особым призванием и располагает собственным перечнем специфических прав и обязанностей: статус мирянина (каноны 224_231), клирика (каноны 273_289) и монашествующего (каноны 662_672).

Тот факт, что в Кодексе канонического права 1983 г. перечень прав и обязанностей всех верующих находится в начале главы «О Народ Божий», несомненно представляет собой шаг вперед в сравнении с систематикой Догматической конституции *Lumen Gentium*. По правде говоря, отцам собора,

справедливо озабоченным в первую очередь укреплением статуса мирян, не всегда удается «отделить в доктринальном отношении *фигуру* верующего, как такового, от трех жизненных статусов»⁴¹⁴. Порой они накладываются друг на друга. Тем не менее, все пункты этого первого перечня, сформулированного церковным законодателем 1983 г., явным образом опираются на различные соборные документы, а иногда буквально их повторяют. Так, право и обязанность высказывать собственное мнение о том, что касается блага Церкви (кан. 212), сформулировано в LG 37, 1. В том же соборном тексте говорится о праве принимать Слово Божье и таинства от пастырей Церкви (кодифицированном в каноне 213). Право и обязанность участвовать в богослужении по собственному обряду и в соответствии с собственной духовностью (кан. 214) опирается на UR 4, 5 и на LG 4, 1. Свобода собраний и право на свободное создание ассоциаций, гарантированные канонами 215, подтверждаются в AA 19, 4. Право и обязанность выдвигать и поддерживать апостольские инициативы устанавливается для мирян в AA 3, 2, а канонами 216 распространяется на всех верующих. Право на христианское воспитание и образование (кан. 217) есть очевидная предпосылка провозглашенной Собором обязанности «судить обо всех вещах и интерпретировать их во всецело христианском духе» (LG 62, 7). Свобода исследований в области теологии, гарантированная канонами 218, признается «законной свободой» в LG 62, 8. Право на свободный выбор жизненного статуса (кан. 219) утверждается Собором в отношении каждого из трех жизненных статусов-призваний: брачного (GS 49, 1), статуса клирика (OT 6) и монашествующего (PC 24). Наконец, право христианина на охрану своего доброго имени и частной жизни (кан. 220), а также право законным образом отстаивать все названные права в правомочной церковной инстанции (кан. 221) прямо подразумеваются принципом религиозной свободы, решительно провозглашенным Вторым Ватиканским собором в п. 10 декларации *Dignitatis humanae*.

В Кодексе канонического права отсутствует (по крайней мере, на уровне эксплицитных высказываний) упоминание о

праве и обязанности следовать собственной харизме. Напротив, оно неоднократно утверждается отцами собора – в частности, в LG 12, 2 и в AA 3, 4. Кроме того, в Кодексе отсутствуют прямые ссылки на теологические категории *sensus fidei* (чувствования веры) и *sacerdotium commune* (общего священства), в которых Второй Ватиканский собор определил положение верующего (*Christifidelis*) в Церкви, исходя из таинства крещения⁴¹⁵. Эти упущения грозят обеднить конституциональное значение данной рубрики в перечне прав и обязанностей всех верующих, а также подвергнуть сам этот перечень опасности прочтения, далекого от общинной природы Церкви. Во избежание этого риска нужно иметь в виду следующие три замечания относительно особой природы прав и обязанностей верующего.

Во-первых, из канонов 209 и 223 явствует, что все эти права верующего создаются конституциональным принципом *communio*. Действительно, «на верующих возложена обязанность всегда сохранять общение с Церковью, причем и в самом их образе действий» (кан. 209 § 1). Это значит, что их права, которые более или менее непосредственно основываются на таинстве крещения, формализуются церковным законодателем в виде перечня не для того, чтобы создать области автономии отдельного верующего по отношению к церковной общине. Цель такой формализации – обеспечить активное участие отдельного верующего, «поскольку он верующий, в созидании мистического Тела Христова» (CD 16, 5), и одновременно исключить любой произвол церковной власти в том, что касается надлежащего осуществления этих прав. В самом деле, это осуществление юридически регулируется двумя основными принципами: самоограничения и властного упорядочивания. Первый принцип сформулирован в каноне 223 § 1 как оговорка закона в пользу трех сфер, пользующихся правовой защитой: общего блага Церкви, прав третьих лиц и обязанностей в отношении третьих лиц. Второй принцип утверждается в каноне 223 § 2, который гласит: «Церковная власть уполномочена упорядочивать осуществление прав, принадлежащих верующим, с учетом общего блага». Удивляет полное отсутствие уточнений

относительно законодательных или административных орудий вмешательства церковной власти. В самом деле, такое отсутствие грозит скомпрометировать достоверность перечня и представить саму эту клаузулу как своего рода чек без проставленной суммы в руках вышестоящих властей. Однако для того, чтобы оценить действительное значение данной оговорки, нужно иметь в виду следующее:

1) В каноническом праве божественное право, как позитивное, так и естественное, пользуется очевидным приоритетом не только по отношению к чисто церковным каноническим нормам, но и по отношению к их возможной формальной правовой рубрикации в качестве конституциональных норм;

2) Онтологическая структура каждого отдельного права-обязанности *Christifidelis* получает точное определение на основании соборных текстов, которые вдохновляли церковного законодателя при осуществлении им кодексной рубрикации⁴¹⁶;

3) Естественные права, и, в частности, так называемые права человека, имеют в праве Церкви скорее промежуточное, чем вспомогательное значение. Иначе говоря, они являются юридически значимыми только в той мере, в какой способствуют выявлению и осуществлению специфической миссии Церкви⁴¹⁷.

Во-вторых, права верующего получают онтологическое обоснование в Церкви как *communio*, началом и завершением которого является крещение. В том числе это объясняется тем, что права часто представляют собой не что иное, как зеркальное отражение соответствующих обязанностей. Например, право принимать таинства (кан. 213), о важном значении которого уже говорилось, в самом деле имеет основанием крещение; но в то же время оно является необходимой импликацией обязанности каждого верующего стремиться к святости (кан. 210). Однако приоритет обязанностей над правами в конституциональной структуре Церкви основан отнюдь не на позитивистском толковании аксиомы: «*Si nulla esset obligatio, nec ius alium foret*» (если бы обязанность была ничем, то и право не было бы ничем

иным)⁴¹⁸. Действительно, в Церкви «приоритет обязанности над правом рождается из одного и того же отношения всех верующих, а значит, и пастырей, ко Христу, который искупает нас и призывает к общению с Отцом. *Communio cum Deo* (общение с Богом) определяет суть и природу *communio cum hominibus* (общения с людьми). Верующие должны жить в общении друг с другом, потому что в силу крещения, делающего их причастниками единого священства Христа (хотя и по существу различным образом), они онтологически включаются в тринитарную структуру общения»⁴¹⁹.

В-третьих, хотя в вопросе о применимости к правам верующих определения «фундаментальные» нет единодушия⁴²⁰, послесоборная канонистика несомненно признает их особую природу как целого, если сопоставить их с основными правами граждан в правовой системе государства. Действительно, в отношении к Церкви верующий, как субъект права, не обладает предсуществованием, аналогичным предсуществованию человеческой личности по отношению к государству. Его права не образуют автономных пространств, потому что *Christifidelis* – не просто индивид. По своей природе, ориентированной на общение, он является новым субъектом в силу таинства крещения, которым устанавливается взаимная имманентность верующего и Церкви.

Для того чтобы особая природа прав верующего не искажалась ошибочным толкованием (как если бы она упраздняла их конституциональное значение), канон 221 предусматривает законную возможность их юридической защиты. Церковный законодатель 1983 г. не установил детально разработанной административной процедуры охраны прав верующих. Тем не менее, нормы Кодекса, посвященные иерархическому порядку оспаривания административных декретов (каноны 1732_1739), несомненно свидетельствуют об осознании необходимости все более эффективных правовых инструментов для преодоления противоречий между личностью и общиной, а значит, все лучше приспособленных для действенного осуществления *bonum communionis* (блага общения) Церкви.

13. Конфирмация (миропомазание)

Confirmatio – не бесполезная церемония и не просто катехеза, но «*verum et proprium sacramentum*» (подлинное и настоящее таинство)⁴²¹. Это определение Тридентского собора – плод долгой и трудной истории. Ее начало восходит к первым векам христианской эры, когда в литургическом обряде было еще нелегко установить, где кончалось крещение и начиналось миропомазание. Первый соборный текст, ясно отличающий обряд крещения от обряда «возложения рук, или благословения», то есть конфирмации, принадлежит собору в Эльвире, который состоялся в начале IV столетия. После него термин «конфирмация» постепенно возобладал (за исключением итальянского языка) над термином «миропомазание»⁴²². Второй Ватиканский собор в немногих строках резюмировал основное вероучительное содержание того долгого процесса, в котором было наконец осознано, что конфирмация есть подлинное и настоящее таинство, а не просто продолжение крещения. Таким образом был открыт путь к более точному определению его правовых последствий.

13.1 Конфирмация в учении Второго Ватиканского собора и в Кодексе канонического права

а) Учение Собора

Высказав утверждение, что через крещение верующие «сочетаются Церкви» (LG 11, 1), отцы Второго Ватиканского собора уточняют, что «через таинство конфирмации их связь с Церковью становится совершеннее; они получают в дар от Святого Духа особую силу и с большей строгостью обязываются распространять и защищать веру словом и делом, как истинные свидетели Христа» (LG 11, 1). В этом уточнении содержатся три основных элемента католического учения о таинстве конфирмации: 1) конфирмация укрепляет связь с Церковью; 2)

сообщает особый дар, или особую силу Святого Духа; 3) придает способность распространять и защищать веру в качестве истинных свидетелей Иисуса Христа.

Первый элемент, выраженный в словах: «*Perfectius Ecclesiae vinculantur*» (более совершенным образом связываются с Церковью), определяет конфирмацию как увенчание, или укрепление крещения. В то же время он показывает, что эkkлeзиологическое учение собора о градациях общения имеет смысл также в рамках *communio plena* (полного общения) Вселенской Церкви. Принадлежность к ней не есть нечто статичное, данное раз и навсегда, но представляет собой динамичный процесс, в котором каждое из трех таинств христианского посвящения играет свою специфическую роль. Такая специфическая роль конфирмации раскрывается во втором и третьем элементах соборного определения. Дар особой силы Святого Духа, сообщаемый этим таинством и сравнимый с опытом Пятидесятницы⁴²³, отличен от дара самого Духа, который совершается через омовение и второе рождение в крещении. Потому что «кто рожден крещением к христианской жизни (1Кор 12, 13), тот должен возрастать и созреть в этой жизни, пока не станет совершенным христианином, по образу Христа, и не достигнет зрелости через полноту Святого Духа (Еф 4, 13_14)»⁴²⁴. Специфичность этого дара Св. Духа проявляется прежде всего в том, что благодаря ему верующий обретает способность распространять и защищать веру в качестве квалифицированного свидетеля. Ибо если в крещении, как утверждают Отцы Церкви, он вторично рождается *ad vitam* (к жизни), то в таинстве конфирмации он укрепляется *ad pugnam* (на брань). Через «помазание миром чела, которое совершается вместе с возложением рук и произнесением слов: *Прими печать дара Святого Духа*⁴²⁵, – верующий становится *miles Christi* (воином Христовым) и, как таковой, призывается «самим Господом к апостольству» (АА 3, 1).

С одной стороны, это право и обязанность апостольства, через которое выражается «участие в спасительной миссии Церкви» (LG 33, 2) всех верующих, основано на таинстве

крещения. С другой стороны, оно полностью легитимируется в конфирмации. Укрепляя связь с Церковью, оно совершенно особым образом осуществляет тот соборный принцип, что таинства «сообщают и воспитывают любовь к Богу и к людям, которая является душой всего апостольства» (LG 33, 2).

Наряду с этим синтезом католического учения о конфирмации в соборных текстах содержатся некоторые соображения относительно одной из острых теологических проблем, связанных с преподаванием таинства, – а именно, проблемой служителя. В LG 26, 3 утверждается, что «ординарным служителем конфирмации» является епископ. Однако в п. 13 «Декрета о восточных католических Церквях» уточняется: «Дисциплина в отношении служителя миропомазания, действовавшая у восточных христиан с древнейших времен, подлежит полному восстановлению. Поэтому пресвитеры имеют власть преподавать это таинство, употребляя елей, освященный патриархом или епископом» (OE 13). Что касается так и не решенной до конца проблемы возраста конфирмируемых, отцы собора не сделали по этому поводу никаких прямых высказываний. Такая косвенная релятивизация проблемы позднее привела к тому, что Павлом VI была предпринята попытка примирить в новом *Ordo confirmationis* (Порядке конфирмации)⁴²⁶ оба подхода к этому вопросу: подход тех, кто считает правильным преподавать конфирмацию достигшим возраста различения, и точку зрения тех, кто отдает предпочтение совершению этого таинства в подростковом возрасте.

б) Основные нормы Кодекса

Три основных элемента соборного определения таинства конфирмации (более совершенная связь с Церковью, особый дар Святого Духа и призвание к апостольству) были восприняты – по крайней мере, в общих чертах – церковным законодателем 1983 г. в каноне 879, который гласит: «Таинство конфирмации, которое сообщает особую печать и через которое крещеные, следуя путем христианского посвящения, принимают дар от Святого Духа и более совершенным образом соединяются с

Церковью, укрепляет их и более строго обязует словом и делом свидетельствовать о Христе, распространять и защищать веру». В остальных кодексных нормах, относящихся к конфирмации (каноны 880_896), церковное измерение этого таинства и его связь с правами и обязанностями верующего-мирянина на⁴²⁷ не раскрываются достаточным образом.

Тесная связь конфирмации с крещением подчеркнута в каноне 893 § 2, где церковный законодатель справедливо советует выбирать в крестные отцы или матери того, кто уже исполнял эту обязанность при крещении. Однако предложения Собора по решению проблемы служителя таинства и возраста конфирмируемых приняты законодателем лишь отчасти⁴²⁸.

В каноне 882 соборному термину *minister originarius* в очередной раз предпочтен тридентский термин *minister ordinarius*. Это означает недооценку того факта, что первый термин не просто выражает уважение к дисциплине восточных католических Церквей, но и указывает на данную пресвитерам власть служения конфирмации, а также на церковное измерение таинства. Действительно, все восточные пресвитеры правомочны преподавать таинство миропомазания, как одновременно с крещением, так и порознь, всем верующим любого обряда, не исключая латинский. Для законности совершения таинства необходимо только соблюдение предписаний права – как общего, так и партикулярного⁴²⁹. С другой стороны, для того, чтобы выявить связь между значением конфирмации и доставляемым ею более полным вхождением в церковное общение, нужно подчеркнуть следующие критерии. Во-первых, только диоцезальный епископ правомочен действительным образом совершать конфирмацию в любых обстоятельствах и в любом месте (кан. 886). Пресвитеры же могут преподавать конфирмацию только в силу особого отношения с диоцезальной властью (отношения, основанного на *мандате* или связанного с *должностью*), причем только в пределах вверенной им территории (кан. 887). Во-вторых, связь с отдельной Церковью⁴³⁰ выявляется уже предписанием, согласно которому «елей, употребляемый в

таинстве миропомазания, должен быть освящен епископом, даже если таинство совершает пресвитер» (кан. 880 § 2).

И все-таки несмотря на то, что церковный законодатель формально не принял термин *minister originarius*, он в идущих следом канонах согласился с главными выводами из этого соборного учения. Это явствует из канона 882, где к пресвитеру, уполномоченному совершать таинство конфирмации, тем не менее, не прилагается (что удивительно!) противоположный термин «экстраординарный служитель». Другое подтверждение – каноны 883 и 884, где значительно расширен круг пресвитеров, которые на законном основании – либо *ipso iure* (в силу самого права), либо ввиду *особого разрешения*, либо, наконец, будучи *привлечены* по уважительной причине, – могут совершать конфирмацию. Кроме того, по существу здесь идет речь только о пределах полномочий поручения или разрешения. Поэтому в случае ошибки или сомнения ничто не препятствует применению принципа *supplet Ecclesia* (восполняет Церковь), как это, между прочим, прямо утверждается канонам 144 § 2.

В отношении возраста конфирмируемых – этой, по сути, пастырской проблемы – Кодекс канонического права также не дает никаких категорических предписаний. В каноне 842 § 2 утверждается, что крещение, конфирмация и Евхаристия «в совокупности необходимы для полноты христианского посвящения»; однако церковный законодатель не делает отсюда вывода о жестком порядке следования элементов этой триады⁴³¹. Более того: заявив, что таинство конфирмации должно преподаваться верующим, достигшим возраста различения, то есть полных семи лет⁴³², законодатель, тем не менее, оставляет за Конференциями епископов право устанавливать другой возрастной ценз. Разумеется, это не значит, что иной литургический порядок таинств христианского посвящения исключается *a priori*. Так, конфирмация может совершаться и после первого Причастия, как это впервые вошло в обычай во Франции примерно в середине XIX столетия⁴³³.

Неопределенность в вопросе о возрасте принятия конфирмации, и особенно в вопросе о связи этого таинства с

Евхаристией, не помешала, однако, церковному законодателю признать тот факт, что конфирмация составляет необходимую предпосылку законности некоторых действий верующего.

в) Конфирмация как предпосылка некоторых юридических действий

Если крещение является необходимым условием законного допуска ко всем остальным таинствам, включая конфирмацию⁴³⁴, то последняя, в свою очередь, необходима для законного осуществления определенных правовых действий. А именно: 1) для принятия в высшую семинарию (кан. 241 § 2); 2) для принятия в новициат (кан. 645 § 1); 3) для принятия обязанности крестного отца или крестной матери крещаемого (кан. 874 § 1,3) и конфирмируемого (кан. 893 § 1); 4) для принятия священного сана (кан. 1033); 5) для допущения к таинству брака (кан. 1065 § 1). Настойчивое напоминание Второго Ватиканского собора о том, что конфирмация обеспечивает более совершенную принадлежность к Церкви, должно было бы побудить церковного законодателя зарезервировать некоторые служения и должности (например, участие в работе различных синодальных советов или консультативных органов⁴³⁵) исключительно за теми верующими, которые, кроме крещения, приняли также таинство конфирмации. Кроме того, хотя Евхаристия представляет собой наиболее полную форму церковного общения, ни канон 912 о допуске ко Святому Причастию, ни канон 914 о допуске к первому Причастию даже не упоминают о конфирмации. Этот факт отнюдь не способствует пониманию той роли, какую играет на структурном и правовом уровне соборный принцип связанности всех таинств «с пресвятой Евхаристией», их ориентированности на Евхаристию (кан. 897).

Недостаточная ясность в вопросе о связи конфирмации с крещением, а также этих таинств христианского посвящения с общинной и миссионерской деятельностью Церкви, помешала церковному законодателю глубоко проанализировать правовые

последствия конфирмации, и, в частности, ее роль в Конституции Церкви.

13.2 Вопросы конституционального характера

На конституциональном уровне имеются две основные проблемы, связанные с преподаванием таинства конфирмации: проблема принятия в полное церковное общение крещеного-некатолика, и проблема полноты осуществления прав и обязанностей верующих-мирян.

а) Принятие в полное церковное общение крещеных-некатоликов

Любой христианин, крещеный вне католической Церкви, «имеет право, по соображениям совести, свободно принять решение о вхождении в полное общение с Католической Церковью»⁴³⁶. Сознывая, что речь идет о весьма важном и деликатном вопросе, отцы Второго Ватиканского собора установили три главных критерия, надлежащим образом регулирующих это принятие крещеных некатоликов в полное общение с Церковью. Во-первых, следует иметь в виду, что «задача приуготовления и примирения в отношении тех отдельных лиц, которые желают войти в полное общение с Католической Церковью, по своей природе отлична от экуменической инициативы» (UR 4, 3). Во-вторых, именно поэтому, а также ввиду большого конституционального значения этой задачи она должна решаться в полном уважении к тому принципу, что «никто не может быть принуждаем к принятию католической веры против своей воли» (DH 10). В-третьих, «для установления или сохранения общения и единства надлежит *не возлагать иных тягот, кроме необходимых* » (AT15,28, UR 18). Исходя из этих критериев, Священная конгрегация богослужения предусмотрела в «Обряде христианского посвящения взрослых» особый «Обряд принятия в полное общение с Католической Церковью».

В отличие от Кодекса канонов Восточных Церквей, где этой теме посвящен весь семнадцатый титул (каноны 896_901), в Кодексе канонического права на нее нет никаких указаний. Поэтому для решения проблемы следует обратиться к литургическим и экуменическим нормам, не забывая при этом предписаний канона 869 относительно действительности крещения. В частности, в силу того, что действительным образом совершенная конфирмация признается необходимым условием принятия в полное общение с Католической Церковью, следует опять-таки проводить различие между Восточными Церквами и всеми остальными не католическими Церквами или церковными общинами. Что касается первых, надо иметь в виду, что в них «таинство конфирмации (миропомазания) законным образом преподается священником одновременно с крещением. Поэтому в некоторых случаях в каноническом сертификате о крещении может отсутствовать упоминание о конфирмации. Это отнюдь не является поводом для сомнений в том, что была преподана также конфирмация»⁴³⁷. Что же касается вторых, нужно иметь в виду следующее: «На данном этапе развития наших отношений с церковными общинами, порожденными Реформацией XVI века, еще не достигнуто согласие ни в отношении значения, ни сакраментальной природы, ни даже самого преподания таинства конфирмации. Поэтому в нынешних обстоятельствах лица, желающие войти в полное общение с Католической Церковью и вышедшие из этих общин, должны принять таинство конфирмации согласно вероучению и обряду Католической Церкви, прежде чем будут допущены к евхаристическому причащению»⁴³⁸.

б) Права и обязанности верующих-мирян

Высказанное в LG 33, 2 предложение рассматривать конфирмацию как узаконение полного осуществления прав и обязанностей, основанных на крещении, всеми верующими, и, в частности, верующими-мирянами, частично было принято в *incipit* канона 225 § 1, который гласит: «Миряне – поскольку они, как и все верующие, через крещение и миропомазание

предназначаются Богом к апостольству – имеют общую обязанность и право трудиться (как индивидуально, так и объединяясь в сообщества) ради того, чтобы божественную весть спасения узнали и приняли все люди на всей земле; эта обязанность становится еще более настоятельной в тех случаях, когда только благодаря мирянам люди могут услышать Евангелие и узнать о Христе». Рассмотрение прав и обязанностей *christifidelis laicus* (верующего-мирянина) в данной главе вполне оправдано. Более того, оно могло бы содействовать преодолению противоречий между теми, кто связывает эти права и обязанности исключительно с крещением, и теми, кто, напротив, хотел бы отнести их исключительно к сфере деятельности женатых мирян.

Действительно, из LG 31 нетрудно заключить, что в соборном видении Народа Божьего жизненные статусы, вкуче с соответствующими правами и обязанностями, не являются противостоящими друг другу изолированными и статичными сферами. Все три статуса имеют конституциональный характер и связаны между собой правовой связью взаимной интеграции. *Потому что «в Церкви-communio жизненные статусы соединены таким образом, что подчинены друг другу.* Они обладают общим, более того, единым глубинным значением: все они суть модальности осуществления в жизни равного достоинства христиан и всеобщего призвания к святости в совершенстве любви. Эти модальности отличаются и в то же время дополняют друг друга, так что каждая имеет свой оригинальный и неповторимый облик, одновременно вступая в отношения с другими модальностями и служа им»⁴³⁹. Таким образом, статус клириков, в силу осуществления ими министриального священства, имеет изначальное призвание обеспечивать постоянное сакраментальное присутствие Иисуса Христа и единство всей церковной общины. Статус монашествующего, через харизму Евангельских советов, изначальное призван свидетельствовать об эсхатологической природе Церкви; а статус мирян обретает «свою специфичность в мирском характере и несет церковное служение в свидетельствовании и в напоминании, на свой манер, всем

священникам и всем монашеству ющим обоего пола о том значении, какое имеют земные и преходящие реалии в божественном плане спасения»⁴⁴⁰.

Уже Второй Ватиканский собор подчеркнул, что «собственным и специфическим признаком мирян является секулярность». Иначе говоря, «мирянам свойственно искать Царство Божье, имея дело с преходящими вещами и упорядочивая их сообразно Богу» (LG 31, 2). Упомянутое выше Апостольское обращение *Christifidelis laici* углубило мысль об *indoles secularis* (секулярной природе) жизненного статуса верующих-мирян, внося два важных уточнения: 1) секулярность как собственная и специфическая форма жизненного статуса мирян может осуществляться в качестве ценности в широком смысле также и в других статусах церковной жизни. А значит, она имеет определенные градации в своем осуществлении; 2) секулярность – не просто социологический признак, а теологическая категория. Как таковая, она характеризует не только миссию Церкви в мире, но и ее структуру как единого субъекта миссионерской деятельности.

Первое уточнение означает, что секулярность мирянина есть миссионерский элемент, который обеспечивает Церкви, а значит, домостроительству искупления, постоянную структурную связь с домостроительством творения, то есть с природной и исторической действительностью⁴⁴¹. Понятая таким образом секулярность мирянина получает важнейшее экклезиологическое выражение в таинстве брака. Ибо в браке полностью реализуются существенные конститутивные элементы секулярности (свобода, плодovitость, собственность).

Второе уточнение означает, что и на правовом уровне светская природа представляет собой специфический и преобладающий способ, каким верующие-миряне призваны участвовать – в силу таинства крещения и особенно конфирмации – в осуществлении *tria munera* (трех служений), а значит, и *munus regendi* (служения управления). Действительно, пастыри, «опираясь на опыт мирян, могут более ясно и

правильно судить как о духовном, так и о преходящем» (LG 37, 4).

К сожалению, эти два фундаментальные уточнения специфического конституционального значения секулярности, присущей мирянам (уточнения, по сути прослеживаемые уже в соборных текстах), были явно проигнорированы церковным законодателем. При составлении перечня прав и обязанностей верующих-мирян им руководило скорее привходящее стремление способствовать их активному участию в церковной жизни, чем желание точно определить их правовой статус⁴⁴². Вследствие такого подхода по меньшей мере шесть из перечисленных в указанном каталоге прав и обязанностей относятся ко всем верующим, а не собственно к мирянам. А именно: право и обязанность «трудиться (как индивидуально, так и объединяясь в сообщества) ради того, чтобы божественную весть спасения узнали и приняли все люди на всей земле» (кан. 225 § 1); право тех, кто сочтен пригодными, принимать церковные должности и другие обязанности (кан. 228 § 1); право деятельности в качестве советников и экспертов (кан. 228 § 2); право изучать и преподавать теологию (кан. 229 § 2,3); право исполнять церковные служения (кан. 230); и наконец право на достойное вознаграждение для тех, кто исполняет особое церковное служение (кан. 231). Кроме того, среди прав и обязанностей, принадлежащих мирянам, одни (например, предусмотренные канонами 228 и 230) принадлежат как живущим в миру, так и членам институтов посвященной жизни, а другие (например, предусмотренные каноном 226) принадлежат как женатым и живущим в миру мирянам, так и женатым клирикам⁴⁴³. В конечном итоге оказывается, что только два права и обязанности принадлежат мирянам как таковым, в силу их секулярной природы: обязанность «насыщать и совершенствовать порядок преходящих дел Евангельским духом» (кан. 225 § 2), и право пользоваться свободой, необходимой для надлежащего выполнения этой миссии (кан. 227). Частью такой свободы является также право основывать сообщества. Применительно к мирянам это – важное уточнение

той свободы ассоциаций, которая признается за всеми верующими канон 215.

Все остальные права и обязанности верующих-мирян, представленные в кодексном перечне, основаны не на секулярном характере жизненного статуса мирян, но более или менее непосредственно вытекают из их сакраментального участия (то есть участия в силу таинств крещения и конфирмации) в осуществлении трех служений Иисуса Христа. Как таковые, они не являются правами и обязанностями собственно мирян, а вообще присущи всем верующим, не облеченным священным саном. Поэтому их рассмотрение по необходимости будет продолжено в главе о *sacra potestas* (священной власти). Здесь же достаточно подчеркнуть, что специфическое участие мирян в исполнении этих служений, и прежде всего служения управления, не получило в Кодексе канонического права органичной правовой регламентации⁴⁴⁴. Более того, именно здесь церковный законодатель входит в противоречие с соборными принципами, принятыми в самом Кодексе. Например, ограничение для мирян мужского пола на принятие постоянных служений чтеца и аколита (кан. 230 § 1) явно противоречит не только принципу равенства всех верующих (кан. 208). Прежде всего оно противоречит принципу различия (достаточным образом гарантированному канон 1035) между этими служениями как самостоятельными литургическими обязанностями, и этими же служениями как этапами, или важными ступенями приуготовления к диаконату и особенно священству⁴⁴⁵.

14. Покаяние

Новый *Ordo Paenitentiae* (Порядок покаяния) 1973 г. и Кодекс канонического права 1983 г. утверждают: с одной стороны, «индивидуальная и полная исповедь, вкупе с отпущением, остается единственным ординарным путем примирения верующих с Богом и с Церковью». С другой стороны, этот свободный личный выбор имеет четкое церковное измерение, началом которого служит крещение, а завершением – Евхаристия⁴⁴⁶. Действительно, Церковь всегда признавала аналогичность таинств крещения и покаяния. Последнее представляет собой *renovata gratia* (обновленную благодать) первого, в отношении к которому и получило определение *paenitentia secunda* (второго покаяния)⁴⁴⁷. Это значит, что таинство покаяния в той же мере, что и крещение, является одновременно личным и общинным действием – как, впрочем, любое подлинно церковное действие, включая сакраментальное. Поэтому следует именно в такой двойной перспективе кратко рассмотреть богословское содержание и правовые аспекты таинства покаяния.

14.1 Богословско-правовая структура таинства

а) Учение Второго Ватиканского собора

Нераздельность личного и церковного элементов таинства покаяния была высвечена в ее канонистическом значении Клаусом Мёрсдорфом еще до Второго Ватиканского собора. Он прямо заявил, что «*рах cum Ecclesia* (мир с Церковью) есть сакраментальная причина *рах cum Deo* (мира с Богом)»⁴⁴⁸. Отцы собора говорят об этой связи, не давая точного определения ее природы: «Приходящие к таинству покаяния получают от милосердного Бога прощение нанесенных Ему обид. В то же время они примиряются с Церковью, которой нанесли рану своим прегрешением и которая любовью, примером и молитвой содействует их обращению» (LG 11, 2).

Выражение *et simul reconciliatur cum Ecclesia* (и одновременно примиряются с Церковью), по существу тождественное выражению РО 5, 1, открывает фундаментальную богословскую истину: в Церкви грех, будучи личной виной, никогда не является частным делом. Когда грех тяжек, он наносит удар не только общению между верующим и Христом, но и общению между отдельным христианином и Церковью. Потому что полное вхождение в Церковь, как учит LG 14, 2, предполагает обладание благодатью: «*Qui Spiritum Christi habentes*» (имеющие Духа Христова)⁴⁴⁹. Вследствие этого «тот, кто сознает себя виновным в тяжком грехе и не обратился к таинству исповеди» (или не испытывает полного раскаяния, включающего также намерение как можно быстрее исповедаться), – тот не может быть допущен (согласно канона 916) к Евхаристии. Взаимосвязь между личным и общинным аспектами покаяния отражается и в остальных нормах Кодекса, относящихся к этому таинству.

б) Основные нормы Кодекса

Уже из самой систематической организации норм, относящихся к данной теме (каноны 959_997), можно почувствовать, что церковный законодатель в основном воспринял соборное учение о таинстве покаяния. За вводным канонem и первой главой о различных литургических формах покаяния следует целая глава (вторая), посвященная его церковному значению. Оно проявляется, прежде всего, в сакраментальном отпущении грехов, предоставляемом ординарным служителем. Третья глава посвящена личным предписаниям, которым должен следовать кающийся, чтобы действенным образом принять таинство покаяния. Добавление четвертой главы об индульгенциях не меняет существа дела.

Канон 959, открывающий раздел о покаянии, гласит: «В таинстве покаяния верующие исповедуются в грехах законному служителю, раскаиваясь в них и выражая намерение исправиться; через отпущение, предоставляемое служителем, они получают от Бога прощение грехов, совершенных после крещения, и одновременно примиряются с Церковью, которую ранили своим грехом». Несмотря на некоторую усложненность

стиля, этот канон перечисляет все существенные элементы теологической доктрины покаяния: элемент, порожденный осуществлением общего священства и выражающий необходимость личного активного сотрудничества кающегося в сакраментальном действии; и элемент сакраментального отпущения, в котором выражается служебное священство и который представляет собой форму самого таинства.

Первый элемент состоит из следующих частей: 1) исповедания (*confessio*) грехов перед законным служителем, то есть служителем, наделенным от Церкви полномочиями, согласно конкретным нормам, установленным церковным законодателем в канонах 965_986; 2) раскаяния, или сокрушения (*contrictio*), которое служит началом обращения, или Евангельской «метанойи» (но только при условии, что оно сопровождается «определенным и решительным отречением от совершенного греха» и «намерением никогда больше его не совершать»⁴⁵⁰; 3) удовлетворения (*satisfactio*), придающего намерению исправиться «конкретную форму в силу оправдывающей благодати. Ее действием таинство превращает простое раскаяние в жест любви к Богу, согласно выражению св. Фомы: «*Ex attricto fit contrictus*» (чтобы из раскаивающегося стал кающимся)⁴⁵¹.

Второй элемент, то есть сакраментальное отпущение, может быть предоставлен только пресвитером, наделенным необходимыми полномочиями (кан. 966). Отпущение – это своего рода «судебное действие», имеющее не только терапевтический, лечебный характер⁴⁵², но и осуществляющее полное повторное введение (ре-инкорпорацию) христианина в церковное общение во всех его измерениях. Это явствует уже из первого канона, где акцентируется прощение от Бога и примирение с Церковью после крещения.

14.2 Частные вопросы

а) Общее отпущение

Уже первая из «Пастырских норм таинства покаяния» (*Normae pastorales Sacramentum poenitentiae*), обнародованных

16 июня 1972 г. Священной конгрегацией вероучения⁴⁵³, гласит, что при совершении таинства «следует неуклонно придерживаться учения Тридентского собора и применять его на практике». Согласно этому учению, «божественное предписание» и «величайшее благо души» требуют, чтобы «индивидуальная и полная исповедь вкупе с отпущением» оставалась «единственным ординарным способом примирения верующих с Богом и с Церковью, если только физическая или нравственная невозможность не освобождает их от такой исповеди». Эта норма почти буквально повторена в п. 31 *Ordo Paenitentiae* и в каноне 960. Это значит, что при совершении таинства покаяния первая литургическая форма – то есть примирение отдельных кающихся – «представляет собой единственный нормальный и ординарный способ преподания таинства, который не может и не должен выйти из употребления или подвергнуться небрежению». Что касается третьей литургической формы, то есть примирения большего числа кающихся через совершение исповеди и общее отпущение, – она «имеет исключительный характер и потому не может быть предоставлена свободному выбору, но регулируется особой дисциплиной»⁴⁵⁴.

Эта последняя форма требует от кающегося (если только он не подпадает под запрещение канона 915) не просто надлежащего настроения для действенного принятия сакраментального отпущения, но и намерения как можно быстрее совершить индивидуальную исповедь (кан. 962 § 1). По крайней мере, исповедь должна быть совершена до того, как будет получено второе общее отпущение, согласно канонам 963 и 989. Служителю таинства, в свою очередь, канон 961 § 1 напоминает, что общее отпущение возможно только в двух случаях: во-первых, при неизбежной угрозе смерти; во-вторых, в случае крайней необходимости. Последняя имеет место тогда, когда наличествуют одновременно два разных обстоятельства: отсутствие достаточного числа исповедников и долговременная лишенность сакраментальной благодати и евхаристического Причастия, причем не по вине кающихся. Однако это состояние необходимости, согласно каноническому законодателю, обычно

не регистрируется в торжественных случаях или во время паломничеств, которые становятся причиной скопления большого числа верующих. Поэтому диоцезальный епископ облечен полномочием (кан. 961 § 2) выносить суждение относительно наличия или отсутствия в каждом конкретном случае тех условий, которые установлены законом для коллективного отпущения грехов при крайней необходимости. Ответственное вынесение такого суждения требует учитывать не только критерии, согласованные с другими членами конференции епископов, но и конкретное предупреждение Римского Епископа: «Использование в исключительных случаях третьей формы служения (таинства) ни в коем случае не должно привести к пренебрежению, а тем более отказу от ординарных форм. Не следует рассматривать эту форму и как альтернативу двум другим. Действительно, пастырям и верующим отнюдь не предоставлена свобода выбирать из названных форм служения ту, которая им представляется наиболее подходящей»⁴⁵⁵. Выбор касается исключительно суждения о том, имеются или не имеются в наличии в данной отдельной Церкви так называемые случаи крайней необходимости.

Эта проблема стала причиной разделения среди европейских Конференций епископов, что породило сложную ситуацию как на нормативном, так и особенно на пастырском уровне⁴⁵⁶. Так, оказавшись перед фактом быстрого уменьшения числа индивидуальных исповедей, конференции швейцарских и австрийских епископов признали возможным на своих территориях удостоверить в канун больших праздников наличие состояния крайней необходимости, предусмотренного канон 961. Возникает вопрос: не является ли такое решение уступкой соблазну пойти на поводу у этой сложной ситуации и попытаться обеспечить максимальную sacramентальную значимость любой форме преподания таинства покаяния? Не означает ли это возврата к устаревшей пастырской модели sacramентализации, которая сегодня более чем когда-либо, признается неадекватной задаче подлинной Евангелизации?⁴⁵⁷

б) Полномочие принимать исповеди верующих.

В сравнении с Кодексом 1917 г. нормы нового Кодекса, касающиеся действительного совершения таинства покаяния (каноны 965_986) значительно изменены и упрощены. Все они опираются на два основных канона: канон 966 о необходимости *ad validitatem* (для юридической силы) наличия так называемых полномочий принимать в обычном порядке исповеди верующих; и канон 967 § 2 о возможности осуществлять эти полномочия *ubique terrarum* (в любом месте земли)⁴⁵⁸. Эти две нормы с большей очевидностью связывают юридически действительное совершение таинства покаяния с таинством священства, хотя полномочие принимать исповеди не сообщается вместе с рукоположением в священный сан. Действительно, такое полномочие, согласно канону 966 § 2, предоставляется *ipso iure* (самим правом), а именно – решением компетентной власти. Следуя учению Собора о единстве *sacra potestas* (священной власти), канон 966 § 1 предполагает, что священник получает вместе с саном все *munera* (служения, обязанности), – а значит, и *munus* отпущения грехов, – которые составляют священную власть. Но в то же время уточняется, что для действительного в юридическом отношении исполнения этой обязанности⁴⁵⁹ необходимо получить соответствующее *facultas* (полномочие). Иначе говоря, такое понимание не есть некое внешнее добавление к *sacra potestas*, предоставляемой таинством священства, но просто способность действительным образом осуществлять эту *sacra potestas* на благо воздвижения церковного общения⁴⁶⁰.

Такая интерпретация канона 966 опирается на тот факт, что Второй Ватиканский собор нигде не упоминает традиционное различие между *potestas ordinis* (властью священства) и *potestas iurisdictionis* (властью юрисдикции). Оно подтверждается также абсолютно новым предписанием канона 967 § 2, согласно которому пресвитеры, обладающие «полномочием в обычном порядке принимать исповеди либо в силу должности, либо в силу предоставления такого

полномочия Ординарием места инкардинации или места проживания, могут осуществлять данное полномочие в любом месте». Наконец, канон 976 гласит, что любой священник, даже лишенный полномочия принимать исповеди, законным и действительным образом отпускает грехи всем кающимся, находящимся под угрозой смерти; а канон 144 § 2 прямо применяет к данному предмету принцип *supplet Ecclesia* (восполняет Церковь). Оба эти канона позволяют сделать вывод об отсутствии каких-либо теологических препятствий к тому, чтобы эта тесная связь между рукоположением в священник и преподанием таинства покаяния была еще более прямо и четко выражена в Кодексе⁴⁶¹.

в) Тайна исповеди и другие обязанности исповедника

Канон 983 отличает тайну исповеди от обязанности неразглашения того, что было сказано на исповеди. Первая нерушима и запрещает исповеднику даже частично выдавать кающегося ни словом, ни каким-либо иным способом, ни по какой бы то ни было причине. Второе обязательство касается переводчика или любого другого возможного лица, которому из исповеди кающегося стали известны его грехи. За прямое нарушение тайны исповеди канон 1388 § 1 предусматривает отлучение *latae sententiae* (по заранее вынесенному решению), которое налагается Святым Престолом. В случае косвенного нарушения тайны исповеди, а также любой формы нарушения обязательства не разглашать услышанное на исповеди, тот же канон предусматривает возможность наложения канонической санкции *ferendae sententiae* (по выносимому решению), не исключая отлучение.

Помимо этого основного обязательства, исповедник связан также целым рядом других обязательств правового и пастырского характера, которые перечислены в канонах 978_982 и 984_986. В свете всего сказанного о праве на принятие таинств и об охране прав верующего, особенно важны каноны 980 и 984. Первый канон гласит, что если исповедник не

сомневается в надлежащем настрое кающегося, который просит об отпущении, он не может ни отложить отпущение, ни тем более отказать в нем. Второй канон решительно запрещает исповеднику – и особенно облеченному властью – использовать полученные на исповеди сведения во вред кающемуся, даже если при этом нисколько не нарушается тайна исповеди.

14.3 Покаяние и канонические санкции

После Тридентского собора в праве Церкви всегда проводилось различие между *forum externum* (областью внешней подсудности) и *forum internum* (областью внутренней подсудности), – различие, неведомое ни римским юрисконсультам, ни современным специалистам по гражданскому праву. Оно есть следствие различия между *forum poenitentie* и *forum iudiciale*, которым классическая канонистика обычно обозначала различие между канонической покаянной дисциплиной и процессуальным правом. К сожалению, в Новое время область внутренней подсудности была ошибочно сведена к *forum conscientiae* (суду совести). Иначе говоря, бином внешнего и внутреннего суда был отождествлен с биномом права и морали. Но совесть как та область, где осуществляется прямое личное отношение человека с Богом, не может быть приравнена к внутреннему суду. Последний представляет собой всего лишь способ (отличный от внешнего суда), каким церковная власть осуществляет свою *sacra potestas*. Она обязывает совесть как в области внешней, так и в области внутренней подсудности. Поэтому эти две сферы не могут быть оторваны друг от друга, тем более что они обе, а не только внешний суд, имеют правовую природу⁴⁶².

Аналогичным образом, как нетрудно вывести из древней дисциплины публичного покаяния, таинство покаяния и система канонических санкций являются разными, но отнюдь не оторванными друг от друга реальностями. У них есть много точек соприкосновения. С одной стороны, в Церкви любое преступление предполагает наличие тяжкого греха и потому подлежит таинству покаяния. С другой стороны, предусмотренная в отношении преступника каноническая

санкция может быть при определенных условиях снята внутренним сакраментальным судом, то есть уже во время акта покаяния. Такая возможность никоим образом не является в Церкви аномалией, что отчасти проясняет особый характер канонических санкций. Поэтому будет законно взять ее в качестве исходной точки для рассмотрения церковного значения всей системы канонических санкций.

а) Таинство покаяния и снятие канонической санкции

Действие канонической санкции может прекратиться в связи со смертью преступника или просто по истечении срока, на который она была наложена. Но чаще всего оно прекращается вследствие снятия санкции внешним судом. Оно осуществляется компетентной церковной властью либо посредством диспенсации, когда речь идет о санкциях дисциплинарного характера (кан. 1335), либо посредством отпущения, когда имеются в виду целительные санкции. Применительно к последним отпущение часто дается внутренним судом. В этом случае оно представляет собой не акт благодати, а юридическое действие, которое в соответствии с законом совершается в отношении преступника, переставшего упорствовать в грехе и воистину раскаявшегося (кан. 1358 § 1). канон 1354 провозглашает три основных принципа снятия канонических санкций: 1) все лица, полномочные давать диспенсацию от закона или предписания, правомочны также снять каноническую санкцию; 2) закон или предписание, составляющие каноническую санкцию, могут предоставлять другим лицам право снятия данной санкции; 3) если Апостольский Престол сохраняет за собой или другими лицами право снятия канонической санкции, такая оговорка должна толковаться в узком смысле⁴⁶³. На основании этих принципов Кодекс канонического права не только предоставляет широкие полномочия по снятию канонической санкции в области внешней подсудности, в том числе лицам, которые не являются авторами закона или предписания⁴⁶⁴, но и распространяет такое

право на лиц, которые, не будучи наделены особыми полномочиями, тем не менее при определенных условиях имеют возможность снять каноническую санкцию внутренним судом.

Действительно, нередки случаи, когда каноническая санкция, и прежде всего отлучение или интердикт, снимается в области внутренней подсудности по пастырским мотивам. Они могут быть суммированы следующим образом:

1) каноническая санкция *latae sententiae*, не объявленная и не зарезервированная за Святым Престолом, может быть снята любым епископом или каноником-пенитенциарием в акте сакраментальной исповеди (каноны 1355 и 508);

2) в больницах, тюрьмах и морских плаваниях аналогичным полномочием обладает капеллан (кан. 566 § 2);

3) в обстоятельствах крайней срочности (*casus urgentior*), когда кающемуся очень трудно оставаться в состоянии тяжкого греха в течение времени, необходимого для вынесения решения полномочным настоятелем, любой исповедник на внутреннем суде может разрешить от канонической санкции *latae sententiae* (за исключением суспензии), если только она не объявлена и не зарезервирована за Святым Престолом (кан. 1357 § 1). При этом остается в силе обязательство кающегося вновь обратиться к покаянию через месяц, под угрозой повторного наложения санкции);

4) в случае угрозы смерти любой священник, в том числе не имеющий полномочия принимать исповеди, законным и действительным образом освобождает от любой канонической санкции (кан. 976).

Таковы существенные элементы кодексных норм, касающихся снятия канонической санкции. Отсюда нетрудно сделать вывод о совершенно особой природе канонических санкций, и прежде всего отлучения, которое всегда служило образцом санкции в Церкви.

б) Природа и характер применения канонических санкций

Шестая книга Кодекса канонического права озаглавлена *De sanctionibus in Ecclesia* (О санкциях в Церкви, каноны 1311_1399), как бы указывая на то, что в Церкви нет наказаний в собственном смысле, но только санкции. Из дальнейшего станет ясно различие между этими двумя понятиями. Здесь же необходимо сразу напомнить о том, что Кодекс канонического права говорит также о наказаниях. Канон 1312 разделяет их на три основных категории: цензуры (каноны 1331_1340), искупительные наказания (каноны 1336_1338) и целительные наказания, или покаяния (каноны 1339_1340). Первые, известные также как врачующие наказания, имеют непосредственной целью исправление или улучшение преступника. Вторые, прежде именовавшиеся *отмщающими*, непосредственно направлены на возмещение причиненного общине вреда, и лишь косвенным образом – на исправление самого преступника. Третьи служат орудием предупреждения возможных преступлений в будущем или соответствующего пастырским задачам применения первых двух категорий канонических санкций. Именно на уровне их применения необходимо иметь в виду следующее.

В каноническом праве последний критерий применимости той или иной нормы задан способностью этой нормы прозрачно выражать особый характер церковно-правового устройства. Как уже было показано в первой главе, это устройство порождается не естественным динамизмом человеческого общежития, а специфическим движением благодати, которое познается только верой. Следовательно, вопрос о применении карающих санкций, утвержденных новым Кодексом, приводит к более общему вопросу, встающему во всей своей радикальности среди конфликтов и напряженностей процесса церковного обновления, начатого Вторым Ватиканским собором. Это вопрос о соответствии Церкви своей собственной сакраментальной структуре и миссии спасения, когда она налагает наказания на тех, кто противится каноническим законам.

Иначе говоря, книга «*De sanctionibus in Ecclesia*» будет обладать тем большей применимостью в нынешней церковной действительности, чем тверже церковный законодатель будет

помнить при разработке новых кодексных норм о следующем: Собор вложил такую силу в аксиому «*credere non potest homo, nisi volens*» (человек не может верить иначе, кроме как добровольно) именно потому, что многие теологи и епископы почувствовали себя обязанными добиваться не просто пересмотра, но решительного сокращения, если не прямой отмены, карающего канонического права⁴⁶⁵.

Если сопоставить нормы Кодекса канонического права, касающиеся отлучения, с кодексным понятием кары, выраженным в книге *De sanctionibus in Ecclesia*, будет нелегко скрыть их глубокое расхождение. Как следствие, нелегко будет также скрыть двойственность ответа церковного законодателя на настойчивое требование прояснить эkkлезиологический смысл присутствия карающих санкций в правовом устройении Церкви. А такое прояснение необходимо для того, чтобы избежать превращения все расширяющегося зазора между правом и таинством в непреодолимую пропасть⁴⁶⁶.

С одной стороны, новый Кодекс канонического права объявляет отлучение санкцией *latae sententiae* (по заранее вынесенному решению) всегда, за исключением двух случаев: когда оно предусмотрено в качестве более тяжелого наказания после интердикта или суспенсии, также наложенных *latae sententiae* (кан. 1378 § 3), и когда реальное преступление тяжелее, нежели предусмотренное текстом нормы (кан. 1388 § 2). Строго говоря, отлучение и в этих случаях должно было бы санкционироваться *latae sententiae*, а затем, ввиду тяжести обеих преступлений, компетентной власти надлежало бы объявить о нем декретом или судебным решением. Таким образом, церковный законодатель в соответствии с принципом, согласно которому в каноническом праве юридическая точность ни в коем случае не должна превалировать над объективной и богословской истиной, указывает (хотя и косвенно) на чисто декларативную природу канонического института *excommunicatio* (отлучения). Дальнейшим подтверждением этому служит тот факт, что отлучение *latae sententiae* сохраняется также в случаях так называемых преступлений отступничества, ереси и схизмы. Тем самым высвечиваются

теологические основания декларативной природы отлучения. Оно не есть зло, причиняемое по воле церковной власти, а констатация свершившегося факта – состояния не-общения, в которое верующий сам ввергает себя своим антицерковным поведением. В этом же смысле высказался Иоанн Павел II в своей первой речи к Рота Романа: «...кара, объявляемая церковной властью (но в действительности представляющая собой признание ситуации, в которую поставил себя сам субъект), должна рассматриваться ...как орудие общения»⁴⁶⁷. Короче говоря, церковная власть не создает ситуацию разрыва *communio*, но констатирует ее и, возможно, декларирует с тем, чтобы она была осознана самим верующим и всей Церковью.

С другой стороны, понятие канонической кары, лежащее в основе нового Кодекса канонического права, по существу тождественно соответствующему понятию книги *De delictis et poenis* (О деликтах и наказаниях) Кодекса 1917 г. Это нетрудно вывести из канонов 1311, 1312, 1341 и 1399. Возьмем, например, канон 1341, *maxime perfusus* (в высшей степени исполненный) того духа, который формирует всю кодексную дисциплину канонических санкций. *In recto* (прямо) он рекомендует Ординарию налагать или объявлять каноническую кару только после того, как будет констатирована безрезультатность всех прочих способов пастырского попечения. В то же время *oblique* (косвенно) этот канон утверждает, что *reparatio scandalum* (возмещение морального ущерба), *restitutio iustitiae* (восстановление справедливости) и *emendatio rei* (исправление преступника) являются целями всякого церковного наказания. То же самое имеет место в Кодексе канонического права 1917 г., где законодателем были восприняты смешанные теории наказаний (в частности, теория правовой опеки), разработанные в основном в рамках католической пеналистики в конце XIX века и затем систематически интегрированные в каноническое законодательство поборниками школы *Ius publicum ecclesiasticum*⁴⁶⁸. Но применимо ли в действительности подобное понимание кары к *excommunicatio* (отлучению), которое рассматривается в новом Кодексе как чистая *declaratio*?

Если принять во внимание главное следствие отлучения – запрет на свободный доступ к таинству покаяния, – то ответ может быть только отрицательным. В самом деле, необходимость прежде добиться законного снятия отлучения (причем снятия внешним судом) не есть *retributio* (воздаяние) в собственном смысле. В данном случае не является целью и *reparatio scandali* или *restitutio iustitiae*, но скорее забота о *communio*. Восстановление общения достигается через полное исправление верующего, для которого такой запрет играет роль дополнительного препятствия, придающего большую убедительность желанию примириться с Церковью. Более того, именно этот целительный характер позволяет считать запрет не карающим следствием (*effectum poenale*) отлучения, а скорее отягчением покаяния (*aggravatio paenitentiae*), то есть опережающим покаянием, аналогичным тому, как это имело место прежде разделения таинства исповеди и карающего канонического права.

Подобная гипотеза не покажется слишком смелой, если в качестве ключевого канона прочтения *De sanctionibus in Ecclesia* взять канон 1344. Он гласит, что церковный судья даже в том случае, когда закон выражен в форме предписания, имеет право заменить каноническую санкцию покаянием (*paenitentia*), которое формально является частью *poenae strictae dictae* (наказания в строгом смысле). Далее, наша гипотеза оправдана как с исторической, так и с систематической точки зрения ввиду очевидности фундаментального параллелизма между церковно-правовой обязанностью добиваться законного снятия отпущения и догматической необходимостью принимать таинство покаяния, когда верующий сознает себя виновным в совершении тяжкого греха и желает вернуться в полное общение с Богом и Церковью. Наконец, такая гипотеза подтверждается тем фактом, что, как было показано в предыдущем параграфе, Кодекс канонического права увеличивает число *extraordinarias circumstantias* (чрезвычайных обстоятельств), в которых кающийся преступник (даже не находясь под угрозой смерти) может избежать обращения к компетентному настоятелю и

получить в области внутренней сакраментальной подсудности отпущение канонической санкции *latae sententiae*.

Это последнее замечание высвечивает следующий факт. Поскольку судебное решение, составляющее *excommunicatio*, имеет декларативную природу, восстановление полноты общения зависит, прежде всего, от свободной воли отлученного. Действительно, как только отлученный откажется от неповиновения, он пользуется так называемым *ius absolutionis* (правом отпущения), и полномочная церковная власть не может отказать ему в *remissio poenae* (освобождении от наказания, кан. 1358 § 1). Освобождение состоит в другом судебном решении декларативного типа, открывающем дорогу к полному примирению с Богом и Церковью, которое совершается в сакраментальном отпущении грехов.

Таким образом, отлучение – типичная модель санкции в правовом устроении Церкви – весьма далеко от кодексного понимания кары, выраженного, в частности, в каноне 1341. Будучи основано на декларативном судебном решении, оно еще менее может рассматриваться как долженствование, как нравственно-юридическая необходимость, аналогичная наказанию в государственном праве. Более того, Кодекс канонического права сохраняет в силе отлучение *latae sententiae*, чисто церковное по своему происхождению, и обнаруживает, по существу, декларативную природу и целительный характер его основного правового последствия. Отсюда становится очевидным несоответствие этого типа канонической санкции юридическому понятию наказания. В той же мере не являются наказаниями две другие церковные цензуры – интердикт и суспенсия, которые подлежат снятию, как только правонарушитель откажется от неповиновения (кан. 1358 § 1).

Несколько иной природой обладают так называемые *poenae expiatoriae* (искупительные наказания). Но они, в отличие от *excommunicatio*, не имеют права на существование. С одной стороны, они могут налагаться административным путем, а с другой, могут быть сняты посредством *dispensatio*⁴⁶⁹. Кроме того, имеются, по меньшей мере, две причины, по которым их

следовало бы считать дисциплинарными мерами *sui generis*. Во-первых, они не оказывают никакого прямого влияния на принятие таинств, но только на их преподание, и потому обычно применяются исключительно к клирикам, монашествующим и тем мирянам, которые исполняют какое-либо особое церковное служение. Во-вторых, эти запреты, или лишения, перечисленные в каноне 1336 § 1, могут применяться церковной властью только на основании констатации – несомненно важной в пастырском отношении – непригодности субъекта к тому, чтобы принять или продолжать исполнять обязанности, связанные с определенным церковным служением⁴⁷⁰.

Вывод из всего сказанного таков. Три вида цензуры (отлучение, интердикт и суспензия) и санкции дисциплинарного типа, определяемые канонем 1336, в совокупности образуют систему канонических санкций, которая не может быть определена ни как уголовное право в собственном смысле, ни как система исключительно дисциплинарных мер. Между этими крайними полюсами – карающим и дисциплинарным – находится средний термин, наличие которого диктуется особой природой отлучения. Он является гарантом специфического своеобразия всей системы санкций в Церкви. Об этой системе надлежит судить по тому, что она фактически представляет собой, в свете своей необходимой соотнесенности с таинством покаяния: системой канонических санкций или покаяний пастырско-дисциплинарного характера.

14.4 Процедуры объявления или наложения канонической санкции

В Кодексе канонического права четвертая часть книги седьмой *De processibus* озаглавлена: *De processu poenali* (каноны 1717_1731). В Кодексе канонов Восточных Церквей соответствующая совокупность кодексных норм озаглавлена: *De procedura in poenis irrogandis* (каноны 1468_1487). Тем самым как бы подчеркивается разрыв со спорным процессом, который, как было показано в §9.2, реже всего применяется в Церкви, поскольку *strepitus iuris* с трудом согласуется с пастырскими

задачами. Особая природа канонических санкций и большее внимание к обличительности *quoad modum* карающего процесса в собственном смысле потребовали бы использования более адекватных терминов, чем те, что предлагаются, например, в заглавии данного параграфа. Общим термином канонической процедуры были бы обозначены как административная процедура, так и судебный процесс об объявлении или наложении канонической санкции. К сожалению, даже систематический порядок, принятый законодателем 1983 г., не способствует прояснению всего этого. Действительно, 15 канонов, посвященных данной теме, объединены в следующие три главы: «О предварительном дознании» (каноны 1717_1719), «О разворачивании процесса» (каноны 1720_1728), и «О действиях по возмещению ущерба» (каноны 1729_1731).

Канонический институт, о котором идет речь в последней главе, представляет собой спорный иск. Как таковой, он не только не является частью уголовного процесса, но и решение, выносимое в отношении его, не связано с возможным объявлением или наложением канонической санкции. Поэтому решение по спорному иску может быть вынесено и вне процессуального пути *ex bono et aequo* (честно и справедливо, кан. 1718 § 4), или принято судьей даже после вынесения окончательного приговора (кан. 1730 § 1) с целью избежать чрезмерных проволочек. Напротив, предварительное дознание играет решающую роль в отношении возможного объявления или наложения канонической санкции, потому что призвано снабдить судью необходимыми сведениями – прежде всего о том, какую процедуру избрать: судебную или административную. Обе эти процедуры регулируются (хотя, к сожалению, в недостаточно четком систематическом порядке) нормами второй главы (каноны 1720_1728).

а) Предварительное дознание и выбор судебного или административного пути

Такой выбор должен сделать ординарий с целью предварительного дознания, которое является общим для

обеих процедур объявления или наложения канонической санкции, а потому должно рассматриваться как самостоятельный правовой институт, имеющий собственную природу и назначение. Оно поистине является критической точкой канонического карающего процесса. Речь идет о самой пастырской достоверности всего процессуального права Церкви. Поэтому имеет смысл особо рассмотреть нормы Кодекса, регулирующие предварительное дознание.

Эти нормы определяются канонами 1717_1719. Они представляют собой нормативный ответ на пастырские требования, выдвинутые в каноне 1341. Данный канон предлагает ординарию следовать одной из двух процедур, установленных для объявления или наложения канонической санкции, только после того, как будет констатирована безрезультатность братского увещевания и других видов пастырского попечения. Нормы, содержащиеся в названных трех канонах, по существу связаны с тремя темами: 1) акты, предшествующие дознанию (сообщение о правонарушении и заявление); 2) объект и субъекты дознания; 3) различные этапы предварительного дознания. Нормативная трактовка этих тем определяется двумя фундаментальными принципами: принципом осмотрительности ведущего дознание и принципом охраны прав уличенного верующего. Оба принципа оказывают влияние на цели предварительного дознания, как подчеркивает выражение канона 1717 § 1 *caute inquirat* (пусть будет осторожно выяснено). Эти цели могут быть суммированы следующим образом: «Дознание направлено на то, чтобы снабдить ординария информацией, необходимой для установления правды в отношении совершенных действий и их автора. Иначе говоря, для установления того, обосновано или необосновано сообщение о правонарушении, дабы, таким образом, ординарий мог принять решение о надлежащих мерах»⁴⁷¹. Другими словами, если объект дознания является тройным (факты, обстоятельства и вменяемость), то конечная цель его одна: информировать ординария о несомненном наличии правонарушения. Действительно, правонарушение считается несомненно совершенным только тогда, когда может быть

документально подтверждено одновременное наличие трех его составляющих элементов, а именно: 1) имеется достоверная констатация фактов, представляющих собой внешнее нарушение норм, защищенных канонической санкцией (кан. 1321); 2) отсутствие обстоятельств, отменяющих вменяемость или наказуемость такого нарушения (каноны 1322_1327); 3) существование тяжкой вменяемости (кан. 1321 § 1). В соответствии с нормой канона 1718, по окончании предварительного дознания ординарий должен принять решение относительно трех предметов: наличествуют ли элементы для процесса объявления или наложения канонической санкции; будет ли уместным такой процесс, на основании канона 1341; и наконец, какой путь следует предпочесть – судебный или административный. В обеих своих формах данный процесс предполагает в качестве ближайшей и непосредственной цели объявление или наложение канонической санкции. Поэтому в ходе его неизбежно рассматривается вопрос о виновности уличенного верующего.

Что касается выбора судебного или административного пути, то в соответствии с духом уже цитированного канона 1718 § 1 п. 3 создается впечатление, что ординарий совершенно свободен в своем выборе, который подлежит лишь нескольким ограничениям. Однако данный канон, по справедливому замечанию различных авторов⁴⁷², должен толковаться в свете предписаний канона 1342. Между тем § 2 последнего гласит: «Путем декрета не могут быть наложены или объявлены вечные наказания; а также те наказания, которые законом или устанавливающим их предписанием запрещается применять путем декрета»⁴⁷³. Кроме того, § 1 того же канона уточняет критерии выбора той или иной процедуры в остальных случаях: «Всякий раз, когда уважительные причины препятствуют осуществлению судебного процесса, наказание может быть наложено или объявлено внесудебным декретом».

В рамках этих основных координат, установленных церковным законодателем, предоставленная ординарию свобода выбора и произвольного решения действительно велика. Более того, внимательный анализ духа канона 1342 и

его истории дает основание сделать вывод, что радиус действия этого произвольного решения стал еще больше, потому что широко объявленное предпочтение, которое церковный законодатель отдает судебной процедуре применения любых видов канонических санкций, имеет более теоретический, нежели практический характер⁴⁷⁴. В самом деле, если предложение о согласовании этих двух путей формально не было принято в *Coetus studiorum*⁴⁷⁵, то в отношении истории составления названного канона сам *De Paolis* утверждает: «Общий принцип канона 1342 § 1 является плодом долгого и утомительного труда. Первоначальная интенция была совершенно ясной: отдать предпочтение судебному процессу перед административным. Однако в ходе последующих доработок эта интенция все более ослабевала, пока не сделалась едва уловимой в самой формулировке. В первой редакции говорилось о *causae graves* (серьезных причинах), которые должны наличествовать для того, чтобы можно было отказаться от судебного процесса в пользу административного; к тому же требовались *probationes de delicto evidentes* (явные доказательства правонарушения)»⁴⁷⁶.

Однако продолжительная дискуссия, развернувшаяся в *Coetus*, привела к совсем иной окончательной редакции: «...в окончательном тексте вместо *graves causae* стоит просто *iustae causae* (уважительные причины), а фраза *et probationes de delicto evidentes sint* исчезла вообще»⁴⁷⁷. Что касается карающих мер и покаяний, здесь не требуется даже уважительных причин. Следовательно, предпочтение, отдаваемое судебной процедуре применения канонической санкции, действительно может считаться только теоретическим или, во всяком случае, сведенным к минимуму.

Такой вывод получает двойное подтверждение. Во-первых, он отвечает желанию церковного законодателя сделать так, чтобы новая система канонических санкций «...была действительно применимой, посредством эффективной процедуры, и, следовательно, явилась полезным пастырским инструментом на благо Народа Божьего»⁴⁷⁸. Во-вторых, его подтверждает довольно неожиданный результат сравнения

кодексных норм, касающихся двух процессуальных путей: судебного и административного⁴⁷⁹.

б) Общее основание обеих процедур

Карающий судебный процесс, согласно канона 1728, разворачивается в соответствии с нормами *Судебных процессов вообще* (каноны 1400_1500) и *Ординарного спорного процесса* (каноны 1501_1655), если только этому не препятствует природа самого дела или какой-либо закон, имеющий в виду общее благо Церкви. Этих норм следует придерживаться во всем, что касается иска, вызова в суд, установления судебного спора, инструкции судебного дела, завершения сбора доказательств по делу, прений сторон и вынесения приговора. Среди данных норм особое значение приобретают нормы, которые регулируют ех professo функцию блюстителя правосудия (каноны 1430_1437) в той мере, в какой уголовные дела затрагивают общее благо. Действительно, канон 1721 предусматривает, что ординарий передает документы блюстителю правосудия, который обязан возбудить уголовное дело, представив судье обвинительный иск.

Другая специфичная норма карающего судебного процесса представлена канонам 1723. Он не только гарантирует обвиняемому законную защиту, но и предусматривает для него техническую защиту, то есть участие адвоката. Кроме того, обвиняемый, который не обязан признаваться в собственном преступлении (кан. 1728), всегда имеет право – либо сам, либо через адвоката – устного или письменного последнего слова (кан. 1725). Это противоречит предписанию канона 1603 § 3, согласно которому в уголовных делах блюститель правосудия является стороной, участвующей в деле в качестве представителя общественного обвинения.

Наконец, ввиду того, что последняя цель карающего судебного процесса заключается не в наказании обвиняемого, а в защите церковного общения посредством временного объявления или наложения канонической санкции, особое значение приобретают кодексные нормы, касающиеся провозглашения невинности (кан. 1726) на любой стадии

процесса, а также возможности отказаться от процесса (кан. 1724 § 2). Обе нормы, как подчеркивает глагол *debet* (должен), употребленный церковным законодателем, имеют целью защитить репутацию и доброе имя обвиняемого. Защищены ли так же хорошо его права теми нормами, которые регулируют административную процедуру объявления или наложения канонической санкции?

Избрав административный путь, согласно канона 1718 § 1,3, ординарий не может действовать по собственному произволу. Также и в этом случае речь идет о канонической процедуре, то есть последовательности необходимых формальных действий, предшествующих вынесению суждения посредством декрета или приговора. Иначе говоря, административная процедура тоже имеет определен ные формально-юридические аспекты. В силу этого она весьма отличается от отмененной процедуры *ex informata conscientia*, для которой, согласно Кодексу канонического права 1917 г., «*neque formae iudiciales neque canonicae monitiones requeruntur*» (не требуется упоминание ни судебных, ни канонических форм, кан. 2187). Новый канон 1720 определяет следующие шаги, которые непременно должен совершить ординарий, прежде чем издать окончательный декрет: 1) уведомление об обвинении уличенного обвиняемого; 2) предостав ление обвиняемому возможности защиты; 3) оценка, вместе с двумя помощниками, всех доказательств и доводов; 4) точная констатация преступления и неискренности (*non estinzione*) преступного действия; 5) письменное изложение доводов *de iure* и *de facto*; 6) издание декрета, в соответствии с канонами 1342_1350.

Спорное решение объединить все эти нормы в одном каноне помешало церковному законодателю с должной тщательностью определить нормативное содержание каждой из них. Тем не менее достаточно очевидна сложная природа внесудебного декрета, которым объявляется или налагается каноническая санкция. Его издание предполагает осуществление развернутой процедуры, «включающей несколько действий, а также, возможно, издание нескольких декретов, инструментальных по отношению к этому последнему

и окончательному декрету»⁴⁸⁰. В частности, канон 1342 § 3 устанавливает, что ординарий, следующий административным путем, «подобен судье, следующему судебным путем, и обязан предоставить все гарантии, которые предоставляет судья в ходе судебного процесса»⁴⁸¹. Кроме того, в издании декрета в области внешней подсудности, а также в его письменной формулировке ординарий должен строго придерживаться всей совокупности норм, регулирующих отдельные административные акты (каноны 35_93), и прежде всего особые административные декреты (каноны 48_58). В отношении последних канон 50 гласит: «Прежде чем издать особый декрет, власть должна собрать необходимые сведения и доказательства и по мере возможности выслушать тех, чьи права могут быть ущемлены». Поскольку п. 1 канона 1720 говорит о *vocare* (вызове в суд для дачи показаний) и *comparare* (сборе информации, сличении полученных данных), следует предположить, что это право быть выслушанным надлежит интерпретировать как фундаментальный элемент права на защиту. Последнее утверждает ся в общем виде каноном 1481 § 2 применительно к сфере наказаний, и предусматривается тем же каноном 1720, пусть даже только в умеренном выражении *facultate sese defendendi*. Как бы то ни было, в тех случаях, когда предусмотренная каноническая санкция является цензурой, это право на защиту находит возможное подтверждение в каноне 1342 § 1. Здесь прямо устанавливается необходимость предварительного увещевания, прежде чем будет пущена в ход каноническая процедура. Наконец, не следует забывать о том, что права обвиняемого, будучи актуализациями естественного права на защиту, подкрепляются тем важным значением, которое административная процедура придает оценке доказательств. Согласно п. 2 канона 1720, ординарий вместе с двумя ассессорами обязаны тщательно взвесить все доводы. В соответствии с нормой канона 127 § 2 п. 2, пренебрежение этой обязательностью аннулирует сам декрет. Конечно, канон 1720 не содержит *expressis verbis* (прямо выраженной) нормы относительно права на техническую защиту, но и не исключает

для обвиняемого возможности прибегнуть к помощи *advocatus*⁴⁸².

Таким образом, лишь отчасти оправданы опасения тех, кто полагает, что административная процедура не способна столь же адекватно, как процедура судебная, охранять права верующих, и в частности, права обвиняемого. Если в будущем эта возможность технической защиты обвиняемого будет гарантирована, в том числе на нормативном уровне, то разница между обеими процедурами объявления или наложения канонической санкции сведется исключительно к широте их области применения. Ибо, как уже было показано, канон 1425 § 1 оставляет за коллегиальным судом, состоящим из трех судей, право рассмотрения дел, по которым предусмотрена возможность лишения статуса клирика, а также наложения или объявления отлучения. Но и в этом случае непонятно – по крайней мере, в теоретическом аспекте, – почему указанная судебная коллегия должна обязательно вынести приговор (пусть даже чисто декларативный по своей природе), а не издать декрет. Как станет очевидно в дальнейшем из § 20, соборность представляет собой конститутивное онтологическое измерение *sacra potestas*, и как таковая выражается также на уровне административной функции этой власти, а не только на уровне судебной функции. Выбор одного из двух возможных процессуальных путей будет в таком случае лишен драматичности – с одной стороны, в силу единой для всех канонических процедур базовой структуры, а с другой стороны, будучи продиктован исключительно пастырскими соображениями, направленными на обеспечение действенности и церковной прозрачности канонических санкций.

15. Помазание больных (елеосвящение)

15.1 Богословско-правовая структура таинства

В многочисленных послесоборных публикациях, посвященных теологии пятого таинства, – и особенно в тех, которые появились после обнародования нового *Ordo Unctionis infirmorum* (Порядка помазания больных)⁴⁸³, – обозначение «помазание больных» окончательно вытеснило прежнее выражение «помазание умирающих» (*Estrema unzione*). Одной этой констатации было бы достаточно для подтверждения того, что отцы Собора приняли новую концепцию, разработанную литургическим движением и пастырской теологией пятидесятых годов. Согласно этой концепции, угроза смерти уже не является – в соответствии с практикой ранней Церкви, засвидетельствованной в Послании Иакова (5,14_15) – необходимым условием принятия таинства елеосвящения⁴⁸⁴. Более того, новая пастырская ориентация настолько возобладала, что позиция тех, кто видит в таинстве елеосвящения увенчание или восполнение крещения, принимаемое верующим в конце жизни, кажется почти что противоречащей учению Второго Ватиканского собора⁴⁸⁵. Однако такое заключение было бы поспешным и отчасти ошибочным, как это убедительно доказывает внимательное прочтение соборных текстов о таинстве помазания больных.

а) Учение Второго Ватиканского собора

О таинстве елеосвящения говорится в трех соборных текстах. Это статьи 73, 74 и 75 Конституции *Sacrosanctum Concilium* о священной Литургии, статья 11 Догматической конституции *Lumen Gentium* о Церкви и статья 27 Декрета *Orientalium Ecclesiarum* о Восточных католических Церквях.

Последний текст утверждает, что в тех случаях, когда доступ к пресвитеру собственной Церкви невозможен по физическим или моральным причинам, верующие

некатолической Восточной Церкви могут просить католического священника о совершении таинства елеосвящения. Равным образом верующие-католики могут просить об этом таинстве некатолического священнослужителя. Это означает молчаливое признание отцами Собора литургической практики Восточных Церквей. Последняя требует, чтобы таинство помазания больных обычно совершалось в храме. Таким образом, подчеркивается как церковное измерение таинства, так и его необусловленность угрозой смерти.

Условие наличия угрозы смерти, хотя и заметно ослабленное в своей строгости, тем не менее, подтверждается в первой же статье Конституции *Sacrosanctum Concilium*, упоминающей таинство елеосвящения. Эта статья гласит: «Таинство *Estrema unzione*, которое может быть также (и лучше) названо помазанием больных, преподается не только тем, кто стоит на пороге смерти. Поэтому подходящим для его принятия считается то время, когда верующий по причине болезни или старости начинает подвергаться угрозе смерти» (SC 73). Этим текстом Второй Ватиканский собор утверждает две вещи: 1) на терминологическом уровне – предпочтительность обозначения «помазание больных»; 2) на пастырском уровне – преподание таинства не только умирающим, но всем верующим, которые по причине опасной болезни или весьма преклонного возраста телесно и духовно встречаются с угрозой смерти⁴⁸⁶. Именно потому, что преподание этого таинства предусмотрено не для всех больных или стариков без различия, следующая статья той же Конституции о литургии, во-первых, отличает обряд помазания больных от обряда святого напутствия, а во-вторых, вновь вводит древнюю практику «непрерывного обряда» (*Rito continuato*), в котором елеосвящение «преподается больному после исповеди и перед принятием святого напутствия» (SC 74). Возможные формы приспособления обряда елеосвящения к «различным состояниям больных, принимающих таинство» (SC 75), предусматриваются новым Ритуалом папы Павла VI, в котором утверждается новая сакраментальная формула и предусматривается прямая возможность публичного преподания таинства в обширном собрании верующих.

Но именно статья 11 Догматической конституции *Lumen Gentium* предлагает ясный синтез того католического учения о таинстве елеосвящения, которое было сформулировано Флорентийским собором 1439 г. и Тридентским собором 1551 г. Статья гласит: «Посредством священного помазания и молитвы пресвитеров вся Церковь препоручает больных страждущему и прославленному Господу с тем, чтобы Он даровал им облегчение и спасение (см. Гс 5, 14_16); и побуждает их добровольно приобщиться к страстям и смерти Христа (см. Рим 8, 17; Кол 1, 24; 2Тим 2, 11_12; 1 Пт 4, 13), дабы содействовать благу Народа Божьего» (LG 11, 2). В этом соборном синтезе различаются два содержательных аспекта. Во-первых, церковное и общинное измерение елеосвящения основано на его христологическом измерении, то есть на сакраментальном приобщении больного, принявшего помазание, к страстям и смерти Иисуса Христа. Во-вторых, именно потому, что духовное благо отдельного верующего тесно связано с благом Народа Божьего, этот Народ может доставить ему «облегчение и спасение» через священнослужителя, помазующего «елеем елеосвящения»⁴⁸⁷. Оба догматических значения получают дальнейшее уточнение в новом Ритуале. С одной стороны, в нем подчеркивается общинный характер таинства, а с другой, выявляется аналогия между благодатью, доставляемой елеосвящением, и той благодатью, которая сообщается таинствами крещения и покаяния. Ибо через елеосвящение верующий «обретает новые силы для борьбы с искушениями лукавого и страхом смерти. Вследствие этого он становится способен не только стойко переносить болезнь, но и противостоять ей, и даже достигнуть выздоровления, если это повлечет за собой пользу для его духовного спасения. При необходимости таинство доставляет также прощение грехов и усовершенствует покаянный путь христианина»⁴⁸⁸.

б) Нормы Кодекса

Основополагающее литургическое указание Второго Ватиканского собора, согласно которому елеосвящение является таинством, предназначенным не только (*tantum*) для

верующих, стоящих на пороге смерти, было полностью воспринято церковным законодателем 1983 г. Действительно, канон 1004 прямо утверждает: «Елеосвящение может быть преподано верующему, который находится в здравом рассудке и по причине болезни или старости начинает подвергаться угрозе смерти». Таким образом, выводится из употребления формула *nisi qui* (кроме тех, кто...), посредством которой церковный законодатель 1917 г. в ограничительном смысле толковал более общее выражение канона 940 § 1 *praesertim* (особенно те, кто...), употребляемое Тридентским собором⁴⁸⁹.

Как следствие, таинство елеосвящения может не только возобновляться, но и преподаваться в общем служении, совершаемом одновременно для нескольких больных, «хорошо приуготовленных и должным образом настроенных», а также «соответственно предписаниям диоцезального епископа» (кан. 1002). Требование приуготовления и надлежащего настроения препятствует сведению общинного служения таинства для нескольких верующих к массовому его преподаванию. Если за отдаленное и непосредственное приуготовление больного несут ответственность все верующие, и особенно пастыри (кан. 843 § 2) и родители (кан. 1001), то надлежащий настрой для принятия священного помазания предполагает, как правило, сакраментальную исповедь⁴⁹⁰. Естественно, это касается также елеосвящения, преподаваемого отдельному верующему.

Как и остальные таинства, елеосвящение всегда имеет общинное измерение, которое должно по возможности проявляться в литургическом служении. Действительно, в том, что касается этого служения (значительно упрощенного в отношении слов и действий), Кодекс канонического права предписывает, с одной стороны, использование освященного епископом елея (кан. 999), а с другой стороны, утверждает право каждого священника, и только священника⁴⁹¹, «действенным образом совершать помазание больных» (кан. 1003 § 1). Оба распоряжения Кодекса указывают на связь с общиной верующих.

Те нормы Кодекса, которые определяют условия, необходимые для совершения таинства елеосвящения (каноны

1004_1007), тоже подверглись заметному упрощению. Больной, очевидно, должен быть крещеным (кан. 842 § 1) и находиться в трезвом рассудке (кан. 1004 § 1). Если верующий утрачивает дееспособность по причине болезни, таинство может и должно быть преподано, когда возможно предположить хотя бы неявное намерение принять его (кан. 1006). В предположении такого намерения таинство может совершаться даже при наличии сомнения в сохранности рассудка верующего, тяжести его болезни или реальности угрозы смерти (кан. 1005). Таинство не может быть преподано несомненно умершим, а также «упорствующим в явном тяжком грехе» (кан. 1007). Это не означает, что последние полностью лишаются религиозного вспомоществования; просто в отношении преподания им таинства елеосвящения подлежат применению нормы, регулирующие допуск к таинству Евхаристии, которые были рассмотрены при комментировании канона 915. Особое место в совокупности кодексных норм относительно помазания больных принадлежит канону 998. В выражениях, заимствованных из LG 11, он определяет материю (освященный елей) и форму (произнесение слов, предписанных литургическими книгами) данного таинства. Но, к сожалению, он не только не дает определения назначению самого таинства, но и значительно редуцирует его, оставляя в тени как его христологическое основание, так и экклезиологическое измерение, высвеченные отцами Собора. В результате цель таинства – *ut eos allevet et salvet* (т.е. доставление облегчения и спасения тяжелобольным) – в значительной степени теряет свое специфическое значение и действенность, причем как в отношении отдельных верующих, так и в отношении христианской общины в целом. Для первых принятие елеосвящения – не просто облегчение, сравнимое с визитом друга, а для второй служение таинства – не просто совершение доброго дела или нравственного долга. Но и отдельные верующие, и община в целом призваны участвовать, хотя и различным образом, в специфическом сакраментальном осуществлении того церковного общения, которое обязаны сохранять все верующие (кан. 209), чтобы пользоваться

плодами спасения, доставленного смертью и воскресением Христа.

15.2 Частные вопросы

Некоторые богословские вопросы были оставлены открытыми Вторым Ватиканским собором и полностью проигнорированы церковным законодателем. Они связаны не с тем, должно ли освящение елея совершаться непременно епископом, и должен ли *minister proprius* (собственный, надлежащий служитель, DS 1719) таинства быть непременно пресвитером. Скорее эти вопросы порождаются вновь обретенным христологическим основанием и экклезиологическим измерением елеосвящения, и потому некоторым образом связаны со специфической природой благодати, сообщаемой посредством данного таинства. Каковы пастырские и церковные последствия возникновения и претерпевания болезни как конкретной возможности специфическим образом и с верой приобщиться к страстям и смерти Христа? Что означает тот факт, что совершение этого таинства затрагивает всю Церковь и как таковое имеет своим естественным местом литургическое собрание верующих? Канонист не обязан дать исчерпывающий ответ на эти вопросы. Тем не менее, и в этой области возможно предложить некоторые соображения относительно конституциональной роли пятого таинства, а также значения этой роли в правовом регулировании сакраменталий, и, в частности, церковного погребения.

а) Конституциональное значение елеосвящения

Даже не обращаясь к категориям нравственной теологии, которая различала *sacramenta maiora et sacramenta minora* (большие и меньшие таинства)⁴⁹², нельзя не заметить, что в экклезиологическом плане семь таинств обладают неравным конститутивным значением. Тем не менее, каждое из них играет определенную конституциональную роль, как это подчеркивает

принцип *Ecclesia a sacramentis* (Церковь в таинствах). Его значение было полностью пересмотрено Вторым Ватиканским собором в свете вновь открытой фундаментальной сакраментальности Церкви как «знака и орудия внутреннего единения с Богом» (LG 1), и выявлено в синтетическом описании каждого отдельного таинства (LG 11) как дальнейшего специфического углубления принадлежности Христу и Церкви, начало которой было положено крещением. В том числе и елеосвящение не лишено этой церковной и конститутивной значимости. Отчасти это явствует уже из того, что в систематике таинств ей постоянно отводится определенное – пятое – место, после таинства покаяния, то есть посередине между так называемыми таинствами посвящения (крещением, конфирмацией и Евхаристией) и таинствами состояния (священством и браком). Действительно, помазание больных, аналогично таинству покаяния, сообщает верующему особую форму принадлежности к Церкви, которая, с одной стороны, несводима к первоначальной принадлежности, доставляемой крещением, а с другой, не может быть вполне уподоблена статусу церковной жизни, основанному на таинстве (священство или брак) или на харизме (Евангельские советы). Для этого двойного отличия имеются многообразные теологические основания.

Во-первых, тяжелая болезнь (вкуче с предвосхищением смерти) как бы освящается через помазание, то есть принимается Церковью и представляется Богу. Вследствие этого она становится «целительной реальностью»⁴⁹³. Для верующего, принявшего елеосвящение, эта целительная реальность заключается в своего рода «обновлении крещения перед лицом смерти»⁴⁹⁴, а для остальных верующих она состоит в том, что указывает на превращение помазанного и освященного больного в «особый путь Церкви»⁴⁹⁵, ведущий к окончательной эсхатологической встрече со Христом.

Во-вторых, елеосвящение, хотя и является особым и специфическим восстановлением первоначальной причастности к смерти Христа, даруемой крещением, тем не менее, не налагает видимой печати и потому оказывается

возобновляемым таинством. Вследствие этого состояние сакраментального, а значит и церковного освящения верующего, принявшего помазание, прекращается с исцелением больного. К тому же тот особый способ существования в качестве члена Церкви, который принимается помазанным больным, не вполне свободен от некоторой принудительности (по крайней мере, в том, что касается его предпосылки естественного порядка), что недопустимо для всех статусов церковной жизни (кан. 219).

Итак, верующий, принявший елеосвящение, находится в Церкви на совершенно особом положении. Оно имеет немало аналогий с положением кающегося, как это следует из догматико-канонической традиции, выраженной Тридентским собором⁴⁹⁶. Ввиду явного искупительного и очистительного значения освящаемой и посвящаемой болезни данная традиция не только всегда рассматривала пятое таинство как дополнение таинства покаяния, но и полагала (особенно в древности), что помазанный верующий даже после исцеления связан долгом *coversio* (обращения, покаяния) в той же мере, что и публично кающийся. По этой причине елеосвящение откладывалось все далее, пока не превратилось в так называемое *extrema unctio* (помазание умирающих), предлагаемое верующему на пороге смерти.

Подобно тому, как верующий, приносящий исповедь, сакраментальным и экклезиологическим образом выражает необходимость того, чтобы вся жизнь христианина была одним непрерывным покаянием (*perpetua penitentia*), так и верующий, принимающий елеосвящение, сакраментально и экклезиологически выражает ту необходимость, чтобы вся жизнь, от крещения до смерти, была постепенным уподоблением смерти Христовой, дабы христианин мог «ходить в обновленной жизни» (Рим 6, 4). Оба пути ведут к Евхаристии – таинству, соединяющему все прочие таинства. Оба пути имеют своим архетипом *homo viator* (человека идущего), церковным толкованием и символом которого является положение странника – *peregrinus* (пилигрима). В Средние века пилигрим принимал особый *status* церковной жизни, аналогичный статусу

монашествующих, со своими собственными правами и обязанностями⁴⁹⁷. Явная аналогия между положением больного, принявшего помазание, и положением пилигрима позволяет заметить, что таинство елеосвящения сообщает состоянию верующего свойства особого и специфического статуса церковной жизни, отмеченного духовностью отстраненности и ухода. Его специфика состоит в драматическом, но целительном выражении той христологической формы, которая является общей всем трем основным призваниям, известным в Церкви (призваниям мирянина, священника и монашествующего), и, по сути, сводится к абсолютному и всецелому послушанию словам Христа: «Иди за Мною» (Мк 2, 14), обращенным к одному из Его учеников. В таком понимании конституциональная роль елеосвящения представляет собой конкретное осуществление соборного принципа *gradualitas in communione* (постепенности в приобщении). В нем Второй Ватиканский собор выразил понятие динамичной и прогрессирующей принадлежности к Церкви, – понятие, имеющее правовые последствия также для верующего-католика. Канонистическое описание этой роли дает возможность точнее определить церковную и конститутивную значимость каждого таинства в отдельности, а также так называемых сакраменталий.

б) Сакраменталии

Именно потому, что церковное общение не есть статичная реальность, но реальность динамичная, осуществляемая постепенно и формирующая всю жизнь верующего, Второй Ватиканский собор не только выявляет церковное измерение каждого таинства, но и пересматривает роль сакраменталий как знаков и орудий, которыми верующие «приготавливаются к принятию основного действия таинств и совершается освящение различных обстоятельств жизни» (SC 60). На этом основании вслед за нормами, относящимися к таинствам, как в Кодексе канонического права (каноны 1116_1172), так и в Кодексе канонов Восточных Церквей представлены некоторые общие распоряжения относительно сакраменталий⁴⁹⁸. Канон 1166 гласит: «Сакраменталии суть священные знаки, которые –

до некоторой степени как бы подражая таинствам, – обозначают результаты, прежде всего духовные, приобретаемые через ходатайство Церкви». В отличие от Кодекса канонического права 1917 г., церковный законодатель 1983 г. впервые употребляет соборный термин *signa sacra* (священные знаки) в отношении сакраменталий. Итак, сакраменталии представляют собой знаки веры, совершенно особым образом выявляющие сакраментальную и спасительную структуру Церкви. Другими словами, речь идет о средствах получения специфической благодати посредством ходатайства Церкви (*ex Ecclesiae impenetratione*). Именно на уровне характера посредничества и производимого действия сакраменталии существенно отличаются от таинств⁴⁹⁹. Если последние обладают необратимой эсхатологической действительностью, потому что она проистекает *ex opere operato* (из уже совершенного действия), то эффективность сакраменталий ограничена, так как происходит *ex opere operantis Ecclesiae* (из действия усилий, прилагаемых Церковью)⁵⁰⁰. Действенность духовных результатов, о которых говорится в каноне 1166, достигается только при условии морального достоинства служителя, совершающего обряд, и верующего, который этот обряд принимает.

Действующее законодательство различает два основных типа сакраменталий: *consecrationes* (посвящения) и *benedictiones* (благословения). Посредством посвящения (*consecratio*, или *benedictio constitutiva*) некоторое лицо (в силу свободного выбора) или некоторая вещь (в силу законного выбора) на длительное время предназначается молящейся Церковью к богослужению или к миру священного. Таково, например, посвящение девственниц или алтаря, принятие монашеских обетов или благословение аббата. Посредством простого благословения, или *benedictio invocativa*, как специальной молитвы служителя Церкви, может быть получено особое божественное покровительство или особое божественное благодаяние для конкретных лиц или вещей.

Разновидностью посвящения является освящение – священный и торжественный обряд, которым Церковь изымает

некоторое место или некоторый предмет из профанного употребления, чтобы предназначить их постоянным образом к богослужению. Разновидность простого благословения – обряд церковного погребения.

в) Церковное погребение

При совершении церковного погребения «Церковь вымаливает для покойных духовную поддержку, почитая их тела и вместе с тем доставляя утешение надежды живым» (кан. 1176 § 2).

Именно потому, что этим обрядом воздается честь телам покойных, Церковь неизменно рекомендует ингумацию, то есть погребение умерших верующих. Тем не менее, она «не запрещает кремацию, если только причины, по которым ей отдается предпочтение, не враждебны христианскому вероучению» (кан. 1176 § 3). В то же время в силу того, что при совершении данного обряда Церковь стремится, прежде всего, вымолить духовную поддержку для покойного, церковный законодатель в канонах 1183_1185, следуя принципу постепенности в общении, предписывает определенные нормы, которых надлежит придерживаться, предоставляя церковное погребение или отказывая в нем. Церковное погребение может быть предоставлено не только катехуменам, которые «должны рассматриваться как верующие» (кан. 1183 § 1), но и «детям, которых родители предполагали крестить и которые умерли до крещения» (кан. 1183 § 2), а также крещеным-некатоликам. Напротив, церковного погребения лишаются, – правда, лишь в том случае, если «перед смертью они не обнаружили никаких признаков раскаяния» (кан. 1184 § 1) – вероотступники, еретики и схизматики; верующие, отдавшие предпочтение кремации своего тела по причинам, враждебным христианскому вероучению; и наконец так называемые *peccatores manifesti* (явные грешники), если их церковное погребение невозможно «без публичного соблазна (*scandalo*) для верующих»⁵⁰¹. Пастырская любовь требует в сомнительных случаях решать вопрос в пользу предоставления церковного погребения; а канон 1184 § 2 призывает во всяком случае

проконсультироваться с местным ординарием. Тем самым как бы подчеркивается, что и в этих ситуациях, в пастырском отношении весьма деликатных, при вынесении решения следует руководствоваться принципом церковного общения.

16. Священство

«Посредством второго рождения и помазания Святым Духом» все крещенные получают священство, чтобы «таким образом иметь возможность приносить в духовную жертву все виды человеческой деятельности христианина» (LG 10, 1). Вместе с тем они образуют Народ Божий, органично структурированный как «священническая община» (LG 11, 1). Эти утверждения, основанные на учении апостола Петра⁵⁰², не означают согласия отцов собора с тем тезисом Лютера, что быть христианином и быть священником – одно и то же⁵⁰³. Намерение отцов собора состояло в том, чтобы освободить католическое учение о служебном, или иерархическом, священстве от тех чрезмерно апологетических тонов, которые, к сожалению, были характерны для него в период между Тридентским собором и принятием Кодекса Пия-Бенедикта. Этот новый взгляд на место служебного священства в Церкви весьма важен и в юридическом отношении: он позволяет наконец отойти от старой канонистической традиции *duo genera Christianorum* (двух родов христиан)⁵⁰⁴ и проложить пути к иному пониманию как жизненного статуса клириков, так и связей между священством и *sacra potestas* (священной властью). Для того чтобы определить правовые аспекты всех этих реалий, необходимо в первую очередь выявить основные черты соборного учения о священстве и о *sacrum ministerium* (священнослужении).

16.1 Богословско-правовая структура таинства

а) Учение Второго Ватиканского собора

Провозгласив священный характер всего Народа Божьего, а тем самым и конституциональный приоритет общего священства всех крещеных над священством служебным, всецело поставленным на службу первому⁵⁰⁵, Второй Ватиканский собор прямо утверждает взаимоподчиненность двух видов

священства и их различие «в существе, а не только в степени» (LG 10, 2). Эта формула означает, что священнослужение не является ни производным от общины, ни простым приращением общего священства всех верующих, а представляет собой особую форму участия в едином священстве Христа. Как таковое, служебное священство «*pertinet ad structuram essentialem Ecclesiae*» (принадлежит сущностной структуре Церкви)⁵⁰⁶ и обладает своим специфическим характером. Оно играет особую роль в церковном общении, которая радикально отличается от роли общего священства и реализуется по нарастающей в трех ступенях: диаконате, пресвитерате и епископате⁵⁰⁷.

В декретах Второго Ватиканского собора – *Optatam totius u Presbyterorum ordinis* (первый – об образовании священников, второй – о жизни и служении пресвитеров) – не вполне преодолено культово-священное видение *Tridentinum*. Тем не менее, в свете экклезиологии общения, разработанной Собором, возможно проследить в совокупности соборных текстов все существенные черты специфической церковной функции священнослужения. Уже в LG 10, 2 утверждается, что священнослужитель, совершая жертвоприношение Евхаристии от лица Христа, «предлагает его Богу от имени всего народа». Далее в LG 28, 1 уточняется, что пресвитеры, «действуя от лица Христа и провозглашая Его таинство, присоединяют приношения верующих к жертвоприношению, совершаемому их главой». Наконец, в двух вышеназванных декретах отцы собора уточняют как теологическое основание специфического характера министриального священства, так и конкретные формы его проявления. Прежде всего, пресвитеры через возложение рук, совершаемое епископом, «становятся особым образом причастными к священству Христа». Поэтому «при совершении Евхаристии они действуют как служители Того, Кто непрерывно осуществляет ради нас в литургии свое священное служение посредством Своего Духа» (РО 5, 1). Следовательно, специфическая функция пресвитеров в реализации церковного общения состоит в том, что они в силу таинства рукоположения участвуют в «той власти, которой сам Христос возвращает,

освящает и направляет Свое Тело» (РО 2, 3). Все священнослужители, и в первую очередь епископы, приняв во всей полноте таинство рукоположения (LG 21, 1), облачаются *sacra potestas* (священной властью), в силу которой наставляют и направляют священный народ (LG 10, 2). Именно поэтому их воспитание и образование должно иметь целью сделать их «истинными пастырями душ» (ОТ 4, 1), дабы они достигли «святости в той степени, в какой им это подобает» (ОТ 13, 1).

Это новое определение специфической церковной функции священнослужителя вытекает из динамичной и общинной концепции таинства священства, принятой отцами собора⁵⁰⁸. Действительно, это таинство не только своеобразно уподобляет служителя Иисусу Христу, но и обогащает его «особым излиянием Святого Духа» (LG 21, 2), которое сообщает ему *sacrum characterem* (священный характер) и делает причастным *tria munera* (трем служениям) Христа – освящения, наставления и управления, то есть функциям освящения, учительства и управления. Эта тройная миссия «поставленного от Бога» (LG 28, 1) священнослужителя осуществляется в первую очередь епископами, принявшими «полноту таинства священства» (LG 21, 2), а затем пресвитерами, которые участвуют «в том же и единственном священстве и служении Христа» (РО 7, 1) и являются *necessarios adiutores* (необходимыми помощниками, РО 7, 1) своего епископа. Наконец, в этой миссии участвуют также диаконы, хотя и другим, низшим образом, принимая рукоположение «не на священство, а на служение» (LG 29, 1). Для осуществления этой тройной миссии, возлагаемой таинством посвящения в сан, священнослужитель посредством *cooptatio* (включения в состав) *ordo* (священства) занимает свое место в иерархической реальности церковного общения, имеющей сакраментальную природу. В частности, пресвитеры «образуют вкупе со своим епископом единый пресвитерат» (LG 28, 2), составляя таким образом «сакраментальное братство» (РО 8, 1).

Соборное понимание жизненного статуса клириков и особого пути освящения пресвитеров складывается из двух элементов: динамичного элемента постепенности в приобщении

к церковной функции священнослужения, и общинного элемента способа, каким осуществляется эта миссия. В РО 13, 1 прямо утверждается, что усердное и неустанное исполнение *tria munera* является главным и специфичным источником освящения священнослужителей⁵⁰⁹. А Синод епископов 1990 г. усматривает «в единении диоцезального пресвитерата вокруг своего епископа»⁵¹⁰ то привилегированное пространство, в котором они обретают все орудия и вспомогательные средства, необходимые для осуществления их миссии и для персонального освящения их личного жизненного статуса.

Что касается критериев допущения к священству, отцы собора подчеркивают, что прежде всего оно предполагает наличие *призвания*⁵¹¹. Призвание «узнается и рассматривается через посредство знаков, к которым ежедневно прибегает Господь для того, чтобы сообщить Свою волю пронизательным христианам» (РО11, 2). Среди так называемых *criteria manifestativa* (проявляющих критериев), на основании которых надлежит судить об истинности священного призвания, Второй Ватиканский собор прямо указывает на полную «свободу, как внутреннюю, так и внешнюю» (РО 11, 1), принятия зова⁵¹².

В числе особых духовных требований к жизни пресвитера Второй Ватиканский собор специальным предписанием устанавливает celibat священников. Хотя при этом утверждается, что постоянное диаконское служение может быть возложено и на женатых верующих⁵¹³, а также высказывается уважение к традиции Восточных католических Церквей, где среди священнослужителей «имеется большое число превосходных женатых пресвитеров» (РО 16, 1). Напротив, Собор умалчивает о проблеме допуска женщин к священству, которая позднее была поднята в Англиканской общине и вызвала двойную реакцию с католической стороны: послание папы Павла VI Архиепископу Кентерберийскому и декларацию *Inter insigniores* Конгрегации вероучения⁵¹⁴. В этой Декларации повторяются основные доводы (извлеченные из священного Писания и священного Предания), с помощью которых Павел VI разъясняет католическое учение о служебном священстве как исключительной прерогативе верующих мужского пола, и

делается вывод о том, что Церковь «не признает власти допускать женщин к посвящению в священный сан»⁵¹⁵. В конечном счете такое заключение, неоднократно подтвержденное папой Иоанном Павлом II⁵¹⁶, обосновывается тем фактом, что сам Иисус Христос, «давая Церкви ее фундаментальное устройство и ее богословскую антропологию, которой всегда следовало Предание самой Церкви, учредил именно такой порядок вещей»⁵¹⁷. Ввиду того, что речь идет о *ratio theologica* (богословском основании) волюнтаристского характера, к тому же недостаточно изученном во всех его аспектах, церковный Магистерий до сих пор воздерживался от определения этой истины как вероучительного догмата. Это, с одной стороны, не мешает многим теологам усматривать в ней тесную связь с таинством Воплощенного Бога-Слова, а значит с тем, что в наибольшей степени отличает христианство от всех прочих религий⁵¹⁸. С другой стороны, папа Иоанн Павел II объявил окончательное суждение по этому вопросу: «Посему, желая устранить любые сомнения в отношении столь важного предмета, касающегося самого божественного устройства Церкви, в силу возложенного на меня служения укреплять в вере братьев (см. Лк 22, 32) провозглашаю, что Церковь никоим образом не правомочна посвящать женщин в священный сан, и что это решение должно быть принято как окончательное всеми верующими Церкви»⁵¹⁹.

б) Нормы Кодекса

В новом Кодексе нормы, касающиеся таинства священства, объединены в три главы: О преподавании таинства рукоположения и о его слуге (каноны 1010_1023); О рукополагаемых (каноны 1024_1053); О регистрации и свидетельствовании совершенного рукоположения (каноны 1053_1054). Церковный законодатель предпослал им два канона, чрезвычайно важных для понимания того, в какой степени едва сформулированное соборное учение было рецептировано в нормах Кодекса, посвященных рукоположению.

Первая из этих норм – канон 1008 – гласит: «Таинством рукоположения некоторые из верующих, по божественному установлению, поставляются священнослужителями, получая на то неизгладимую печать. Иначе говоря, они посвящаются и предназначаются – каждый соответственно своей степени – к тому, чтобы быть пастырями Народа Божьего, исполняя от лица Христа служения научения, освящения и управления». С конституциональной точки зрения первым новшеством, в сравнении с каноном 948 Кодекса канонического права 1917 г., является выражение *inter christifidelis* (среди верующих)⁵²⁰. Тем самым церковный законодатель подчеркивает тесную связь между священнослужителями и остальными верующими-членами церковной общины, внутри которой действует *vera aequalitas* (подлинное равенство, кан. 208). Каждый верующий вносит свой вклад в дело воздвижения Церкви сообразно своему положению в *communio* и своей функции, основанной на харизматическом даре или даре таинства. В случае священнослужителей их отличие от остальных верующих определяется таинством рукоположения, которое неизгладимым образом сообщает им определенную служебную функцию – функцию духовного отцовства по отношению ко всей общине. Следовательно, речь идет о функциональном отличии, структурно направленном на эффективное осуществление церковного общения⁵²¹. Второе новшество, также вдохновленное соборным учением о таинстве священства, состоит в подчеркнутом выделении того факта, что данное таинство наделяет священнослужителей властными полномочиями внутри церковной общины, то есть предназначает их к осуществлению *in persona Christi Capitis* (от лица Христа – Главы Церкви) трех служений – наставления, освящения и управления. Благодаря примененной в этом каноне схеме *tria munera Christi* (трех служений Христа) церковный законодатель решительно освобождается от культово-жреческого понимания священнослужения и подчеркивает, что в силу таинства рукоположения священнослужитель поставлен на службу глобального расширения церковного общения⁵²². Наконец, данное таинство едино,

несмотря на то, что преподается на трех различных ступенях: епископата, пресвитерата и диаконата (кан. 1009 § 1).

В связи с этим возникает вопрос: призваны ли также и диаконы к осуществлению в качестве *auctoritas*, хотя бы и на низшем уровне, трех служений – наставления, освящения и управления, – которые включает в себя подаваемая таинством рукоположения *sacra potestas*? Иначе говоря, посвящаются ли диаконы в пастыри, или водители общины, разделяя, таким образом, причастность к апостольскому преемству? Ограничительная клаузула *pro suo quisque gradu* (каждый соответственно своей степени) канона 1008, а также тот факт, что первый параграф канона 1009 не говорит о степенях, а просто об *ordines* (священных санах), не позволяет думать, будто законодатель хотел дать в этих вводных канонах определение священства, действительное безо всяких различий в отношении епископата, пресвитера та и диаконата⁵²³. Например, формула *in persona Christi Capitis* неприложима к диакону, потому что он не может предстоять в Евхаристии. Нет уверенности и в том, что рукоположение в диаконы накладывает неизгладимую печать. Что несомненно действительно в отношении всех трех ступеней священства без различия, так это § 2 канона 1009, который в соответствии с учением церковного Магистерия⁵²⁴ устанавливает правила касательно материи (возложение рук) и формы (посвятительная молитва) данного таинства.

Далее, канон 1012 предписывает, что посвящение в любую из трех степеней священства совершает посвященный епископ. Последний термин позволяет сделать вывод, что таинство рукоположения может быть действительным образом преподано даже епископом, подвергнутым суспенсии, отлученным или находящимся в неполном общении с католической Церковью. Однако для того, чтобы рукоположение было законным, необходимо соблюсти следующие два условия: 1) ни один епископ не может совершать посвящение в епископат без папского мандата (кан. 1013); в противном случае он подлежит санкции отлучения *latae sententiae* (кан. 1382); 2) ни один епископ не может законным образом совершать посвящение в

пресвитерат или диаконат, не имея отпускной грамоты (*litterae dimissoriae*) и не соблюдая нормы относительно епископа, правомочного в отношении данного лица (*Episcopus proprius*, кан. 1015). Отпускная грамота представляет собой письменное разрешение принять одну из этих двух степеней священства, данное епископом или старшим настоятелем верующему, на которого распространяются их полномочия (каноны 1018_1023). Канон 1016 определяет, кого следует считать *episcopus proprius*: в случае рукоположения в диаконат таковым является епископ того диоцеза, где проживает рукополагаемый или где он предполагает осуществлять свое служение. В случае рукоположения в пресвитеры – это епископ того диоцеза, где посвящаемый был рукоположен в диакона. Естественно, что рукополагаемые, не имеющие своего *episcopus proprius*, – например, члены секулярных институтов, институтов монашествующих, обществ апостольской жизни или персональных прелатур, – могут быть посвящены в диаконы или пресвитеры любым епископом, находящимся в полном общении с Католической Церковью, после того как тот удостоверится в подлинности отпускной грамоты правомочного настоятеля (кан. 1022). В случае нарушения названных норм канон 1383 предусматривает в отношении епископа запрет на преподавание таинства священства в течение одного года, а в отношении рукоположенного – суспензию принятого сана.

Среди кодексных норм, касающихся рукополагаемых (каноны 1024_1052), следует, прежде всего, назвать канон 1024, согласно которому только крещеные мужского пола могут законным образом принимать посвящение в священный сан, и канон 1037, предписывающий публичное принятие перед Богом и Церковью обязательства безбрачия до того, как будет совершено рукоположение в диаконы. Разумеется, из этого правила исключаются женатые верующие, намеревающиеся принять постоянное диаконское служение. В отношении последних канон 1031 § 2 предписывает, что они должны быть не моложе тридцати пяти лет и иметь согласие супруги. Если крещение составляет необходимое условие действительного принятия таинства рукоположения любой ступени (кан. 849), то

конфирмация, напротив, требуется канонами 1033 только в качестве условия правомочности посвящения в сан. Это довольно-таки непонятно, потому что таинство конфирмации, как мы видели, укрепляет принадлежность к Церкви, налагает обязанность апостольского служения и поэтому имеет фундаментальное значение для исполнения как общего, так и служебного священства⁵²⁵. Столь же непонятно и то, что церковный законодатель ни в рубрике о требованиях к рукополагаемому (каноны 1026_1032), ни в каноне 1051 об испытании качеств, ожидаемых от посвящаемого, не упоминает о соборных текстах, трактующих тему призвания, несмотря на многократно повторяющиеся требования благочестия и добронравия. На воспитательном уровне более позитивным оказывается канон 1035 § 1, который выдвигает в качестве условия продвижения в диаконский сан предварительное осуществление, в течение определенного времени, служения чтеца и аколита⁵²⁶.

Наконец, следует заметить, что нормы Кодекса, касающиеся препятствий к принятию священного сана, были значительно упрощены и очищены от элементов дискриминации – например, от ограничений, связанных с незаконнорожденностью кандидата или телесной ущербностью⁵²⁷. Среди предусмотренных препятствий Кодекс различает иррегулярности, или препятствия постоянного характера, которые делают неправомочным допущение к принятию священства (каноны 1041_1042) и его осуществление (кан. 1044), и простые препятствия, по причине которых допуск к принятию священства и его осуществление становятся незаконными, но которые без необходимости диспенсации могут прекратить свое действие вместе с исчезновением породившей их причины (кан. 1042). Обе названные категории препятствий к принятию священного сана в свою очередь отличаются от матримониальных препятствий, поскольку затрагивают исключительно законность рукоположения, но не его действительность. Со стороны рукополагаемого ординация действительна даже тогда, когда отсутствовала свобода выбора (см. кан. 1025 § 1) – либо в силу внешнего принуждения (каноны

219 и 1036), либо в силу тяжелой физической или психической болезни (кан. 1041 § 1). Эта норма имеет основанием желание церковного законодателя в максимальной степени обеспечить действительность рукоположения, от которого зависит действительность других таинств (например, брака), совершаемых пресвитером. Тем не менее, возникает законный вопрос: не следует ли и в таинстве рукоположения отдавать приоритет, как теологической истине, намерению посвящаемого, нежели принципу юридической надежности? По совершении таинства имена каждого рукоположенного и служителя, вместе с указанием места и даты ординации, должны быть «занесены в специальную книгу, подлежащую тщательному хранению в курии того места, где было совершено рукоположение» (кан. 1053 § 1).

16.2 Таинство священства в *communio fidelium*

В титуле VI *De ordine* (О рукоположении) книги Кодекса, посвященной святительскому служению Церкви, церковный законодатель 1983 г. в основных чертах воспринял соборное учение о таинстве ординации. Остается рассмотреть, в какой мере данная рецепция оказала формирующее воздействие также на кодексные нормы, относящиеся к жизненному статусу клирика, которые, к сожалению, представлены отдельно, в других разделах Кодекса.

а) Священство и жизненный статус клирика

Второй Ватиканский собор и Кодекс канонического права не пожелали дать прямой ответ на вопрос, связан ли *status vitae* (жизненный статус) Евангельских советов с божественным правом, как статусы мирян и клириков⁵²⁸. Тем не менее, не вызывает сомнения, что этот статус основан на примере Иисуса Христа и как таковой представляет собой *donum divinum* (божественный дар), данный всей Церкви⁵²⁹. Будучи даром Святого Духа всей Церкви, основанный на харизме Евангельских советов церковный жизненный статус «хотя и не затрагивает иерархическую структуру Церкви, тем не менее

неоспоримо принадлежит к ее жизни и к ее святости» (LG 44, 4). Таким образом, он представляет собой структурную реальность, по своему конституционально-правовому характеру отличную от жизненного статуса мирян и клириков⁵³⁰. Это еkkлезиологическое и юридическое признание «божественного основания Евангельских советов позволяет извлечь церковную конституцию из сферы действия биполярной диалектики отношения «клирики-миряне», которая давно уже стала бесплодной. Напротив, оно дает возможность развить трехвекторную или круговую диалектику всех трех жизненных статусов в Церкви, а также экспроприировать у иерархии прерогативу быть единственным ориентиром при определении специфической еkkлезиологической значимости и весомости двух других статусов»⁵³¹.

Все три статуса церковной жизни структурно взаимосвязаны и дополняют друг друга. Как мы уже видели, когда говорили о правах и обязанностях верующих-мирян, каждый из них на своем месте обладает в церковном общении первенством над двумя остальными. Если статус Евангельских советов первенствует на уровне пророческо-эсхатологического измерения Церкви, а статус мирянина – на уровне миссионерского измерения, то жизненному статусу клирика принадлежит первенство в том, что касается единства всех верующих и Церкви в целом. Не случайно в свете соборного учения о богословско-правовой структуре таинства рукоположения священнослужители неоспоримо предстают как единственные «истинные пастыри душ» (OT 4, 1) и в той мере, в какой они облечены «полнотой таинства священства» (LG 21, 2), составляют «видимое начало и основание единства» Церкви (LG 23, 1).

Однако соответствующие кодексные нормы относительно подготовки клириков (каноны 232_264), а также их жизненного статуса (каноны 273_293), кажутся вдохновленными совсем иными принципами.

Что касается первого вопроса, соборным Декретом об образовании клириков был утвержден принцип, согласно которому в данной области возможно «издание законов только

общего характера», и потому в каждой стране и в каждом обряде надлежит выработать отдельный *План подготовки священников* (*Sacerdotalis Institutionis Ratio*, ОТ 1). В соответствии с этим принципом было бы, во-первых, более чем законно ожидать гораздо более умеренного законодательства, оставляющего широкий простор *sacerdotalis rationes* (планам подготовки священников), утверждаемым конференциями епископов, компетенция которых все же признается канонам 242. Во-вторых, в свете соборного учения остается непонятным, почему законодатель предпочел перенести акцент с объективной подготовки к осуществлению пастырской функции и функции священнослужения на субъективное воспитание духовного настроения, дабы исполнение этой функции приносило духовные плоды. Описания «духовного воспитания» и «доктринальной подготовки семинаристов» (кан. 44) оставляют отчетливое впечатление, что не только в канонах 245 и 258, но и в Кодексе канонического права в целом «плодотворность апостольства» усматривается, прежде всего, в функции субъективного освящения. Субъективный и объективный аспекты очевидно взаимосвязаны; однако акцентирование первого в ущерб второму ясно свидетельствует о том факте, что Кодекс канонического права в своем подходе к проблеме заботится главным образом о подготовке семинаристов к надлежащему проживанию их собственного *status vitae*, а именно статуса клирика, а не об их апостольской функции. В этом он остается более тесно связанным с тридентской перспективой, чем с перспективой эkkлезиологии, выработанной Вторым Ватиканским собором»⁵³².

Недвусмысленные признаки такой ориентации, не вполне согласующейся с учением Второго Ватиканского собора, легко просматриваются как в нормах, касающихся подготовки клириков, так и в нормах, относящихся к их жизненному статусу. Два показательных примера содержатся в канонах 276 § 2 и 245 § 2.

В первом каноне церковный законодатель, желая формализовать на нормативном уровне указание РО 13, 1 относительно центральной роли пастырской функции для всей

жизни клирика, а значит, и для его освящения, заменяет (в сравнении с соборным текстом) наречие *sincere* (искренне) на *fideliter* (верно), и существительное *munera* (служения) на *officia* (обязанности, в смысле обязанностей, связанных со статусом). Аналогичным образом во втором каноне законодатель вместо того, чтобы в неприкосновенности воспроизвести выражение *necessarios adiutores et conciliarios* (необходимые помощники и советники), употребленное в РО 7,1 для определения церковного положения пресвитеров, говорит о просто *fidi cooperatores* (верных сподвижниках). В обоих случаях конституциональная перспектива соборных текстов, дающая возможность заново определить функцию клириков внутри *communio fidelium* и обозначить это *communio* в качестве места и способа их личного освящения, сводится к моральному призыву субъективного типа, не способному служить программным принципом жизни и духовности диоцезального клира. Вследствие этого и перечень прав и обязанностей клириков (каноны 273_289) скорее имеет вид «карманного справочника» рекомендаций и советов, нежели юридического статута клириков в собственном и строгом смысле слова. Несомненно, гораздо больше соответствуют соборной экклезиологии – и, в частности, понятию мобильности клира, введенному в РО 10 – кодексные нормы инкардинации клириков (каноны 265_272), к тому же значительно упрощенные в сравнении с соответствующими нормами Кодекса канонического права 1917 г.

б) Священство и церковная должность

В отличие от Кодекса 1917 г., согласно которому любая церковная должность всегда подразумевала некоторую причастность к власти сана и юрисдикции⁵³³, Кодекс канонического права 1983 г. в каноне 145 дает церковной должности более общее определение, не упоминая о *sacra potestas* (священной власти). По этой причине рассмотрение церковных должностей, то есть постоянных назначений, учрежденных ради духовных целей, отнесено к главе об институциональных органах Церкви. Тем не менее, остается

неоспоримым тот факт, что большинство церковных должностей теснейшим образом связано с *sacra potestas* сакраментального происхождения⁵³⁴. Не случайно одна из первых норм перечня прав и обязанностей клириков прямо утверждает: «Только клирики могут занимать должности, для исполнения которых требуются власть сана или власть церковного управления» (кан. 274 § 1). Хотя церковный законодатель в очередной раз отдает предпочтение терминологии, которая, как станет ясно из следующего параграфа, была отвергнута Вторым Ватиканским собором, фактически здесь идет речь обо всех тех должностях, которые предполагают полное попечение о душах и потому подразумевают обладание *sacra potestas*. В силу этого, например, только пресвитеры могут законным образом назначаться на должности приходского настоятеля (кан. 521 § 1), декана (кан. 554 § 1) или членов капитула, кафедрального или коллегиального (кан. 503).

В теоретическом аспекте связь всех этих церковных должностей с *sacra potestas* ставит немало проблем. Например, канонисты расходятся в толковании термина *cooperare*, употребленного в каноне 129 § 2 с тем, чтобы приоткрыть верующим-мирянам некоторую возможность участия, а не только совместной ответственности, в осуществлении власти управления в Церкви. Для нахождения корректных решений всех этих вопросов было бы полезным глубокое изучение соборного учения о природе и формах осуществления *sacra potestas*, а также внимательное рассмотрение тех дебатов, которые были вызваны этим учением в послесоборной канонистике. Здесь же достаточно сделать несколько кратких замечаний.

16.3 *Sacra potestas*: ее природа и формы осуществления

а) Учение Второго Ватиканского собора о единстве и самобытном характере *sacra potestas*

В основание унитарного по своему характеру понятия *sacra potestas* Вторым Ватиканским собором были положены два фундаментальных принципа: сакраментальное происхождение церковной власти и нераздельность ее персонального и синодального аспектов. Оба принципа выявляют самобытность этой власти, ее отличие от любой другой властной формы, и определяют как ее функции, так и разнообразные формы их осуществления. Суть названных принципов может быть кратко проиллюстрирована следующим образом.

С одной стороны, Догматическая конституция о Церкви Второго Ватиканского собора следует в русле католической традиции, которая рассматривает епископов как «отцов», «пастырей» и «представителей Господа»⁵³⁵ – в этимологическом смысле, то есть как тех людей, которые «представляют» Его, делают Его «присутствующим» «среди верующих» (LG 21, 1). С другой стороны, здесь же утверждается, что такое представление возможно только потому, что «в епископском посвящении подается полнота священства» (LG 21, 2). Именно оно полностью сообщает епископу реальность священнослужения. Это значит, что посвящение в епископа делает его причастником трояственного служения Христа, который одновременно является священником, пророком и царем. Но эти три служения – не что иное, как три аспекта единой миссии, как заметит позднее папа Иоанн Павел II, или три различных выражения одной и единой церковной власти⁵³⁶.

Введение унитарного понятия *sacra potestas* вызвало горячие дебаты как на самом соборе, так и за его пределами. Действительно, схоластической доктрине, разделявшей каноническую власть епископа на *potestas ordinis* (власть сана, которую епископ получает при посвящении) и *potestas iurisdictionis* (власть юрисдикции, получаемую епископом от папы вместе с *missio*), некоторые теологи и епископы противопоставили учение о *tria munera*, которое было разработано Кальвином и вошло в католическую теологию только в прошлом веке. Создается впечатление, будто первое различие исходит из идеи различного происхождения двух

властей, а второе подчеркивает различие в функциях и целях разных видов власти. Поэтому отцы собора могли бы попытаться синтезировать обе доктрины в направлении, предложенном некоторыми канонистами, которые, с одной стороны, связывают *munus sanctificandi* с *potestas ordinis*, а с другой, считают *potestas iurisdictionis* основанием *munus regendi* и *munus docendi*⁵³⁷. Но, несмотря на такую возможность, отцы Собора не стали входить в жаркие доктринальные споры, ограничившись высказываниями либо о *triplex munus Christi* (тройственном служении Христа), либо о *sacra potestas*. При этом не уточняется, должна ли модель *tria munera* заменить собою традиционное различие между властью сана и властью юрисдикции. Однако несомненно то, что последние два термина ни разу не встречаются в соборных текстах, в то время как термин *sacra potestas* присутствует в G 10 и 18. Кроме того, *sacra potestas* как понятие подразумевается в G 21 и вновь возникает в том месте, где отцы собора объясняют, каким образом она служит делу созидания *communio* Церкви: «Епископы управляют вверенными им отдельными Церквями в качестве викариев и представителей Христа, посредством совета, убеждения, примера, а также авторитета и священной власти, которой они пользуются, однако, лишь с тем, чтобы созидать свою паству в истине и святости»⁵³⁸.

Введением этого унитарного понятия священной власти отцы Собора открывают перед теологами возможность рассматривать классическое различие между властью сана и властью юрисдикции уже не как материальное, а как чисто формальное. Речь идет уже не о двух разных властях, а о двух формально различных способах осуществления единой власти, обладающей единым спасительным содержанием. Первая модальность *sacra potestas* осуществляется согласно логике сообщения жеста, или таинства; вторая – согласно логике сообщения слова (*iuris dictio*). И та, и другая обладают достаточной действенностью для порождения Церкви только тогда, когда осуществляются в *communio plena* (полном общении) с остальными епископами и с папой. Это значит, что учительская и святительская функции (*munera docendi et*

sanctificandi) не могут эффективно исполняться вне *communio* в той же мере, что и *munus regendi* (служение управления), которое, в свою очередь, отнюдь не является чисто организационной и потому правовой задачей. Например, доверенное епископу управление отдельной Церковью представляет собой естественное осуществление сакраментальной реальности, в которой он участвует через включение в *ordo episcoporum* (иерархию епископов), то есть в общину тех, кто призван исполнить в Церкви *summum sacerdotium*, или полноту священнослужения⁵³⁹. Аналогичным образом пресвитеры, и, в частности, приходские настоятели, «осуществляют служение учительства, освящения и управления» (CD 30, 1) под властью своего епископа, вкупе с которым «образуют единый пресвитерат диоцеза», объединенный «сакраментальным братством» (PO 8, 1).

Второй принцип, на котором Второй Ватиканский собор основывает единство и самобытность *sacra potestas*, – это нераздельность ее персонального и синодального аспектов. Было бы ошибкой противопоставлять их друг другу, потому что между ними всегда имеется взаимная имманентность, даже если на уровне осуществления власти один может превалировать над другим⁵⁴⁰.

На уровне вселенской Церкви персональный аспект превалирует в функции Римского епископа, а синодальный – в той верховной власти, которой облечена Коллегия епископов, призванная сообща реализовать адресованное апостолам миссионерское предписание (LG 23). Если торжественное выражение такой власти во Вселенском соборе не вызывает возражений (LG 22), то теологический вопрос о способах ее проявления в новых церковных институтах – Синоде епископов и Епископских конференциях – остается открытым.

На уровне отдельной Церкви персональный аспект епископской власти подчеркивается в текстах Собора тем уточнением, что епископ обладает всеми полномочиями, необходимыми для полного осуществления апостольского служения в своей отдельной Церкви, не в силу делегирования их папой, а в силу сакраментального посвящения (LG 27). Здесь

Второй Ватиканский собор совершает радикальный поворот: от режима предоставления епископам властных полномочий папой к режиму резервирования (*riserva*)⁵⁴¹. Синодальный элемент епископской власти внутри отдельной Церкви находит выражение в том теологическом контексте, в который собор помещает пресвитерат (*presbyterium*)⁵⁴² и его представительную структуру, то есть Совет священников. Действительно, принцип *communio*, который определяет отношения внутри коллегии епископов, регулирует также отношения между епископом и священниками как его *necessarios* (необходимыми) сотрудниками (РО 7,1). Определение «необходимые» подчеркивает, что епископское служение является по существу не только персональным, но и синодальным, и поэтому епископ нуждается в пресвитерате для того, чтобы исполнить свою пастырскую роль в отдельной Церкви. В то же время пресвитерское служение без этой конкретной связи с епископом было бы ущербным.

б) Противоречивая рецепция соборного понятия *sacra potestas* в новом Кодексе канонического права

К сожалению, на уровне правового структурирования власти в Церкви важнейшее нововведение Второго Ватиканского собора в том, что касается учения о природе и происхождении *potestas spiritualis* (РО 6, 1) – а именно, унитарное понятие *sacra potestas* – не было воспринято новым Кодексом. Верно, что канон 375 § 2 гласит: «В силу самого епископского посвящения епископы вместе с обязанностью освящения принимают также обязанности учительства и управления». Верно также, что вследствие этого канон 379 предписывает лицу, выдвинутому к принятию сана епископа, принять епископское посвящение до того, как оно вступит в обладание своей должностью. Наконец, верно, что канон 381 прямо утверждает: «Во-вверенном ему диоцезе диоцезальному епископу принадлежит вся ординарная, собственная и непосредственная власть, требующаяся для исполнения его

пастырских обязанностей». Тем не менее, понятие *potestas*, которым оперирует церковный законодатель, не является унитарным. Более того, законодатель удивительным образом избегает выражения *sacra potestas*, возвращаясь к традиционному различению (отвергнутому Собором) между властью сана и властью юрисдикции, именуемой также *potestas regiminis* (властью управления)⁵⁴³.

Этот спорный выбор не только не отражает во всей его полноте соборное учение (которое может быть резюмировано формулой: «*Qui regit vel docet, sanctificat*» – кто правит или учит, тот освящает)⁵⁴⁴. Он также в очередной раз вводит церковного законодателя в противоречие с его собственными общими принципами. Это чревато негативными последствиями на пастырском уровне, и прежде всего в той области канонического права, которая относится к возведению Слова и преподаванию таинств. Ни в одном каноне этого раздела нет упоминания о совместном действии двух властей – власти сана и власти юрисдикции, хотя оно подчеркивалось канонистической традицией, отстаивавшей такое различие. Аналогичным образом кодексные нормы, регулирующие использование *sacra potestas* в несакраментальной сфере, тоже не лишены противоречий.

В первой – сакраментальной – области Кодекс канонического права последовательно замещает термин *potestas* термином *facultas* (правомочие)⁵⁴⁵, более близким по значению к «наделению полномочиями» или к *licentia* (разрешению, позволению), чем к *potestas*. Церковный законодатель не обязательно обозначает им некое внешнее добавление к церковной или духовной власти, а скорее правовую конкретизацию этой власти, доставляемую таинством рукоположения⁵⁴⁶. Например, *facultas absolvendi* (право отпускать грехи), которым обладает епископ, распространяется на всю Церковь, даже если он не занимает никакой церковной должности (кан. 967 § 1). И если у пресвитера такое право может быть отнято, это объясняется исключительно тем фактом, что пресвитер не обладает полнотой таинства священства. Далее, в контексте таинства брака Кодекс канонического права

сочетает термин *facultas* с термином *delegatio* (делеги́рование, предоставле́ние), который в традиционном употреблении обозначает передачу *potestas*, а не просто *facultas*⁵⁴⁷. Поэтому позволительно заключить, что в новом Кодексе «преподание таинств рассматривается не как совместное действие власти сана и власти юрисдикции, а скорее как исключительно эффект власти сана. Систематически употребляя термин *facultas* вместо *potestas* (гораздо чаще используемого в прежнем Кодексе, хотя и в исключительном значении), новый Кодекс канонического права дает понять, что *potestas iurisdictionis* оказывает при совершении таинств не внутреннее, а внешнее воздействие. В этом процессе она выступает не как действующая причина таинства, со своим собственным материальным содержанием, но лишь как формальная внешняя власть, предпосланная правильному служению таинств»⁵⁴⁸.

Во второй – несакраментальной – области церковный законодатель, напротив, строго придерживается термина *potestas* в связи со всеми актами церковной власти, которые традиционно рассматривались как вытекающие из власти юрисдикции. Например, это относится к предоставлению индульгенций (кан. 995) или к *potestas dispensandi* (полномочию предоставления диспенсаций) от обетов (кан. 1196), клятв (кан. 1203) и препятствий к браку (кан. 1079 §§ 2, 3). Только в случае диспенсации от иррегулярностей или иных препятствий к принятию священного сана (кан. 1047) термин *potestas* не употребляется и не замещается термином *facultas*. Тем не менее, очевидно, что и в этом случае диспенсация, в силу нормы канона 85, должна рассматриваться как типичный акт *potestas regiminis executiva* (исполнительной власти управления). Таким образом, складывается ясное впечатление, что в кодексных нормах, относящихся к несакраментальной сфере, *potestas iurisdictionis* обладает собственным материальным содержанием, отличным от содержания *potestas ordinis*.

В конечном счете нельзя не согласиться с мнением тех, кто утверждает, что в новом Кодексе канонического права церковный законодатель не только с очевидной строгостью

отличает власть сана от власти юрисдикции, но и отваживается отделять одну от другой. Как если бы они были двумя разными самостоятельными властями, из которых вторая (власть юрисдикции) к тому же имеет два разных значения: чисто внешнее, формальное значение в сакраментальной области, и содержательное, материальное – в области несакраментальной⁵⁴⁹.

в) *Communio* и отправление *potestas regiminis* (власти управления)

Дуализм кодексных понятий *potestas ordinis* и *potestas regiminis* усугубляется тем фактом, что церковный законодатель помещает Титул *De potestate regiminis* (каноны 129_144) в книгу II, посвященную общим нормам, как если бы речь шла о проблеме скорее технико-юридического, нежели конституционального характера. Это не только выдает позитивистское понимание церковной власти, но и фактически акцентирует (вместо того, чтобы разрешить) противоречие между клириками и мирянами⁵⁵⁰. Ибо этот факт препятствует пониманию того, что «не *communio* следует определять через священную власть (*sacra potestas*), а последнюю – через первое»⁵⁵¹. Действительно, если правомочность актов единой *sacra potestas* как в сакраментальной, так и во вне-сакраментальной сфере может быть определена с помощью критериев исключительно дисциплинарного рода, то действительность тех же актов зависит от присутствия или отсутствия всех объективных элементов *communio*.

Этот принцип определяет все формы осуществления *sacra potestas*, и особенно относящиеся к так называемой *potestas regiminis*, которая представляет собой не что иное, как частную функцию священной власти⁵⁵². Как таковая, она в соответствии с канонам 135 § 1 Кодекса канонического права и канонам 985 § 1 Кодекса канонов Восточных Церквей разделяется (хотя и неадекватным образом, во всяком случае отличным от подразделения государственной власти) на законодательную, исполнительную и судебную. Две последние формы обычно

осуществляются различными независимыми представительными институциональными органами. Напротив, законодательная функция выполняется непосредственно субъектами власти управления (папой, епископами и советами). Но фактически все три функции *potestas regiminis* имеют синодальное измерение, которое проявляется двояким способом.

С одной стороны, как в латинской, так и в восточной традиции⁵⁵³ эти три функции могут осуществляться институциональными органами синодального типа. Потому что хотя пленарный и провинциальный соборы обладают в первую очередь законодательными полномочиями (канон 445 Кодекса канонического права), ничто не препятствует тому, чтобы они исполняли также две другие функции. То же самое верно и в отношении епископского синода отдельных восточных Церквей (канон 110 Кодекса канонов Восточных Церквей). С другой стороны, предписание Кодекса, согласно которому отправление *potestas regiminis* возлагается только на верующих, облеченных священным саном (канон 129 § 1 Кодекса канонического права) не означает, что *ceteri christifideles* (остальные верующие, канон 979 § 2 Кодекса канонов Восточных Церквей), и, в частности, миряне, исключаются из любых видов *cooperatio* (сотрудничества) в осуществлении этой власти⁵⁵⁴. Действительно, в главе об институциональных органах Церкви, или органах управления, будет показано, что в Церкви синодальный элемент *sacra potestas* всегда предполагает совместную ответственность всех верующих, основанием которой служит крещение и конфирмация.

17. Брак

17.1 Католическое учение о браке в свете Второго Ватиканского собора

В течение всего первого тысячелетия Церковь видела в браке реальность, основанную на тайне творения и потому священную по самой своей сути, еще до того, как она была возведена Иисусом Христом в достоинство таинства. В частности, патристика еще не умела четко отличать естественное право от божественного позитивного права и не отделяла в этой священной реальности брака естественного-договорной элемент от элемента божественно-сакраментального. Только схоластическая теология начала осуществлять в концептуальном плане такое различие, не затрагивая, однако, единства брака, в силу принципа: «*Gratia perficit, non destruit naturam*» (благодать усвершенствует, а не разрушает природу)⁵⁵⁵. В Новое время, после Реформации Мартина Лютера, для которого брак был не более чем мирской реальностью, и особенно в результате светской эволюции государства в XVIII и XIX веках, это различие превратилось в абсолютное разделение. С одной стороны, священный характер брака был сведен к единственному сакраментальному элементу, к тому же имеющему привходящий характер по отношению к контракту. С другой стороны, брак как таковой вовсе перестал считаться священной, религиозной реальностью⁵⁵⁶. Поэтому папскому Магистерии было отнюдь не легко восстанавливать с конца прошлого века то учение о священном характере брака, которое было принято в первом тысячелетии. Первая попытка такого рода была предпринята папой Львом XIII в энциклике *Arcanum divinae* от 10 февраля 1880 г. Но только папа Пий IX сумел точно выразить эту идею, прямо заявив в энциклике *Casti connubii*, что священный и религиозный характер брака проистекает не только из факта его возведения в достоинство таинства, но из самой его природы, которая с самого начала могла рассматриваться как «*quaedam*

incarnationis Verbi Dei obumbratio» (некий покров воплощения Бога-Слова)⁵⁵⁷. Это вновь обретенное представление о внутренней святости брака и прямое утверждение о том, что возведение в ранг таинства выражает осуществление этой святости, позволило Второму Ватиканскому собору соединить в понятиях соглашения и эkkлезиологической роли данного таинства оба фундаментальных элемента всей католической теологии брака⁵⁵⁸.

а) Брак как союз и его религиозное измерение

Второй Ватиканский собор констатирует, что в современном обществе институт брака постоянно ставится под вопрос под влиянием «полигамии, язвы развода, так называемой свободной любви и прочих деформаций», а также все более часто подвергается «профанации вследствие эгоизма, гедонизма и незаконного применения противозачаточных средств» (GS 47,2). В ответ на эту ситуацию в различных текстах Собора выдвигаются некоторые основные положения католической доктрины брака⁵⁵⁹. В частности, в Пастырской конституции о Церкви в современном мире Отцы собора предлагают дефиницию брака, весьма важную, в том числе с точки зрения канонистики: «Интимная общность супружеской жизни и любви, устанавливаемая Творцом и создаваемая согласно своим собственным законам, учреждается брачным союзом, то есть необратимым и взаимным личным согласием. Таким образом, из человеческого акта, которым супруги взаимно отдают себя друг другу, рождается, в том числе перед лицом общества, институт, обладающий стабильностью в силу божественного установления. Эти священные узы, предназначенные ко благу как супругов и их потомства, так и общества, не зависят от человеческого произвола» (GS 48,1).

В этом соборном определении наряду с элементами, изначально присущими католической доктрине о браке, присутствуют и другие, совершенно новые. К числу первых относится тот факт, что брак рассматривается как стабильный,

длительный институт, предназначенный ко благу супругов и потомства⁵⁶⁰, священный по своей внутренней сути и потому регулируемый своими собственными законами, не подлежащими человеческому произволу, хотя сам по себе он учреждается актом свободного согласия супругов. Ко второму разряду элементов принадлежит определение данного института как общности жизни и любви, где учреждающим его объектом соглашения является не просто так называемое *ius in corpus* (право на тело)⁵⁶¹, но взаимная самоотдача, в которую целиком вовлекается личность обоих супругов. Акцент на личностный характер этого института, лежащего в основании любого человеческого сообщества, проливает новый свет и на его традиционные элементы. Новый подход полностью выражен в понятии супружеского союза (*foedus coniugii*), которому отцы собора отдали предпочтение перед традиционным латинским понятием брачного договора (*contractus matrimonialis*)⁵⁶². Хотя более внимательный анализ соборного текста показывает, что терминологическая перемена не означает полного отказа от идеи контракта, тем не менее, нельзя отрицать, что термин «союз» является с точки зрения теологии более подходящим для выражения личностной и религиозной реальности брака. Более того, он включает в себя элементы, которые превращают институт брака в договор особого рода (*sui generis*), – договор, срок действия и существенные правовые последствия которого изъяты из воли договаривающихся сторон⁵⁶³. Иначе говоря, тот факт, что, согласно соборному тексту, брачующиеся заключают между собой не контракт, а брачный союз, означает, что реальность, которую латинское матримониальное право называет *contractus sui generis*, лучше выражена более широким понятием союза. Его библейское происхождение подчеркивает, что создателем и учредителем института брака является сам Бог: «*Ipse vero Deus est auctor matrimonii, variis bonis ac finibus praediti*» (Поистине сам Бог является творцом брака, наделенного разнообразными благами и целями)⁵⁶⁴. Вводя новое выражение «*foedus matrimoniale*» (брачный союз), Второй Ватиканский собор не только полностью восстанавливает священный характер института брака. Он также определяет то

proprium (своеобразие), которое отличает брак от любого другого контракта, открывая таким образом путь к правильному пониманию брака как таинства. «Таинство» здесь – не привходящее определение, а результат развития этого *proprium* в совершенно новом и более глубоком измерении по отношению к порядку творения⁵⁶⁵. Как было справедливо замечено, «если бы брак не был возведен в ранг таинства, отношение между мужчиной и женщиной осталось бы изъятым из специфического восстанавливающего действия Благодати. Оно осталось бы слишком испорченным для того, чтобы суметь выполнить ту культурную функцию, которая была указана ему Богом в плане судьбы человечества. Без таинства брака сама Церковь осталась бы невоплощенной, внеположенной историческому опыту человечества, где брак сохранил, хотя и не исключительным образом, центральное значение в домостроительстве творения. В результате Церковь превратилась бы в обычную суперструктуру по отношению к реальной истории человека, потому что ее Благодать не пронизывала бы действенным образом один из неотъемлемых конститутивных элементов этой истории»⁵⁶⁶.

Очевидно, что *proprium* таинства брака – главный объект матримониального канонического права – неотделимо от его конституциональной роли в Церкви. Эта роль выявлена Вторым Ватиканским собором как в Догматической конституции о Церкви, так и в Декрете об апостольстве мирян.

б) Таинство брака и его церковное измерение

Говоря об апостольстве мирян, Второй Ватиканский собор называет семью «*tanquam domesticum sanctuarium Ecclesiae*» (как бы домашним святилищем Церкви, АА 11, 4). А в описании конституциональной структуры Народа Божьего тот же институт прямо именуется «*velut Ecclesia domestica*» (как бы домашней Церковью, LG 11, 2). Хотя установить точное теологическое значение обеих соборных формул, и особенно измерить их последствия для канонического права, – нелегкая задача, тем не менее, намерение отцов собора представляется очевидным: подчеркнуть церковное измерение супружеской общности, а

через него – конституциональную роль таинства брака. Брак считается тождественным Церкви, только будучи осуществлен в качестве семьи, дома. Это подтверждается двумя фактами. Во-первых, в обоих соборных текстах термин *ecclesia* непосредственно прилагается к семье, а не к браку. Во-вторых, употребление слов *tamquam* и *velut* (как бы) дает понять, что речь идет лишь об аналогии. Потому что семья, хотя и основана на таинстве брака, через которое любовь Христа к Церкви присутствует в истории, тем не менее, сама по себе она не способна реализовать ни структуру *communio hierarchica* (иерархии общения), ни специфическое эсхатологическое измерение Евангельских советов⁵⁶⁷.

Эти необходимые уточнения, однако, нисколько не умаляют того значения, которое Второй Ватиканский собор придал экклезиологической роли семьи и таинства брака. В том, что касается семьи, такое признание послужило основанием для обнародованной Святым Престолом 22 октября 1983 г. *Хартии прав семьи*. К сожалению, в титуле *De matrimonio* Кодекса канонического права латинское существительное *familia* (семья) употреблено только два раза и безо всякого указания на его особое экклезиологическое значение⁵⁶⁸. Что касается таинства брака, здесь, напротив, открытие заново его церковного измерения препятствует, на уровне общих норм, легитимации разных форм бездумного сведения брака к интимным отношениям, которому сегодня часто потворствуют даже в Церкви. На уровне собственно канонистики это церковное измерение позволяет, кроме того, понять, что оценка сакраментальности брака невозможна в отрыве от принадлежности к церковному общению, которое регулируется Вторым Ватиканским собором на основании принципа *gradualitas in communionem*.

в) Основные последствия для матримониального канонического права

Как введение понятия супружеского союза, так и обретение заново церковного измерения таинства брака несомненно

имеют огромное значение для все более точной теологической оценки тех фундаментальных принципов, которые регулируют все матримониальное каноническое право. Внимательный анализ кодексных норм относительно таинства брака (каноны 1055_1165), к сожалению, подтверждает то мнение, что брачное каноническое право в сравнении с остальным сакраментальным правом является юридической областью, все еще жестко связанной принципами собственной традиции. Тем не менее указания Второго Ватиканского собора вызвали оживленную научную дискуссию, которая рано или поздно заставит канонику выработать, «с одной стороны, учение о браке, в большей степени сконцентрированное вокруг экклезиологии, чем вокруг сакраментальной теологии, а с другой стороны, – правовую систему, опирающуюся больше на понятие таинства, чем понятие контракта, которое грозит затронуть даже само понятие союза. В частности, канонистика должна бы пересмотреть мотивации и критерии с тем, чтобы суметь, во-первых, сформулировать препятствия к браку (до сих пор выводимые скорее из естественного права, чем из специфической природы таинства); во-вторых, установить каноническую форму брака (которая вместо того, чтобы быть сакраментальной и литургической, все еще остается юридической и внешней по отношению к таинству); и наконец определить содержание взаимного договора, до сих пор больше опирающееся на естественное право, нежели выводимое из специфического содержания истин веры»⁵⁶⁹.

Некоторые признаки того, что эта важная работа по обновлению уже начала осуществляться – хотя, быть может, и противоречивым образом – на нормативном уровне, прослеживаются в формулировке некоторых канонов нового матримониального канонического права. Особенно это верно в отношении предварительных канонов (каноны 1055_1062).

Что касается соборного учения о браке как союзе, его первый признак обнаруживается уже в первом параграфе 1055 канона, который гласит: «Брачный союз, в силу которого мужчина и женщина учреждают между собой сообщество (*consortium*) на всю жизнь, по своему естественному характеру

предназначенное ко благу супругов, деторождению и воспитанию потомства, среди крещеных возведено самим Господом Иисусом в достоинство таинства». На первый взгляд, формулировка первого параграфа этого вводного канона свидетельствует о значительном усилии сделать ее адекватной соборному учению о браке. Действительно, термин *contractus*, которым обозначался брак в первом каноне прежнего матримониального канонического права, заменен на соборный термин *foedus* (союз)⁵⁷⁰; исчезло также иерархическое деление целей брака⁵⁷¹; и несомненно уменьшилась дистанция между актом конституирования брака (или *matrimonium in fieri*) и его фактическим осуществлением (*matrimonium in facto esse*)⁵⁷². Тем не менее соборному термину *communitas vitae et amoris* (общности жизни и любви) церковный законодатель предпочел классическое выражение римского права *consortium* (сообщество)⁵⁷³, а во втором параграфе того же канона он не только вновь употребляет термин *contractus*, но и буквально воспроизводит текст канона 1012 § 2 Кодекса канонического права 1917 г. Кроме того, фраза *quo vir et mulier... constituunt* (в силу которого мужчина и женщина учреждают...) может создать впечатление, будто они являются сторонами, заключающими договор. Между тем в Новом Завете, или в домостроительстве спасения, этот союз становится сакраментальной реальностью, и потому автором его – под видом такого человеческого знака, как взаимный обмен согласием – выступает сам Бог⁵⁷⁴. И если верно будет с самого начала подчеркнуть, что идея союза составляет *proprium* каждого брака, то будет неверно или, по меньшей мере, недостаточно по отношению к таинству брака относить заключение такого союза исключительно к уровню человеческого действия.

Новое каноническое право Восточных Церквей в каноне 776 (первом каноне главы, посвященной браку) проводит более четкое различие между брачным договором, как институтом домостроительства творения, и таинством брака. Действительно, с одной стороны, эти два аспекта рассматриваются в двух разных параграфах. С другой стороны, законодатель не ограничивается простым утверждением того,

что брачный союз, законным образом заключенный между крещеными мужчиной и женщиной, является таинством, но уточняет, каково конкретное действие этого таинства: посредством сакраментального знака «супруги соединяются Богом по образу нерушимого единения Христа с Церковью и как бы освящаются и укрепляются сакраментальной благодатью» (кан. 776 § 2 Кодекса канонов Восточных Церквей). На основании этой формулы «...может быть правильно интерпретирована и доктрина контракта. Брачный контракт, точнее, личное согласие сторон на брак, предстает как своего рода субстрат для необратимого действия Бога, основывающего брачный союз. Теологическая значимость теории взаимного согласия может быть представлена в ракурсе того факта, что она выявляет способ, каким действует Бог в отношении человека. Бог не совершает насилия над человеком, но призывает его к сотрудничеству в осуществлении Своего плана спасения. Верующие христиане, будучи в браке соединены между собой Богом, на свой манер следуют непрестанному божественному зову»⁵⁷⁵. Это взаимное принятие уз супругами, как и их соединенность через действие Бога, явственно ощущаются в римско-католическом обряде. После изъявления будущими супругами желания вступить в брак этот обряд предусматривает, в качестве условия осуществления таинства брака, произнесение пресвитером следующих слов: «*Ego coniugo vos in matrimonium. In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti. Amen*» (Сочетаю вас браком. Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Аминь)⁵⁷⁶.

К сожалению, в отличие от того, что мы видим в каноне 828 Кодекса канонов Восточных Церквей, и несомненно вразрез с требованиями Соборной конституции о священной литургии⁵⁷⁷, в Кодексе канонического права мало что сохранилось от этой соборной концепции таинства брака (как это будет более подробно показано в параграфе, посвященном форме брака). Это не только противоречит намерению, с каким Второй Ватиканский собор ввел понятие брачного союза, но и может поставить под угрозу само будущее таинства брака. Действительно, в период культурного развития,

характеризующий конец двадцатого века, в государственном матримониальном праве все заметнее доминирует тенденция к тому, чтобы позволить супругам быть абсолютными арбитрами не только в отношении длительности брачного договора, но также его содержания и последствий. В этих условиях Церковь не может допустить, чтобы ее собственное матримониальное право по существу вдохновлялось договорно-юридической концепцией, в которой, с одной стороны, затемняется священное измерение таинства, восстановленное Вторым Ватиканским собором в понятии союза, а с другой стороны, ординарная каноническая форма таинства по-прежнему остается отделенной от литургической формы его преподания.

Что касается церковного измерения таинства брака, высвеченного Вторым Ватиканским собором, его оценка на нормативном уровне вызывает еще большие трудности. Действительно, из традиционного понимания соотношения между контрактом и таинством, которое вновь предлагается канон 1055 § 2, представляется необходимым сделать тот вывод, что «сакраментальность христианского брака проистекает, как бы в силу сакраментальной причинности, исключительно из факта крещения супругов»⁵⁷⁸. На уровне применения это как будто подтверждается тем фактом, что ошибка в отношении «сакраментального достоинства, если только она не является определяющей для волеизъявления, не наносит ущерба брачному соглашению» (кан. 1099). Отсюда было бы необходимо заключить, что для матримониального канонического права сакраментальность этого договора абсолютно независима от веры брачующихся и связана исключительно с верой католической Церкви. Такое понимание неоднократно подвергалось критике с разных сторон, будучи обвинено в чрезмерном автоматизме⁵⁷⁹. Во всяком случае, оно противоречит как некоторым предписаниям Кодекса, так и – прежде всего! – экклезиологии общения и вновь открытому церковному измерению таинства, которые отстаивает Второй Ватиканский собор.

Конечно, для католической теологии таинств не является новостью тот факт, что личная вера отдельного человека играет

относительно подчиненную роль в сравнении с ролью общинной веры в осуществление таинства. Примером тому может служить крещение детей. Однако отсюда не следует, что вера отдельного христианина вообще не имеет значения для действительности совершения таинства, а также что это отсутствие значения надлежит особо подчеркивать в канонических нормах, относящихся к таинству брака. Эти нормы, очевидно, должны наилучшим образом гарантировать юридическую надежность, дабы, насколько возможно, избежать недействительности заключения браков. В самом деле, как ошибка относительно сакраментальности, сыгравшая определяющую роль для волеизъявления одного из брачующихся (кан. 1099), так и позитивный волевой акт, которым один из них исключает сакраментальность (кан. 1101 § 2), затрагивают самое существо брачного соглашения и препятствуют действительности брака. Таким образом, на негативном уровне вера отдельного человека, если она определяет волю к заключению брака, влияет на действительность или недействительность таинства⁵⁸⁰.

Итак, в свете соборной эkkлeзиологии, глубоко проникнутой принципом постепенности в общении, вера отдельного христианина в том, что касается сакраментальности брака, тоже не может быть полностью отделена от ее конкретной церковной принадлежности. Другими словами, отдельные христиане-некатолики больше не могут рассматриваться как просто верующие, в отрыве от какого бы то ни было церковного контекста, как если бы они были католиками, встретившими препятствия со стороны права⁵⁸¹. То, что они живут отдельно от *communio plena* католической Церкви, еще не означает, что они исключены из всякого опыта церковного общения, в котором в большей или в меньшей степени присутствуют конститутивные элементы Церкви Христовой. Поэтому тем фактом, что Второй Ватиканский собор признает их живущими в отдельных Церквях или церковных общинах, нельзя пренебрегать на правовом уровне⁵⁸², в том числе и на уровне матримониального канонического права. Следовательно, решая вопрос о сакраментальности брака христиан-некатоликов, нужно иметь в

виду, что о таком «браке нельзя судить безотносительно к исповеданию веры, из которой он проистекает и в которой укоренен. В такой перспективе брак сравним с крещением. Никому не придет в голову считать таинством крещение, принятое в общине, чьим исповеданием веры оно прямо признается исключительно покаянным актом человека, отнюдь не действием Бога, совершаемым в этом видимом знаке. Так и брак может обрести способность служить сакраментальным знаком, только будучи формой осуществления церковной жизни, когда это принадлежит к символу того исповедания, вокруг которого разворачивается конкретная церковная жизнь»⁵⁸³. Если такое рассмотрение приведет к выводу о наличии законного, но не сакраментального брака, в этом не будет ничего нового. Каноническому праву всегда были известны случаи такого рода. Об этом свидетельствуют браки, заключенные вместе с диспенсацией от препятствия *disparitas cultus* (различия вероисповеданий, кан. 1086 § 2). Признание, помимо этого последнего, других исключений из принципа нераздельности договора и таинства христианского брака (кан. 1055 § 2) не означает отказа от этой традиционной доктрины, не догматизированной, однако несомненно ставшей составной частью церковного учения о браке. Действительность этого утверждения подтверждается, по меньшей мере, тремя мотивами.

Во-первых, Международная теологическая комиссия, по-прежнему придерживаясь в документе, опубликованном в декабре 1977 г., принципа нераздельности между брачным договором и таинством христианского брака, тем не менее, не отрицает за крещеными, полностью утратившими веру и не имеющими ни малейшего намерения заключать брак в Церкви, естественного права на брак⁵⁸⁴. Во-вторых, если канон 1059 Кодекса канонического права (который, в отличие от канона 1016 прежнего Кодекса, ограничивается регламентированием брака католиков, а не всех крещеных вообще) выказывает большее уважение к матримониальному праву других христианских конфессий, то канон 780 Кодекса канонов Восточных Церквей во втором параграфе прямо утверждает, что

«брак между католиком и крещеным лицом не католической конфессии регулируется, при сохранении нерушимости божественного права, также собственным правом Церкви или церковной общины, к которой принадлежит не католическая сторона». Наконец, в-третьих, все сказанное о необходимости оценивать сакраментальность брака, исходя в том числе из исповедания веры Церкви или церковной общины, к которой принадлежат супруги, является не опровержением, а скорее дальнейшим уточнением, в свете Второго Ватиканского собора, принципа нераздельности между договором и таинством в браке. Нераздельности в том смысле, что верующий, принадлежащий к *plena communio*, не может выбирать между сакраментальным и несакраментальным браком. В полном церковном общении брак сам по себе, а не по воле супругов, есть таинство. Но это «сам по себе» возможно без всякого автоматизма именно потому, что общение является полным и, значит, естественно предполагает хотя бы минимальное намерение делать то, что делает Церковь⁵⁸⁵. Однако в христианах-не католиках, которые не имеют полного общения с католической Церковью, невозможно предполагать такого минимального намерения, потому что оно находится «...в нерасторжимой зависимости от веры Церкви; оно необходимо должно пониматься в своем экклезиологическом контексте. Минимальная тридентская формула, согласно которой от служителя таинства требуется намерение *saltem faciendi quod facit Ecclesia* (по меньшей мере делать то, что делает Церковь), После Второго Ватиканского собора должна толковаться иначе – в связи с понятием Церкви, которое все это подразумевает. В таком контексте *Ecclesia* не может пониматься в значении «Церковь Иисуса Христа», к которой принадлежат все крещенные, независимо от их вероисповедания и даже от их личной ситуации в отношении к спасению. В противном случае деятельность Церкви оказалась бы полностью релятивизированной. В то же время это не означает, что такая интенция существует или может существовать только в *plena communio* католической Церкви. Интенция, релятивизирующая веру отдельного христианина, с конституционально-юридической

точки зрения служит тому, что отдельный христианин связывается со своей общиной, а тем самым и с определенным вероисповеданием»⁵⁸⁶.

Это новое прочтение тридентской доктрины о минимальной интенции в перспективе церковного измерения таинства брака могло бы также позволить преодолеть всякий автоматизм и субъективизм в трудном деле оценки сакраментальности брака тех верующих, которые формальным актом оставили католическую Церковь и потому, согласно норме канона 1117, получают диспенсацію от канонической формы. Также и в этих случаях нет препятствий к тому, чтобы гражданский брак был признан законным, хотя и не сакраментальным⁵⁸⁷. Естественно, единству и нерасторжимости таких браков – как в случаях, предусмотренных канонам 1086 § 2 – недостает той *peculiare firmitatem* (особой прочности), которая придается христианскому браку таинством (кан. 1056).

17.2 Правовая конфигурация брака-таинства

С самого начала каноническое матримониальное право подразделялось на три больших раздела: нормы, касающиеся правомочности заключать брак; нормы, регулирующие брачное соглашение; и наконец – главным образом после Тридентского собора – нормы, регламентирующие форму брака. Прежде чем рассматривать кодексные нормы, связанные с этими тремя разделами, следует кратко остановиться на первостепенном субъективном праве каждой личности на брак, или *ius nubendi*.

а) Право на брак

Естественное и неотъемлемое право каждой человеческой личности вступать в брак было воспринято Кодексом канонического права в каноне 1058, который гласит: «Заключать брак могут все те, кому это не запрещено правом». Данное право уже было утверждено в той же формулировке Кодексом канонического права 1917 г. в каноне 1035, в начале главы о препятствиях к браку. Изменив его местоположение в систематике кодексных норм, а именно, переместив его во

вводные каноны, законодатель ярче выявил его конституционный характер⁵⁸⁸. Одновременно он подчеркивается и уточняется в канонах 219 и 842 § 1. Первый канон утверждает право каждого верующего на свободный выбор жизненного статуса, и значит, имплицитно включает в себя основное содержание канона 1058; второй так же имплицитно уточняет, что в отношении брака-таинства данное право принадлежит только крещеным. Как естественное право каждого человека на брак, так и право христианина на таинство брака могут быть ограничены лишь в порядке исключения, причем эти исключения, позитивным образом фиксированные каноническим правом, должны толковаться (согласно канона 18) в узком смысле.

Дальнейшее укрепление так называемого *ius nubendi* заметно в каноне 1060, где утверждается, что брак пользуется *favor iuris* (покровительством права). Этому выражению как бы придается более широкий смысл, чем тот, который оно имеет обычно в процессуальной сфере, а значит, некоторым образом важный для всего канонического права. Совершенно особым образом попечение права о браке должно влиять на все кодексные нормы, касающиеся пастырского приуготовления к браку (каноны 1063_1072). Среди них немаловажное место занимают канон 1071, регулирующий браки, законным образом совершаемые только с разрешения местного ординария, и канон 1066, который гласит: «Прежде чем будет заключен брак, должно быть констатировано, что ничто не противоречит его действительному и законному заключению».

б) Препятствия к браку

Типичный случай ограничения права на брак представляют препятствия к браку. В старом каноническом праве понятие *impedimentum* (препятствия) включало в себя все то, что каким бы то ни было образом мешало рождению брака. Сюда относились, в том числе, погрешности согласия и дефекты канонической формы. Кодекс канонического права 1917 г. ввел юридическое понятие препятствия к браку в узком смысле, лежащее также в основе нормативов действующего Кодекса

(каноны 1073_1094). В отсутствие данной законом формулировки внимательное рассмотрение этих норм позволяет сделать вывод, что под препятствием к браку в Кодексе понимаются «все относящиеся к личности обстоятельства, которые в силу божественного или человеческого (церковного) закона мешают действительному заключению брака. Таково понятие препятствия в материальном аспекте. В формальном аспекте таковыми являются правовые запреты на действительное заключение брака, налагаемые божественным или человеческим правом на основании вышеназванных обстоятельств»⁵⁸⁹.

Более глубокий анализ природы этих запретов позволяет заключить, что они представляют собой законы, лишаящие правоспособности (*leges inhabilitantes*). Канон 1073, говоря об отменяющем препятствии, тоже утверждает, что оно «лишает человека правоспособности заключать законный брак». Однако и те виды неправоиспособности, которые составляют погрешности брачного согласия, тоже затрагивают личность вступающих в брак, хотя при определении их основного действия они классифицируются как «законы, мешающие юридической действительности» (*leges irritantes*, кан. 10). Отсюда следует необходимость дальнейшего усилия по уточнению специфической правовой природы препятствий к браку в сравнении с погрешностями согласия: в то время как последние касаются лиц как субъектов брака, препятствия относятся к ним как объектам самого брака, в соответствии с каноном 1057 § 2, который гласит: «Брачное соглашение есть добровольный акт, которым мужчина и женщина взаимно отдают себя друг другу в нерушимом союзе, чтобы учредить брак».

В целом препятствия к браку в *corpus matrimoniale canonicum* (корпусе матримониальных канонических норм) имеют функцию «отстаивать благо всей общины, а также предупреждать нанесение прямого личного ущерба сторонам, участвующим в браке»⁵⁹⁰. Далее, что касается конститутивного источника этих препятствий, они могут происходить либо из божественного права (позитивного или естественного), либо из человеческого церковного права. С точки зрения личных

обстоятельств они могут быть абсолютными (возраст, узы, обет) и относительными (кровное родство, преступление). В отношении длительности препятствия подразделяются на постоянные (родство) и временные (возраст). Кроме того, канон 1074 отличает публичное препятствие, которое может быть установлено в области внешней подсудности, от препятствия тайного. Однако более важным является различие между препятствиями, подлежащими диспенсации, и теми, которые диспенсации не подлежат. Такое различие не совпадает с первым из перечисленных выше различий. Действительно, если ни одно препятствие, проистекающее из церковного права, никогда не может быть предметом диспенсации, то и среди препятствий, проистекающих из церковного права, отнюдь не все подлежат диспенсации. Например, канон 1078 § 3 уточняет, что кровное родство второй степени по боковой линии, будучи, вероятно, препятствием, проистекающим исключительно из церковного права, тем не менее никогда не может быть предметом диспенсации. В отношении диспенсаций от препятствий к браку неизменно подчеркивается, что основное правило канона 87, согласно которому диоцезальный епископ правомочен давать диспенсацию от всех препятствий, ограничивается применительно к тем препятствиям, которые происходят соответственно из священного сана, постоянного публичного обета и преступления. В этих случаях право диспенсации оставлено за Апостольским престолом (кан. 1078 § 2).

Кодекс канонического права перечисляет 12 отменяющих препятствий, которые лишают человека правоспособности действительным образом заключать брак: возраст (кан. 1083); импотенция (кан. 1084); предыдущие брачные узы (кан. 1085); *disparitas cultus* (различие вероисповеданий, кан. 1086); священный сан (кан. 1087); публичный обет (кан. 1088); похищение (кан. 1089); преступление (кан. 1090); кровное родство (кан. 1091); свойство (кан. 1092); нарушение публичной благопристойности (кан. 1093); установленное законом родство (кан. 1094). В отличие от Кодекса 1917 г., новое матримониальное право уже не говорит о мешающих препятствиях

(*impedimentum impediendum*), которые не делали брак недействительным, а только незаконным. Хотя фактически то препятствие, которое в прежнем Кодексе называлось *mixtae religionis* (препятствием религиозного смешения, канон 1060 Кодекса канонического права 1917 г.), было трансформировано в простой запрет, как это будет показано в параграфе о смешанных браках (каноны 1124_125).

В современном обществе особое значение приобрело такое отменяющее препятствие, как импотенция (кан. 1084). Действительно, в связи с проблемой брака лиц, страдающих какой-либо ущербностью (*persone handicappate*), – например, парализованных и т. д., – нередко Церковь обвиняют в нарушении этим канонном фундаментального права каждой личности, а значит и данной категории лиц, на брак. На такое обвинение можно самым кратким образом ответить следующее: 1) указанное препятствие касается исключительно неспособности к совокуплению, а не к деторождению; 2) импотенция в отношении супружеского акта должна быть не временной, а постоянной; 3) согласно канона 1084 § 2, в случае сомнений, касающихся либо юридической, либо фактической стороны вопроса, брак не может быть воспрепятствован⁵⁹¹.

в) Брачное согласие

Уже Фома Аквинский, хотя он и не принял буквально принцип римского права: *solus consensus facit nuptias* (только согласие образует брак), тем не менее чувствовал, что *causa efficiens* (действующая причина) каждого конкретного брака заключается в согласии вступающих в брак⁵⁹². С тех пор оно постепенно превратилось в центральное ядро всего матримониального канонического права⁵⁹³. Практически с того времени брачное согласие в значительной мере сделалось тем предметом, над которым в наибольшей степени работала канонистика и юриспруденция вообще⁵⁹⁴. Конечно, католическая доктрина о браке не является неразрывно связанной с брачной теорией договорного типа, как и не исключает в принципе того, что в осуществлении таинства брака может участвовать также инструментальная причина (например, благословение

пресвитера или диакона). Тем не менее, очевидно, что соборное учение о браке как союзе (*foedus*) акцентировало личностные черты брачного согласия и, таким образом, оказало наибольшее влияние в этой области⁵⁹⁵.

Действительно, как мы уже видели, канон 1057 не только указывает на согласие сторон как на действующую причину брака, но и уточняет во втором параграфе, что речь идет о квалифицированном согласии. Как таковое, оно должно иметь место между двумя лицами разного пола, то есть между мужчиной и женщиной, которые актом свободной воли взаимно отдают и принимают друг друга в нерасторжимом союзе. Именно потому, что брак является самоотдачей, а значит, таким жизненным выбором, который затрагивает всю человеческую личность, он «может проистекать только из акта воли, сознательного и осознанного, самих вступающих в брак»⁵⁹⁶. Чтобы всецело гарантировать это, церковный законодатель формулирует кодексные нормы относительно брачного согласия, основываясь на трех принципах: принципе незаменимости согласия (кан. 1057 § 1); принципе совершенства согласия (каноны 1095_1107); и принципе устойчивости брака, рожденного из действительного согласия (каноны 1056, 1107 и 1134). Основное значение при этом сохраняет канон 1057, помещенный церковным законодателем среди предварительных, или вводных канонов, чтобы подчеркнуть его важность. Однако логика подсказывает, что глава IV *De consensu matrimoniale* (О брачном согласии) должна была бы иметь другое заглавие, потому что фактически эти каноны содержат только те нормы, которые касаются дефектов и погрешностей согласия. Хотя не всегда удастся исключительным образом отнести ту или иную квалификацию к одному из предусмотренных Кодексом случаев, тем не менее данные каноны могут быть объединены в следующие группы: 1) отсутствие согласия в силу физической или психической недееспособности (кан. 1095); 2) отсутствие согласия в силу недостаточного знания (каноны 1096_1100); 3) отсутствие согласия в силу погрешности воли (каноны 1101_1103); 4)

особые виды согласия (каноны 1102 § 2 и 1104_1106); 5) постоянство брачного согласия (кан. 1107).

Первый из этих канонов, канон 1095, приобретает все более важную роль в судебных процессах о признании брака недействительным. Иначе и быть не могло, поскольку его содержание – плод нескольких десятилетий работы судей Рота Романа, намерение которых состояло в том, чтобы наиболее корректным образом применить к матримониальному каноническому праву результаты научных исследований в области психиатрии, психологии и психоанализа⁵⁹⁷. Действительно, в отличие от Кодекса 1917 г., которым предусматривались только случаи *defectus consensus ob amentiam* (дефект согласия вследствие помешательства, кан. 1982), в этом новом каноне законодатель 1983 г. устанавливает три вида отсутствия дееспособности выражать юридически действительное согласие на брак. Первый (недостаточная способность суждения) и второй (тяжелый дефект способности принимать здравые суждения) прямо касаются субъекта неадекватного психологического акта; третий вид недееспособности (неспособность принимать на себя существенные супружеские обязательства), напротив, относится «формально к субъекту, но к субъекту в его отношении к неравному ему объекту»⁵⁹⁸. Хотя в основании трех названных типов недееспособности все еще лежит классическая и жестко интеллектуалистская схема познания-воления-действия, тем не менее из этого последнего уточнения нетрудно заключить, что законодатель глубоко сознает невозможность провести в брачном согласии четкую разделительную черту ни между субъектом и объектом, ни между способностью критического и оценивающего суждения и аффективной способностью⁵⁹⁹. Судья должен иметь это в виду при оценке результатов экспертизы, хотя обычно к первому типу недееспособности относят все случаи психозов и патологических состояний (например, шизофрению), ко второму типу – все тяжелые формы неврозов и психопатий (например, больных депрессией, психастенией или подверженных навязчивым состояниям), и наконец к третьему типу – все

патологические и психопатологические формы разрушения личности либо психосексуальные аномалии, вследствие которых человек утрачивает способность к межличностным отношениям (например, гомосексуализм, нимфоманию и мазохизм).

В остальных канонах церковный законодатель, наряду с классическими формами погрешностей согласия – например, такими, как исключение позитивным волевым актом либо самого брака (тотальная симуляция), либо одного из его существенных элементов (частичная симуляция), – перечисляет также новые случаи – например, обман (кан. 1098) или заблуждение, сыгравшее определяющую роль в принятии решения о заключении брака (кан. 1099). Введение такой причины недействительности брака, как обман, представляет собой радикальное новшество, порывающее с концепцией брака-контракта. Оно является очевидным исключением из общей нормы канона 125 § 2, согласно которой правовой акт, осуществленный под давлением страха или вследствие обмана, тем не менее, сохраняет юридическую силу. Однако не всякий вводящий в заблуждение обман с целью добиться брачного согласия оказывается юридически значимым. Таковым (в силу канона 1098) он является только в том случае, когда относится к качествам, способным по своей природе значительно поколебать супружеское жизненное сообщество. К этим качествам причисляются бесплодие (кан. 1084 § 3), религиозные убеждения, статус бытового или профессионального правонарушителя, физическая или психическая болезнь (например, алкоголизм или токсикомания), и наконец скрытая или ложно приписанная обманутому жениху беременность⁶⁰⁰. Разъяснение, даваемое канонами 1099 в том, что касается проблемы юридической значимости заблуждения относительно основных черт (единство и нерасторжимость) и сакраментального достоинства брака в тех случаях, когда это заблуждение определяет волю к брачному согласию, несомненно представляет собой заслугу юриспруденции Роты⁶⁰¹. Причем важную заслугу, потому что своей практикой Рота Романа сделала очевидным тот факт, что «чем больше

заблуждение относительно принципов, из которых вытекают существенные черты брака, застарело и укоренилось в человеке, тем труднее полагать, что оно не оказало влияния на принятие решения о вступлении в брак. В самом деле, нужно думать, что человек последователен в своих действиях и выражает свою волю соответственно тому, как он понимает данное действие. С другой стороны, когда заблуждение относительно принципов, составляющих необходимую предпосылку существенных черт брака, глубоко укоренены в сознании, делаясь как бы частью личности, лишь с большим трудом можно поверить, что это ложное представление не становится принадлежностью воли, извращая саму суть брака, превращая его в нечто отличное от того, что было предустановлено Богом»⁶⁰².

г) Каноническая форма брака

В силу параллели, проведенной св. Павлом между таинством брака и единением Иисуса Христа с Церковью (Еф 5, 21_32), со времен раннего христианства при заключении брака между двумя крещеными верующими большое значение придавалось факту публичности совершения таинства перед лицом Церкви. Сохранились многочисленные свидетельства Отцов Церкви о том, что верующие считали весьма важным возложение рук священника и его благословение. Тем не менее, когда в XVI веке Церковь была вынуждена, по причинам публичного порядка, ввести в качестве обязательной каноническую форму брака (обмен брачным согласием перед лицом приходского настоятеля или его делегата, а также двух свидетелей), Тридентский собор не подумал об объединении этой юридической формы с формой литургико-сакраментальной⁶⁰³. Двусмысленность такого положения стала причиной того, что в период проведения Второго Ватиканского собора некоторые теологи требовали отменить тридентскую форму как правовую надстройку, не соответствующую сакраментальному характеру события. Другие богословы, напротив, склонялись к мысли о необходимости объединить каноническую и литургическую формы брака, потому что

христианской общине подобает не только удостоверить реальное соответствие настроя вступающих в брак принятому ими крещению, но и в самом обмене брачным согласием Церковь «остается символом и гарантом дара Святого Духа, который получают супруги, принимая друг перед другом обязательства в качестве христиан»⁶⁰⁴. В Кодексе канонического права церковный законодатель решил еще раз подтвердить обязательность канонической формы для того, чтобы брак считался действительным (кан. 1108), однако не объединил ее с литургической формой, требуемой только для его законности (кан. 1119). Более того, в этом разделе матримониального права вновь возобладал контрактный подход: Кодекс не просто предусматривает возможность применения экстраординарной формы (обмен согласием только перед свидетелями) в случае «сильно затрудненного доступа к полномочному ассистенту» (кан. 1116), но и допускает, чтобы таким ассистентом был мирянин (кан. 1112), а вступающие в брак выражали свое согласие через доверенное лицо (каноны 1104_1105). Кроме того, увеличено число случаев, в которых дается диспенсация от канонической формы брака. Теперь, помимо угрозы смерти (кан. 1079 § §1,2) и смешанных браков (кан. 1127 § 2), к ним относятся те случаи, когда вступающие в брак верующие-католики формальным актом оставляют католическую Церковь (кан. 1117). Хотя здесь речь идет уже не о диспенсации в собственном смысле, а об исключении из канона 11, в сакраментальном аспекте суть предмета остается той же самой. Действительно, возникает законный вопрос: является ли каноническая форма брака просто правовой надстройкой, или, если угодно, «законом, мешающим юридической действительности (*lex irritans*), которым регулируется, а значит ограничивается отправление фундаментального права»⁶⁰⁵, или же она представляет собой внутренний элемент литургической формы таинства, а следовательно, конститутивный элемент инструментальной и посреднической воли Церкви, в соответствии с тем соборным принципом, что все таинства суть «действия Христа и Церкви» (кан. 840).

д) Последствия брака и его конвалидация

Одним из основных последствий соборного учения о браке для матримониального канонического права было (как мы уже видели, комментируя канон 1055) потенциальное преодоление различия между *matrimonium in fieri* и *matrimonium in factum esse*. Однако нормы, регулирующие последствия брака (каноны 1134_1140), по существу повторяют нормы Кодекса 1917 г. Тем самым они рискуют опять отдалить правовые последствия брака от всего того, что касается супружеского жизненного статуса и семьи как *velut Ecclesia domestica* (как бы домашней Церкви)⁶⁰⁶. К основным последствиям относятся: равенство прав и обязанностей мужчины и женщины в сообществе семейной жизни (кан. 1135); совместная ответственность супругов в осуществлении права и обязанности воспитания потомства (кан. 1136); законность детей, зачатых или рожденных в действии тельном или предположительном браке (кан. 1137).

Предположительным называется недействительный брак, «если он был заключен добросовестно по крайней мере одной стороной, до тех пор, пока и одна, и другая стороны не придут к уверенности в юридической несостоятельности последнего» (кан. 1061 § 3). Будучи признан несостоятельным, брак перестает быть предположительным, однако остается вписанным в канонический реестр как действительный. Для прекращения этой принадлежности брака к категории действительного супруги имеют две возможности: либо они расстаются, и тогда необходимо провозглашение брака несостоятельным, совершаемое в законном порядке (кан. 1085 § 2), прежде чем станет возможным новый брак; либо они конвалидируют свой брак, то есть придают ему юридическую силу. Согласно матримониальному каноническому праву, помимо прекращения действия препятствия к браку или диспенсации от препятствия, для конвалидации несостоятельного брака необходимо осуществить одну из двух процедур: либо простую конвалидацию (каноны 1156_1160), либо исцеление в корне (каноны 1161_1165). Первый путь

предполагает возобновление согласия новым актом волеизъявления (кан. 1157), и в зависимости от причины недействительности брака (препятствие к браку, дефект согласия, дефект формы) может осуществляться тремя различными способами, о которых говорится соответственно в канонах 1156, 1159 и 1160. Второй путь возможен только тогда, когда сохраняется естественное согласие, выраженное действительным образом (каноны 1162 § 1 и 1163 § 1), а его юридическая безрезультатность исцелима⁶⁰⁷. Этот особый вид конвалидации называется исцелением в корне (*sanatio in radice*), потому что устраняет, при помощи компетентной церковной власти, причину несостоятельности брака и оказывает обратное действие (кан. 1161).

17.3 Смешанные браки

Хотя соборные документы *Unitatis redintegratio* (Возобновление единства) об экуменизме и *Dignitatis humanae* (Человеческого достоинства) о религиозной свободе не содержат эксплицитных норм относительно смешанных браков, в послесоборный период данные нормы стали предметом широкого обсуждения и углубленного пересмотра⁶⁰⁸. Основные этапы этой реформы, завершившейся составлением главы *De matrimonii mixti* (О смешанных браках, каноны 1124_1129) Кодекса канонического права, таковы: 1) *Motu Proprio* «*Pastorale munus*» (Пастырское служение) от 30 ноября 1963 г., которым полномочие давать диспенсацію от препятствий к смешанным бракам передается местным епископам⁶⁰⁹; 2) инструкция *Matrimonii sacramentum* (Таинство брака), изданная Конгрегацией вероучения 18 марта 1966 г. и отменяющая санкцию отлучения в отношении католиков, которые заключают смешанный брак перед некатолическим служителем, а также умеряющая требования обещаний со стороны супруга-некатолика⁶¹⁰; 3) *Motu Proprio* «*Matrimonia mixta*» (Смешанные браки) от 31 марта 1970 г., нормы которого практически составляют основу ныне действующего законодательства и различают три типа смешанных браков: между католиками и восточными христианами -некатоликами; между католиками и

христианами, не принадлежащими к восточному обряду; между католиками и некрещеными⁶¹¹. В первых двух случаях речь идет о сакраментальном браке, и поэтому они должны рассматриваться вместе.

а) Браки между католиками и верующими других христианских вероисповеданий

В отличие как от Кодекса 1917 г., так и от обрамляющего закона *MP Matrimonia mixta*, Кодекс канонического права 1983 г. устранил мешающее препятствие к заключению браков между католиками и крещеными других христианских вероисповеданий. Действительно, канон 1124 утверждает лишь то, что такой брак «запрещен без прямого разрешения компетентной власти». С юридической точки зрения тот факт, что законодатель уже не говорит о препятствии к браку, а просто о запрещении, немаловажен. Если в первом случае для заключения брака необходима диспенсация, то теперь для этого достаточно разрешения (*licentia*). по самой своей природе разрешение предостав ляется гораздо проще. Для него не требуется наличия особо важной причины; достаточно того, чтобы имелась «справедливая и разумная причина» (кан. 1125). Более того, такие браки, несмотря на связанные с ними особые затруднения, «содержат много элементов, которые следовало бы ценить и развивать, как в силу их внутренней ценности, так и по причине большого вклада, который они способны внести в экуменическое движение»⁶¹². Поэтому церковный законодатель, несомненно, мог бы отказаться от упоминания о «справедливой и разумной причине» и предпочесть негативную формулировку – в том смысле, что в разрешении может быть отказано только при наличии серьезных доводов против самого брака⁶¹³. Напротив, несомненно позитивным является тот факт, что, предоставляя разрешение (необходимое к тому же только для законности брака), церковная власть не ставит никаких условий некатолической стороне. Единственное требование состоит в том, что последняя должна быть информирована об обещаниях, даваемых католической стороной (кан. 1125 § 2), – неотступно

следовать католической вере и приложить все возможные усилия «для того, чтобы все потомство получило крещение и воспитание в католической вере» (кан. 1125 § 1). Установление способов провозглашения таких обещаний католической стороной возлагается на Конференции епископов (кан. 1126). Напротив, местный Ординарий католической стороны правомочен давать диспенсию от канонической формы, если ее соблюдение может повлечь за собой большие затруднения (кан. 1127). В этих случаях для действительности брака достаточно некоторой публичной формы бракосочетания, то есть одного лишь гражданского брака. Однако если говорить не просто о действительном, а о сакраментальном браке, то непонятно, почему церковный законодатель не осмелился потребовать и для этого типа браков то, чего он требует для действительности или сакраментальности браков между католиками и христианами-некатоликами восточного обряда, – а именно, вмешательства *minister sacer* (священнослужителя, кан. 1127 § 1).

Важность и актуальность смешанных браков должны были бы подсказать также более точную формулировку канона 1366. Действительно, возможность применения канонических санкций к родителям, которые позволяют крестить и воспитывать детей в некатолической вере, касается в первую очередь тех верующих-католиков, которые активно совершают такой выбор, и лишь во вторую очередь относится к тем супругам-католикам, которые, живя в смешанном браке, сознательно не прикладывают всех возможных усилий к выполнению своих обещаний⁶¹⁴.

б) Браки между католиками и не крещеными

Согласно канонам 1086 и 1129, нормы, регулирующие браки между католиками и крещеными других христианских конфессий, применяются также к бракам между католиками и не крещеными. Эти браки, заключаемые действительным образом только после получения диспенсации от препятствия различия вероисповеданий, не являются сакраментальными и представляют для католической стороны большой риск и

большую ответственность. Действительно, в Европе такие браки все чаще заключаются между католиками и мусульманами, которые имеют совершенно другое представление как о браке, так и о семье⁶¹⁵. Согласно мусульманской концепции брака, не только женщина не имеет равных прав с мужчиной «в том, что касается принадлежности к сообществу семейной жизни» (кан. 1135). Большая семья мужчины-мусульманина имеет также права и на его детей, а ей представляется почти невозможным, чтобы дети могли быть воспитаны в иной вере, нежели вера отца. С другой стороны, последний может, в соответствии с Кораном, иметь до четырех жен. По всем этим причинам церковная власть, прежде чем дать диспенсацію, должна: 1) убедиться в действительном намерении некатолической стороны признать единство и нерасторжимость существенными свойствами собственного брака; 2) потребовать от некатолической стороны обещания уважать данные обязательства даже в случае возвращения в свою страну⁶¹⁶. Католической стороне предъявляются те же требования, что предусмотрены канонами 1125 в отношении смешанных браков между католиками и крещеными других христианских вероисповеданий.

17.4 Брачные процедуры

Канон 1141 гласит: «Одобренный и завершенный брак не может быть расторгнут никакой человеческой властью и ни по какой причине, кроме смерти». В свете канона 1061 § 1 это означает, что в Католической Церкви принцип абсолютной нерасторжимости брака необходимо связан с тремя предпосылками: крещением обоих супругов, действительным заключением брака и его завершением. Если одна из этих трех предпосылок отсутствует, нерасторжимость не является абсолютной, и брак может быть расторгнут⁶¹⁷. Несмотря на это, юридический институт развода абсолютно чужд матримониальному каноническому праву. В действительности в каноническом праве, помимо мало практикуемого расставания супругов⁶¹⁸ при сохранении брачных уз (каноны 1151_1155 и 1692_1696), имеются только две формы расторжения брака: провозглашение несостоятельности (каноны 1672_1691) и

расторжение брачных уз (каноны 1141_1150 и 1697_1706). Первая форма по своей природе не является расторжением брачных уз, но констатацией того факта, что эти узы никогда не были действительным образом установлены, а значит, и брак никогда в действительности не существовал. Вторая форма, напротив, представляет собой подлинный разрыв действительным образом установленных брачных уз, однако совершаемый прежде, чем они по каким бы то ни было причинам примут характер абсолютной и полной нерасторжимости. Канонические процедуры, применяемые при расторжении брачных уз, имеют по существу административную природу и в силу этого частично отличаются от процедуры процессов о несостоятельности брака. Поэтому будет полезно представить их различным образом.

а) Канонические процедуры провозглашения несостоятельности брака

Как уже неоднократно подчеркивалось, несостоятельность брака может быть следствием трех причин: дефекта согласия, отменяющего препятствия или погрешности формы. Хотя все они приводят к одному и тому же результату – несостоятельности брака, – тем не менее относятся они к разным уровням как в содержательном, так и в процессуальном аспектах. В самом деле, когда некоторым документом удостоверяется наличие отменяющего препятствия или дефекта канонической формы, а с другой стороны, столь же несомненно, что диспенсация не была предоставлена, – тогда, согласно канонам 1686_1688, возможно применить краткую каноническую процедуру, именуемую документальным процессом⁶¹⁹. Он разворачивается перед судейским викарием или судьей, которого тот назначит, без торжественных формальностей ординарного процесса. Документальный процесс имеет устный характер, и хотя предусматривает выступления сторон и защитника уз (*defensor vinculi*), он несомненно является более быстрым, а его решение, когда удастся к нему прийти, – всегда утвердительно⁶²⁰. При этом остается в силе право защитника уз

апеллировать к судье второй инстанции, который может подтвердить провозглашение несостоятельности либо направить дело в суд первой инстанции для рассмотрения согласно процедуре ординарного процесса. Последний представляет собой каноническую процедуру, подлежащую применению во всех остальных случаях несостоятельности брака, за исключением тех, которые – в силу некоторых особых обстоятельств – могут рассматриваться в административном порядке. При этом следует абстрагироваться от принципа *duplex sententia conformis* (двойного согласующегося судебного решения) Апостольской Сигнатуры – единственного церковного суда, который правомочен провозглашать несостоятельность брака таким образом⁶²¹. Конечно, она является не самым подходящим местом для дискуссий о том, возможно ли распространить в будущем подобную административную процедуру провозглашения брака несостоятельным также на диоцезальные суды⁶²². Тем не менее, сам факт ее существования позволяет ярче выявить не только декларативный характер ординарной канонической процедуры, но и ее своеобразие в сравнении со спорным процессом (кан. 1691).

Ординарный процесс по делам о несостоятельности брака, подлежащим компетенции коллегиального суда из трех судей (кан. 1425), разворачивается в три стадии: стадия возбуждения дела, стадия инструкции, или сбора доказательств, и стадия вынесения решения, главным моментом которой является приговор⁶²³. К стадии возбуждения дела принадлежат нормы относительно правомочного суда (каноны 1671_1673), каковым обычно является диоцезальный суд того места, где был заключен брак; нормы, касающиеся права на оспаривание брака (каноны 1674_1675), которое обычно осуществляется одним из супругов; и нормы относительно сторон, которые могут участвовать в судебном процессе, то есть попечителя (кан. 1479) и адвоката (кан. 1481), а также защитника уз (кан. 1432) и нотариуса (кан. 1437). Для возбуждения дела о несостоятельности брака важно иметь в виду, что оно открывается вчинением искового требования, или *libellum*, в

письменной форме, в котором истец требует провозгласить брак несостоятельным на определенном основании, или *causa petendi*, подкрепленным кратким перечислением фактов и доказательств. После принятия иска председатель суда (или судья, ведущий дело – *giudice ponente*) извещает о вызове в суд стороны и защитника уз. По истечении пятнадцати дней он устанавливает судебный спор или сомнение на основании конкретной статьи о несостоятельности и уведомляет об этом стороны. Через десять дней председатель суда предписывает своим декретом переход к инструктивной стадии процесса (кан. 1677 § 4). Ее назначение – сбор веских и законных доказательств, подтверждающих несостоятельность брака на основании определенной судом статьи о несостоятельности. Основным следственным методом достижения этой цели является допрос сторон, свидетелей и экспертов. Признания и заявления сторон (каноны 1530_1538), документальные (каноны 1539_1546) и свидетельские (каноны 1547_1573) показания, а также возможные результаты экспертизы (каноны 1574_1581), должны оцениваться судьей в соответствии с его совестью (кан. 1608). Исключение составляют доказательства, эффективность которых определяется законом, – например, значение полновесного свидетельства, придаваемое публичному документу. По завершении стадии сбора доказательств судья должен отдать распоряжение об обнародовании актов (кан. 1598) и назначить определенное время для представления доводов защиты, замечаний и возражений (кан. 1603). После этого начинается последняя стадия ординарного брачного процесса – вынесение окончательного решения по делу (кан. 1607). Окончательное решение должно ответить на согласованное сомнение, провозгласить наличие или отсутствие несостоятельности брака и представить юридические и фактические основания, на которые «опирается постановляющая часть решения» (кан. 1611 § 3). Утвердительное решение в обязательном порядке должно быть передано в апелляционный суд в течение двадцати дней со дня обнародования, чтобы тот мог утвердить его своим постановлением (кан. 1682). В случае вынесения негативного

решения сторона, считающая себя ущемленной, (а также блюститель правосудия и защитник уз), имеет право апеллировать к суду второй инстанции, который должен рассмотреть дело в обычном порядке (каноны 1628_1640). После вынесения двойного согласующегося решения в пользу несостоятельности брака стороны могут заключать новые браки, если только к исполнительному решению не был добавлен запрет (кан. 1684 § 1).

б) Канонические процедуры расторжения брачных уз

В действующем каноническом праве существуют три типа процедур расторжения брачных уз. Все они имеют административную природу и потому отличаются от судебных процессов по делам о несостоятельности брака в силу более четко выраженного применения критериев простоты, быстроты и пастырских соображений. Эти процедуры таковы: диспенсация от одобренного, но не завершенного брака (каноны 1142 и 1697_1706); процесс о предполагаемой смерти одного из супругов (кан. 1707); и процедуры расторжения брачных уз по мотивам *salus animarum* (спасения или блага души). В отношении последнего типа процедур употребление множественного числа обязательно, так как речь идет о четырех разных случаях, которые решаются посредством аналогичных, однако не вполне тождественных процедур. Это: процедура расторжения брачных уз в случае *privilegium paulinum* (привилегии св. ап. Павла, каноны 1143_1147); процедура, применяемая в случае *privilegium fidei*, или *privilegium petrinum* (привилегии веры, или привилегии св. Петра)⁶²⁴, а также в случае крещения полигамного супруга (кан. 1148); и процедура, применяемая в случае обращения лица, которое «по причине тюремного заключения или судебного преследования не хочет устанавливать совместного проживания с некрещеным супругом» (кан. 1149).

Что касается процедуры диспенсации от одобренного, но не завершенного брака, достаточно напомнить следующее:

1) инициирование процесса, имеющее целью прошение о даре диспенсации, составляет исключительное право супругов;

2) предметом расследования является либо удостоверение незавершенности брака (посредством трех типов доказательств: физического, *per coarcata tempora* (по недостатку времени) и нравственного), либо наличие уважительной причины для просьбы о диспенсации (невозможность примирения, фактически свершившийся развод, духовное благо стороны, подавшей *petitio*);

3) процедура диспенсации разворачивается в два этапа: первый этап – перед диоцезальным епископом, второй – перед Конгрегацией таинств, которая по завершении работы, относящейся к ее компетенции, представляет Верховному Первосвященнику просьбу о диспенсации⁶²⁵. С получением диспенсации, которая дается в форме рескрипта, взаимные права и обязанности супругов утрачивают силу, однако возможные дети остаются законными.

Процесс о предполагаемой смерти одного из супругов обычно представляет собой административную процедуру, завершением которой является декларация, основанная на предполагаемой смерти супруга, исчезнувшего или отсутствующего в течение определенного времени. Эта процедура применяется в том случае, когда оставшийся супруг не может представить аутентичный церковный или гражданский документ, чтобы получить возможность (согласно канона 1085 § 2) заключить новый брак⁶²⁶.

Четыре канонические процедуры расторжения брачных уз по мотивам *salus animarum* регламентируются новым Кодексом лишь отчасти. Уже этот факт обнаруживает определенное замешательство со стороны церковного законодателя⁶²⁷. В частности, Кодекс канонического права не содержит никаких указаний относительно расторжения брака *in fаворум fidei* (в пользу веры), если не считать косвенное замечание канона 1150, который гласит: «В случае сомнения привилегия веры пользуется покровительством права»⁶²⁸. Означает ли это, что единственным возможным ограничением правомочности компетентной церковной власти расторгать действительным

образом установленные брачные узы является *matrimonium ratum et consumatum* (одобренный и завершенный брак, кан. 1141), да и то лишь тогда, когда он неоспоримо является таковым? Данное предположительное толкование, подразумевающее превалирование канона 150 (*favor fidei* – пользы веры) над каноном 1060 (*favor iuris* – привилегией права), подтверждается тем двойным расширением, которое было придано в последнее время привилегии св. Павла.

В своих традиционных юридических очертаниях привилегия св. Павла (названная так потому, что она основана на Первом послании св. Павла коринфянам – 1Кор 7, 12_17) заключается в том, что церковная власть может расторгнуть законные брачные узы, если один из неверующих и некрещеных супругов обратится в католическую веру. Как правило, применение этой привилегии подчинено трем условиям: 1) речь идет о действительным образом заключенном браке между двумя некрещеными лицами; 2) один из супругов после заключения брака обращается в католическую веру и принимает крещение; 3) некрещеная сторона отказывается от мирного продолжения (*sine contumelia Creatoris* – без оскорбления Творца) совместной жизни с крещеным супругом. Кроме того, в канонической традиции, поддержанной Кодексом канонического права 1917 г., всегда отсутствовала возможность того, чтобы крещеный супруг, однажды освободившись от предыдущих брачных уз, мог снова вступить в брак с не католической, и менее того с некрещеной стороной⁶²⁹. Теперь такая возможность прямо признана церковным законодателем в каноне 1147 и представляет собой первое спорное расширение сферы применения привилегии св. Павла.

Второе расширение представлено так называемой привилегией веры (*privilegium fidei*), согласно которой действительные нехристианские или полу-христианские браки (между крещеной и некрещеной сторонами) могут расторгаться в пользу веры даже тогда, когда не полностью соблюдены условия применимости привилегии св. Павла. Даже при том, что полномочие применять эту привилегию принадлежит одному лишь папе, все равно нынешнее расширение казуистики

вызывает оправданное беспокойство⁶³⁰. В самом деле, если мы хотим избежать в будущем впечатления, будто каноническое право как бы играет с таинствами и людьми, крайне важно и настоятельно необходимо переосмыслить, в свете соборного учения о таинстве брака, теологические основания подобной церковной практики. Это нужно не только из-за браков, заключаемых в так называемых миссионерских странах, но прежде всего ради более общей и глубокой последовательности всего матримониального канонического права⁶³¹. Наконец, следовало бы прояснить значение такой практики также в связи с деликатной проблемой браков крещеных, которые оставили католическую Церковь, чтобы установить, не представляют ли они еще одного примера действительных, но не сакраментальных браков.

Основная библиография

Ahlers R.-Gerosa L.– Muller L. (Hrsg.), *Ecclesia a Sacramentis. Theologische Erwagungen zum Sakramentrecht*, Paderborn 1992.

AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Citta del Vaticano 1992.

AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*, Citta del Vaticano 1988.

Corecco E., *Natura e struttura della «sacra potestas» nella dottrina e nel nuovo Codice di diritto canonico*, в: *Communio* 75 (1984), cc. 25_52.

Gerosa L., *Diritto ecclesiale e pastorale*, Torino 1991.

Longhitano A. (под ред.), *Il Codice del Vaticano II. Matrimonio canonico tra tradizione e rinnovamento*, Bologna 1985.

Molano E., *Dimensiones juridicas de los sacramentos*, в: *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*. IV Simposio Internacional de teologia de la Universidad de Navarra, под редакцией P. Rodriguez, Pamplona 1983, cc. 312_322.

Navarrete U., *Structura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, Romae 1968.

Prader J., *Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis*, Bozen 1983.

Schmitz H., *Taufe, Firmung, Eucharistie. Die Sakramente der Initiation und ihre Rechtsfolgen in der Sicht des CIC von 1983*, в: *AfkKR* 152 (1983), cc. 369_408.

Глава пятая. Харизма и формы объединения верующих

В рамках соборной экклезиологии, сконцентрированной вокруг понятия *communio*, «*charismata sunt necessaria pro vita Ecclesiae*» (харизмы необходимы для жизни Церкви)⁶³². В первой главе, посвященной богословскому обоснованию канонического права, была подробно показана их юридическая значимость, и в первую очередь значимость так называемой первичной харизмы⁶³³. Изучение ее конституционально-юридической роли дало современной канонистике возможность сделать первые шаги в направлении разработки подлинно общей теории харизмы в каноническом праве, а также, – и прежде всего, – переосмыслить богословские основания канонического права в том, что касается феномена ассоциации в Церкви⁶³⁴.

Множественность и разнообразие новых ассоциативных форм, признанных Вторым Ватиканским собором и другими документами Магистерия⁶³⁵, а также множественность и разнообразие традиционных форм церковных монашеских и секулярных объединений, требуют некоторых предварительных вероучительных разъяснений, прежде чем мы перейдем к рассмотрению кодексных норм относительно ассоциаций верующих (каноны 298_329), а также институтов посвященной жизни и обществ апостольской жизни (каноны 573_746).

18. Теологические основания и критерии различения

18.1 Конституциональный характер различных форм *aggregationes fidelium* (объединений верующих)

Первое разъяснение касается различения, не вполне адекватного в каноническом праве, между конституциональным правом и правом, регулирующим разнообразные формы церковных объединений. Уже несколько лет назад анализ дискуссий вокруг систематики нового Кодекса канонического права позволил сформулировать это непростое различие следующим образом: если ключевым концептом конституционального права является соборное понятие *communio*, то право ассоциаций всецело сконцентрировано вокруг понятия *consociatio* (объединения, сообщества)⁶³⁶.

В историко-экклезиологическом аспекте в первую очередь следует указать на тот факт, что многие церковные объединения, как древние (например, монашеские ордены и братства), так и новые (церковные движения), родились не из одного только человеческого желания объединиться, но благодаря объединяющей силе, полученной их основателем или основательницей как дар первичной харизмы. Во-вторых, необходимо подчеркнуть, что такие формы церковной жизни, согласно учению Второго Ватиканского собора, часто не имеют специфических особых целей, но «преследуют общую цель всей Церкви» (АА 19,1).

В теологическом аспекте нужно выделить следующее. Во-первых, принцип *communio*, чрезвычайно важный на конституциональном уровне, оказывает формирующее воздействие на все области канонического права, а значит, и на ту область, которая регулирует различные формы объединения верующих, и в частности, ассоциации. Следовательно, в этой перспективе понятие *consociatio* надо рассматривать не как иную или альтернативную реальность по отношению к той реальности, которая обозначается термином *communio*, а как ее конкретное

осуществление. Это подтверждает и папский Магистерий, говоря о новых церковных движениях как о специфических формах «самореализации Церкви»⁶³⁷. Это значит, что первичная харизма, в какой-то степени аналогично Евхаристии, совершаемой в определенном месте, способна играть решающую роль в конституировании любого типа *consociatio*, как реальности церковного общения, или *communitas fidelium*.

Во-вторых, поскольку Церковь как *communio* представляет собой «единую составную реальность, образованную божественными и человеческими элементами» (LG 8, 1), то и правовое устройство Церкви во всех своих областях участвует в этой «единой составной реальности». Иначе говоря, в любой области правовой системы Церкви присутствует, – хотя и с разной степенью интенсивности, – единство напряжения между *ius divinum* и *ius humanum*, или *mere ecclesiasticum* (божественным правом и человеческим, или чисто церковным, правом)⁶³⁸. Следовательно, как конституциональное каноническое право не может ограничиться изучением одних только божественных аспектов Конституции (устройства) Церкви, а тем более сводить ее к иерархии, так и каноническое право, регулирующее различные формы церковных объединений, не может быть сведено к изучению чисто человеческих элементов, присутствующих во всяком типе *consociatio*, как если бы право верующих создавать ассоциации было неким *ius nativum* (врожденным правом), основанным исключительно на естественном праве. В действительности для всех верующих последнее уточняется в своем содержании через крещение и конфирмацию, а кроме того, может осуществиться более радикальным и специфическим образом в даре харизмы, содействующей «воздвижению Церкви» (АА 3, 4).

Учитывая как эти историко-богословские факты, так и доктринальные уточнения, подсказанные учением Второго Ватиканского собора о Церкви как *communio* и о роли Харизмы в ее воздвижении, можно переформулировать различие между конституциональным правом и правом церковных объединений (и в частности, ассоциаций верующих) следующим образом. В Церкви право церковных объединений, и в частности,

ассоциаций верующих, является функциональной регламентацией, – то есть репрезентацией в предусмотренных схемах или юридических формулах – такого конституционального элемента, как Харизма⁶³⁹. Напротив, те области канонического права, которые не касаются ни объединений, ни ассоциаций, структурируют в правовом отношении два других конституциональных элемента: Слово и Таинство. Обе эти совокупности канонических норм имеют конституциональный характер. Поэтому в законодательном аспекте их различие не может быть формализовано с абсолютной строгостью. На этом основании в новом Кодексе канонического права церковный законодатель, по образцу Кодекса 1917 г., предусмотрительно избегает говорить о конституциональном или ассоциативном праве и помещает нормы, относящиеся к церковным объединениям, в большую книгу *De populo Dei* (О Народ Божьем), наряду с нормами, касающимися верующих-мирян, иерархии, а также членов институтов посвященной жизни и обществ апостольской жизни.

Во всяком случае, было бы ошибкой делать из этой новой формулы различия между конституциональным и ассоциативным тот вывод, что в каноническом праве Харизма является единственным конституциональным фактором, способным порождать формы церковного объединения. В самом деле, наряду с Харизмой и прежде нее объединяющую роль играют два других первостепенных конституциональных элемента, имеющих, однако, институциональную природу: Слово и Таинство. Более того, в Церкви главным и необходимым объединяющим фактором всегда была Евхаристия, справедливо названная Вторым Ватиканским собором *fons et culmen* (исток и завершением) того *aggregatio fidelium* (объединения верующих), каковым является сама Церковь⁶⁴⁰. Следовательно, только через евхаристическое собрание можно познать *genuinam verae Ecclesiae naturam* (настоящую природу истинной Церкви) в ее божественных и человеческих элементах. Поэтому именно в нем канонист должен искать критерии для различения конституциональных и

чисто ассоциативных элементов в разнообразных формах сообществ верующих.

18.2 Евхаристия и Харизма как последние критерии различения «институциональных» и «харизматических» форм объединения в Церкви

Первое подтверждение тому, что Евхаристия и Харизма суть конституционные элементы первостепенной важности, из которых надлежит черпать критерии для различения многообразных форм *aggregationes fidelium*, дает история церковного прихода (*paroecia*). Хотя не так просто проследить траекторию исторического развития этого канонического института, учитывая также разницу в семантической эволюции соответствующих греческого и латинского терминов⁶⁴¹, тем не менее считается общепринятым, что сельский приход возник на рубеже IV и V веков, а городской приход – только к XI столетию. Эти две модели отнюдь не тождественны.

Первая модель, несмотря на многочисленные различия между сельской церковью и церковью, возникшей на основе частной собственности, всегда определяется в своих юридических очертаниях через критерии организации некоторой территории или патримония. Вторая модель, напротив, часто связана с личностным критерием, семейным или корпоративным, и не всегда обладает такой же правовой автономией, как первая.

После Тридентского собора приход сельского типа принимает на себя первостепенную роль, несмотря на заметное возрождение братств и религиозных ассоциаций⁶⁴². С возникновением таких явлений, как индустриализация, секуляризация и миграции населения внутри одной территории, эта жесткая модель оказалась в состоянии кризиса. Второй Ватиканский собор был вынужден пересмотреть теологические предпосылки института прихода, прежде чем предложить реформирование его правовой структуры⁶⁴³. Вследствие этого было достигнуто осознание того факта, что приход может

принимать – и действительно принимал в истории Церкви – множественные юридические очертания. Об этом ясно говорит также та правовая гибкость, которая характеризует облик прихода в новом Кодексе (каноны 515_522). Его важнейшим элементом несомненно является определение прихода как *communitas christifidelium* (общины верующих, кан. 515 § 1).

Это понятие прихода как общины верующих (относящиеся к ней нормы будут рассмотрены в § 21. 2 последней главы) находит наиболее законченное выражение «*in communi celebratione Missae dominicalis*» (в совместном праздновании воскресной Мессы, SC 42, 2), которая представляет собой «*centrum et culmen totius vitae communitatis christianae*» (центр и завершение всей жизни христианской общины, CD 30, 6). Это значит, что среди множества *coetus fidelium* (объединений верующих), которые может и должен создавать епископ, чтобы иметь возможность эффективно возглавлять свою *Populi Dei portio* (часть Народа Божьего, SC 45), приход является парадигмой церковного объединения, возникшего из празднования Евхаристии. Это окончательно подтверждает Второй Ватиканский собор, подчеркнувший его миссионерское измерение и заявивший, что приход должен являть собой «*exemplum perspicuum apostolatus communitarii*» (убедительный пример общинного апостольства, AA 10, 2).

Утверждение, что приход есть парадигма церковных объединений, возникших из Евхаристии, означает две вещи. Во-первых, он – не единственная форма евхаристической общины. Во-вторых, он не является экклезиологически необходимым правовым образованием, потому что принцип *et ex quibus* (в которых существует и из которых слагается Церковь, LG 23, 1), как таковой, не применим внутри отдельной Церкви. Различные евхаристические общины, в которых некоторым образом выстраивается отдельная Церковь, могут принимать разные юридические формы: устойчивую институциональную форму прихода либо подвижную форму церковных объединений харизматического происхождения. В первой форме превалирует соединительная сила Таинства, то есть совершаемой в определенном месте Евхаристии; во второй – соединительная

сила порождающей харизмы. Очевидно, что в обеих формах проявляется также объединительная сила Слова, «ибо где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18, 20). Однако подчеркнуто харизматическая природа второй формы служит еще одним доказательством того факта, что не только Евхаристия, но и Харизма представляет собой последний критерий различения многообразных форм церковного объединения.

Согласно *incipit* § 1 канона 298, церковные объединения харизматического происхождения в свою очередь подразделяются на две крупные категории: *consociationes*, включающие в себя верующих любого жизненного статуса (например, братства, церковные ассоциации и движения), и объединения, именуемые *Instituta или Societas* (институтами или обществами)⁶⁴⁴, членами которых являются только те верующие, которые посвящают себя Богу через Евангельские советы (как, например, монашеские ордены и другие институты посвященной жизни). Однако различие между этими двумя категориями не может быть сведено (как это имело место в Кодексе Пия-Бенедикта) к различию между так называемыми светскими ассоциациями и ассоциациями религиозными⁶⁴⁵.

Действительно, к первому типу ассоциаций могут принадлежать также клирики и монашествующие, как это нетрудно заключить из канонов 298 § 1 и 307 § 3. Кроме того, нынешний второй тип церковных ассоциаций, по меньшей мере, по трем причинам значительно отличается от понятия *религиозных ассоциаций*, принятого предыдущим Кодексом. Первая причина состоит в том, что наряду с институтами монашествующих есть так называемые секулярные институты. Их существование было признано только 2 февраля 1947 г., когда папа Пий XII Апостольским постановлением *Provvida Mater Ecclesia* обнародовал *Lex fundamentalis* (Основной закон), которым санкционировал секулярные институты и определил основные нормы, касающиеся их природы и возведения их в ранг особых и квалифицированных ассоциаций⁶⁴⁶. В совокупности институты монашествующих и секулярные

институты образуют большую категорию институтов посвященной жизни.

Вторая причина заключается в том факте, что наряду с этой первой категорией ассоциативных форм монашествующих церковный законодатель называет другую форму – общества апостольской жизни. При этом он руководствуется скорее прагматической, чем теологической логикой. В самом деле, к ним в значительной мере применяются правовые нормы институтов посвященной жизни, хотя их члены не практикуют Евангельские советы *ut sic* (как таковые), но следуют им просто как требованиям их собственного апостольства.

Наконец, третья и последняя причина состоит в том, что хотя между этими тремя формами, или путями освящения, имеются значительные различия, они все направлены на достижение совершенства христианской жизни⁶⁴⁷ и обнаруживают общий признак: посвящение жизни через Евангельские советы. В теологическом аспекте такое посвящение является сложным и трудноопределимым понятием. Оно совершается в силу личного выбора – практически осуществлять Евангельские советы, будь то по одному, по два или же соответственно классической триаде. Они принимаются в качестве обетов разными способами и накладывают разные узы, однако все сводятся к одному: к «полной сыновней зависимости от Отца любви, то есть Духа»⁶⁴⁸. Иначе говоря, все эти формы посвященной жизни основаны на общем опыте харизмы, имеющей выраженную пророческую и эсхатологическую природу, – общей и личной харизмы так называемых Евангельских советов. Она переживается как отречение от тех ценностей, от которых имеет смысл отречься только тогда, когда открывается благодать особого статуса или формы церковной жизни, практикуемых в общине или в отшельничестве, в миру или в бегстве от мира.

Эта особая форма церковной жизни, поверх конкретных способов ее выражения, представляет собой подлинный самостоятельный статус христианской жизни – *status perfectionis* (статус совершенства), существующий наряду с брачным статусом и статусом клирика⁶⁴⁹. Он состоит в *sequela*

Christi (следовании Христу) как особом способе достижения святости, к которой призваны все крещеные христиане⁶⁵⁰. Именно в этом своеобразии харизматического происхождения следует видеть теологическое место различия между фундаментальной ассоциативной категорией институтов посвященной жизни и обществ апостольской жизни, с одной стороны, и столь же фундаментальной категорией ассоциаций верующих и церковных движений, с другой. Действительно, последние обычно возникают в Церкви благодаря дару особой порождающей харизмы. Она имеет преимущественно общинную и миссионерскую природу, и, как таковая, может затрагивать, хотя и разными способами, не только женатых или неженатых мирян, но также священников и монашествующих, то есть верующих, облеченных либо священным саном, либо общей и личной харизмой Евангельских советов.

В экклезиологическом аспекте специфическое различие двух основных типов харизм⁶⁵¹ – пророческо-личной харизмы Евангельских советов и общинно-миссионерской харизмы, порождающей церковные движения и ассоциации (а часто и саму множественность форм посвященной жизни, в каковом случае позволительно говорить о двойном харизматическом происхождении!), – это различие представляет собой главный элемент, определяющий специфические способы формализации норм, относящихся к этим двум областям канонического устройства.

19. Различные формы церковного объединения преимущественно харизматической природы

19.1 Ассоциации верующих

Новые кодексные нормы, касающиеся ассоциаций верующих (каноны 298_329), в целом имеют одно несомненное достоинство: они прочно укоренены в конституциональном праве каждого верующего свободно основывать сообщества, направленные на благотворительные или благочестивые цели, либо просто на содействие возрастанию в общем христианском призвании. Поэтому прежде чем говорить об общих положениях, регулирующих кодексное законодательство об ассоциациях в Церкви, стоит кратко рассмотреть юридические очертания и последствия конституционального права создавать сообщества.

а) Конституциональное право каждого верующего свободно объединяться

Данное право, кодифицированное в каноне 215 и включающее в себя не только право создавать сообщества, но также сопряженное с ним право присоединяться к сообществам, имеет двойное основание. Первое – естественное, поскольку это право отвечает социальной природе человека; второе – сверхъестественное, поскольку миссия Церкви может эффективно осуществляться только общинным субъектом. Поэтому ассоциирование оказывается необходимым или, по меньшей мере, весьма полезным для исполнения такой миссии⁶⁵². В этом втором смысле право ассоциироваться, прежде всего, происходит из крещения, подкрепляясь таинством конфирмации и даром харизмы. Кодификация этого права каждого верующего представляет собой позитивное новшество. В Кодексе 1917 г. оно не было действительно формализовано, так как прежний канон 684, далекий от конституциональной перспективы, ограничивался похвалой тем верующим, которые пожелали присоединиться к ассоциациям, учрежденным или рекомендованным иерархией.

Тем не менее, типично церковное значение этого конституционного права верующего было бы очевиднее, если бы церковный законодатель 1983 г., устанавливая общие нормы для всех ассоциаций, уделил большее внимание праву на собственную духовность, признанную канон 214 в соответствии с соборным учением о множественности путей к святости, а также праву способствовать апостольской деятельности Церкви или поддерживать ее своими начинаниями. В частности, если бы это последнее право, зафиксированное в каноне 216, было объединено с первым, как основание общих норм относительно ассоциаций верующих, это позволило бы дать более точное законодательное выражение учению Второго Ватиканского собора.

Действительно, в декрете об апостольстве мирян термин *incepta apostolica* (апостольские начинания) хотя и не относится к какой-то конкретной организационной форме, тем не менее, означает не просто *opera* (дела)⁶⁵³. Термином *incepta* отцы собора обозначают любую инициативу, личную или общинную, благодаря которой «*missio Ecclesiae melius impleri potest*» (может быть лучше исполнена миссия Церкви, АА 24, 3). Тесная связь между *incepta apostolica* и *missio Ecclesiae* была уловлена и самим церковным законодателем в первой из общих норм, относящихся к ассоциациям верующих. Имеется в виду канон 298 § 1, где среди нескольких форм объединения называются также начинания *ad evangelizationis* и *ad ordinem temporalem christiano spiritu animandum* (Евангелизации и оживотворения преходящего мира христианским духом)⁶⁵⁴. Теперь ничто не препятствует канонисту отнести новые церковные движения, возникшие из порождающей харизмы, именно к той категории церковных объединений, которые, согласно канона 216, могут быть названы католическими, не обязательно принимая при этом правовой статус ассоциации. Конечно, если бы церковный законодатель систематически развил эту интуицию, он сумел бы лучше выразить на нормативном уровне учение Собора о трех основных формах церковных объединений: ассоциациях, имеющих специальный *mandatum* от церковной власти; ассоциациях, которые хотя и получают *recognitio* (признание) со

стороны власти, однако по существу опираются на стремление к объединению самих верующих; и наконец, так называемых *incepta apostolica*, которые, не будучи обязательно ассоциациями, благодаря своей порождающей харизме обладают большей способностью к миссионерскому проникновению⁶⁵⁵.

Хотя за этой последней формой церковного объединения признается возможность ее дифференцированного признания со стороны власти, новый Кодекс грешит непоследовательностью и не предлагает для нее никакой определенной правовой основы. Несмотря на это, канон 327 призывает верующих-мирян высоко ценить именно данный тип *consociationes*, как наиболее подходящий для оживотворения порядка преходящего мира христианским духом.

б) Кодексная типология и общие нормы

В общих нормах относительно ассоциаций верующих (каноны 298_311) церковный законодатель 1983 г. предлагает настоящую кодексную типологию. В ней наряду с классическими различиями – как, например, между ассоциациями *erectae* либо просто *laudatae vel commendatae* (учрежденными либо одобренными, или рекомендуемы ми), или между ассоциациями клириков и мирян, а также смешанными, – возникают и набирают силу новые различия – например, между объединениями общественными (каноны 312_320) и частными (каноны 321_326). Это последнее типологическое различие, самое важное в кодексном законодательстве, но и самое новое в каноническом праве, отчасти начинает превалировать над традиционным различием между учрежденными (кан. 298 § 2) и признанными (кан. 299 § 3) ассоциациями. Это подтверждается двумя фактами.

Во-первых, Кодексом канонического права был воспринят не только принцип предоставления (*concessio*), согласно которому церковная ассоциация юридически не существует, если она не учреждена компетентной церковной властью, но и принцип *inscriptio*, или признания, в соответствии с которым ассоциация, не учрежденная церковной властью, может быть

признана юридически существующей, однако без образования юридического лица. В каноне 299 § 3 речь идет о *recognitio* (признании), отличном от *approbatio* (одобрения, утверждения) канонов 314 и 322 § 2, которое необходимо для образования юридического лица, общественного или частного.

Во-вторых, правовые очертания обеих категорий с достаточной ясностью обнаруживают, что речь идет о смешении старого и нового. Этим легитимируется точка зрения тех, кто считает кодексную типологию смешанной системой⁶⁵⁶. Согласно положению канонического закона, обе категории ассоциаций должны иметь собственные статуты. Однако различие между ними состоит в следующем. Частные объединения образуются по частному согласию верующих и в свою очередь подразделяются на признанные, но не имеющие юридического лица, и на имеющие юридическое лицо, потому что их статуты были одобрены церковной властью. Напротив, общественные объединения учреждаются компетентной церковной властью и потому образуют общественное юридическое лицо, ставя перед собой цели учительства христианской доктрине от имени Церкви или возрастание публичного культа, или другие цели, осуществление которых по природе составляет прерогативу церковной иерархии. Таким образом, единая мера публичности объединения верующих состоит в том, что их членам предоставляется большая или меньшая возможность говорить и действовать от имени Церкви и ее власти на благо всего Народа Божьего. К сожалению, проблема опять заключается в большей или меньшей близости ассоциаций верующих к церковной власти, как если бы понятие «*in nomine Ecclesiae*» (от имени Церкви) нужно было интерпретировать как «*in nomine hierarchiae*» (от имени иерархии)⁶⁵⁷. В самом деле, во всех разделах статута – от принятия членов до управления имуществом, от структуры правления до определения границ самой ассоциации, – частные объединения, имеющие юридическое лицо, пользуются большей автономией от церковной власти, а значит и меньше зависят от общего канонического права⁶⁵⁸.

Терминологические колебания – одна из причин того, что новые кодексные нормы относительно ассоциаций в конечном итоге оставляют отчетливое впечатление абстрактных дистинкций⁶⁵⁹, не имеющих прямой связи с живой и непрестанно развивающейся церковной реальностью. Даже кратчайший анализ кодексной типологии дает почувствовать, что церковный законодатель 1983 г. не только не уделил достаточного внимания эклезиологическому фундаменту и, в частности, харизматическому происхождению объединений верующих, но и проявил чрезмерную зависимость от государственного права об ассоциациях.

в) Двойная зависимость титула *De christifidelium consociationibus* (Об объединениях верующих) от государственного права об ассоциациях

Чрезмерная зависимость церковного законодателя от государственной правовой доктрины об ассоциациях особенно ясно обнаруживается в двух моментах: во введении в каноническое право различения между общественными и частными ассоциациями и в употреблении самого понятия ассоциации.

В лучших традициях католической канонистики всегда было принято считать, что различие между общественным и частным неприменимо к правовой системе Церкви⁶⁶⁰. По всей видимости, оно было введено церковным законодателем 1983 г. как чисто практический критерий, дающий возможность установить определенную дифференциацию между разными ассоциативными феноменами в Церкви⁶⁶¹. Иначе говоря, церковный законодатель, не желая браться за решение трудных теоретических вопросов, введением такого различия попытался самым простым способом придать юридическую оперативность дидактической типологии или категоризации, чтобы на ее основании различать степени церковности, присущие конкретным ассоциациям и движениям. Однако возникает законный вопрос: даже если допустить, что

юридическое различие между публичным и частным возможно освободить от всякой связи с вероучением, насколько велик его вклад в прояснение деликатной проблемы определения церковности или нецерковности той или иной конкретной ассоциации или движения? Независимо от благих намерений законодателя, единственным критерием, которым он действительно пользуется при решении вопроса о церковности, по существу остается критерий первой кодификации: степень приближенности к церковной иерархии.

В новом Кодексе этот критерий только сделался эластичнее благодаря поправке, внесенной законодателем в прежнюю систему *concessio*, – одновременным применением так называемого принципа *inscriptio*. В рамках экклезиологии, вытраиваемой на всех уровнях принципом *communio*, такой способ определения степени церковности группы, движения или ассоциации недостаточен по меньшей мере по двум причинам.

Во-первых, папский Магистерий уже установил другие критерии суждения о подлинности порождающей харизмы церковного объединения⁶⁶², а также некоторые фундаментальные принципы различения и признания церковности ассоциаций любого типа⁶⁶³. Во-вторых, всякое движение или объединение является церковным прежде всего в той мере, в какой оно причастно природе Церкви⁶⁶⁴, – причастно через слушание Слова и служение Таинств, через ответственное послушание дарам Духа и общинной жизни всей Церкви, где в силу принципа *communio* свобода Духа всегда сопряжена с узами власти. Это значит, что в Церкви даже так называемые частные ассоциации, если они осуществляют принцип *communio*, всегда представляют собой церковную реальность, то есть явление, в котором реализуется Церковь. А значит, они как таковые никогда не могут быть только частными, в терминах науки государственного права⁶⁶⁵. Эти ассоциации обладают таким характером еще до вмешательства церковной власти с целью проконтролировать их уставы, согласно канону 299 § 3, или же с тем, чтобы одобрить и рекомендовать данную ассоциацию, в соответствии с каноном 299 § 2. Дальнейшее подтверждение этому факту обнаруживается в том, что если

цель частной церковной ассоциации может иметь особый характер и не включать прямо все цели Церкви, тем не менее такая специфическая цель – в силу принципа взаимной имманентности целого и части – всегда имплицитно содержит в себе, по крайней мере *in nuce* (в зародыше, в ядре) все содержание христианской жизни, а значит, и весь универсальный опыт Церкви, ибо в противном случае данная ассоциация вовсе не была бы церковной. Последнее утверждение дает ключ к прояснению самого понятия ассоциации.

Каноническая наука столкнулась с большими трудностями при попытке четко определить отличие *assotiatio* или *consociatio* (ассоциации или сообщества) от более общего понятия *aggregatio* (объединения). Кроме того, то понятие ассоциации, которое принято как Кодексом канонического права, так и современной канонистикой, по существу идентично соответствующему понятию государственно -правовой науки. Если в качестве ориентира взять приблизительную оценку дебатов, развернувшихся по данному предмету на Международном конгрессе в Мюнхене в 1987 г.⁶⁶⁶, то даже имевшее здесь место заметное продвижение вперед все еще недостаточно для того, чтобы дать исчерпывающий ответ на вопрос об истинной природе церковной ассоциации.

Действительно, четыре элемента, образующих самую сущность *consociatio*, определяются следующим образом. Первый элемент – коллективность личностей, понимаемая, однако, не как *communitas fidelium*, а просто как *universitas personarum* (совокупность лиц), вместе составляющих юридическое лицо. Второй элемент – свободный выбор цели, ограниченной рамками канонистики. В свою очередь, он содержит в себе два основных элемента: общая и свободная воля к объединению (так называемая *Vereinigungswille*), находящая выражение в акте основания сообщества его будущими членами; и тот факт, что эта воля ставит перед собой одну или несколько специфических целей, некоторым образом входящих в миссию Церкви, но никогда не совпадающих с этой миссией в целом. Третий элемент – так называемый внутренний

порядок, форма которого определяется свободно избранной целью сообщества. Четвертый и последний элемент *consociatio* – свобода членства (*freie Mitgliedschaft*), которая характеризует сообщество в юридическом отношении как феномен свободы.

Именно эти четыре элемента, хотя и в других терминах, называются государственно-правовой наукой существенными признаками понятия ассоциации. В самом деле, здесь тоже говорится о множественности субъектов, о воле, автономным образом конституирующей собрание ассоциированных лиц, об общей цели, из которой рождается юридически обязывающая связь между членами ассоциации, по природе свободная или добровольная⁶⁶⁷. Однако наука о государственном праве уже давно осознала те трудности (возможно, непреодолимые), с какими сталкивается доктрина частных ассоциаций, когда она предполагает на основе этих элементов провести различие между ассоциацией в строгом смысле и любым другим ассоциативным феноменом – в частности, консорцией⁶⁶⁸. Действительно, некоторые исключают консорцию из числа ассоциаций ввиду принудительной, или необходимой, природы связи между ее членами. Другие, напротив, считают ее ассоциацией, обязательной в своем конституировании в качестве ответа на общую потребность, но не менее свободной из-за этого в своих действиях. Как следствие, предлагаемые государственно-правовой доктриной классификации ассоциаций столь многообразны, что неопровержимо свидетельствуют о сложности ассоциативного феномена как такового.

Эта сложность еще более возрастает в Церкви, потому что истоком каждой церковной ассоциации (именно как церковной) служит сверхъестественный импульс, полученный от Святого Духа. В свете этого эклезиологического обстоятельства должны быть переосмыслены четыре существенных элемента *consociatio*, – если, конечно, не предполагается обозначить данным термином просто явление частной автономии, не имеющее, как таковое, никакого эклезиологического значения и потому идентичное в юридическом аспекте понятию ассоциации в государственном праве. Подобная ассоциация может фактически существовать в Церкви, но, разумеется, она не

является типичной моделью канонической ассоциации и не исчерпывает значение латинского термина *consociatio*.

Если титулы в Кодексе канонического права что-нибудь значат, тогда термин *consociatio* следует интерпретировать как общее заглавное понятие (*Oberbegriff*), под которым дифференцировано располагаются многочисленные и разнообразные формы церковных объединений. В частности, оно определяет юридический контекст не только тех церковных объединений, которые по природе имеют статуты ассоциации в собственном смысле, но и тех новых форм (к тому же на сегодняшний день наиболее многочисленных и наиболее действенных в пастырском отношении), которые по своим структурным, а порой и правовым очертаниям не вписываются в названные выше четыре элемента, определяющих понятие ассоциации. В самом деле, эти формы являются не просто совокупностью лиц, но подлинными общинами или братствами верующих. Их возникновение нельзя исчерпывающим образом объяснить ни следствием чисто волюнтаристского свободного решения об объединении, ни результатом преследования специфической частной цели. Они являются общинами верующих, рожденными из следования порождающей харизме. И потому всякий, кто в них участвует, делает это не во имя морального активизма, но потому, что воспринимает эти формы братства как необходимую структуру для всецелого выражения своей собственной личности христианина. Согласно учению Второго Ватиканского собора, именно потому, что такие формы совместной жизни рождаются из дара харизмы⁶⁶⁹, они придают непосредственную действенность тому факту, что каждый крещеный христианин призван Духом к общинной жизни, и подготавливают своих членов (LG 12, 2) к более ответственному принятию общей миссии Церкви.

19.2 Институты посвященной жизни

Термин «посвященная жизнь» не является синонимом монашеской жизни⁶⁷⁰, хотя не всегда легко избежать возможных смешений. Сознвая это, церковный законодатель 1983 г. дает первое элементарное разъяснение, разделив совокупность

кодексных положений о посвященной жизни на три титула: 1) нормы, общие для всех институтов посвященной жизни (каноны 573_606); 2) институты монашествующих (каноны 607_709); 3) светские институты (каноны 710_730). К этому первому разделу об институтах посвященной жизни добавлен второй раздел – об обществах апостольской жизни. Тем самым как бы подчеркивается их отличие и одновременно близкое родство. Церковный законодатель придал бы этим разделам боольшую ясность и юридическую действенность, если бы, исходя из соборного учения о роли порождающей, или основывающей харизмы и о теологическом значении посвящения Богу⁶⁷¹, предпослал всей этой совокупности кодексных норм предварительные каноны. В них он мог бы определить элементы, общие не только для всех институтов посвященной жизни и обществ апостольской жизни, но и для совершенно особых форм посвященной жизни – древних, как, например, жизнь отшельников и девственниц, и новых, – например, вдов и посвященных вдов.

а) Кодексная типология и общие нормы

Разнообразие харизм и конкретных форм *sequela Christi* (следования Христу) с трудом поддается обобщениям. Тем не менее, канон 573 § 1 предлагает, на основании традиции и соборного учения, следующее определение: «Посвященная жизнь посредством исповедания Евангельских советов есть постоянная форма жизни, которой верующие, теснее следуя Христу под водительством Святого Духа, полностью посвящают себя Богу, любимому превыше всего, чтобы в новом и особом качестве предав себя Его прославлению, созиданию Церкви и спасению мира, достичь совершенной любви в служении Царству Божию и, став в Церкви пресветлым знамением, предвозвещать славу небесную». Эта посвященная жизнь принимает в различных институтах и обществах разнообразные конкретные формы, регулируемые собственными законами институтов (кан. 573 § 2), согласно принципу подобающей автономии жизни (кан. 586 § 1). Такая автономия структурно необходима для сохранения верности порождающей харизме

каждого института, – харизме, главные элементы которой содержатся прежде всего в законодательном корпусе самого института. Имеются в виду основные кодексы, или конституции (включающие в себя правила жизни, определение природы и назначения института, формы управления, собственные дисциплинарные нормы, касающиеся инкорпорации и подготовки членов, а также предмета и формы священных уз). Наряду с ними могут существовать и другие кодексы, содержащие в первую очередь прикладные нормы⁶⁷². Первый тип норм, в которых выражаются фундаментальные структурные элементы харизмы основателя или основательницы, именно поэтому нуждается в большей стабильности и большем попечении права. По этой причине такие нормы должны быть одобрены не только генеральным капитулом, но и компетентной церковной властью. В отношении прикладных норм, содержащихся в других кодексах, достаточно одобрения генерального капитула⁶⁷³.

Ясно, что «статус посвященной жизни по своей природе не является ни клирическим, ни мирским» (кан. 588 § 1). Тем не менее, первое типологическое различие в Кодексе проводится между институтами клириков и мирян. Но, в отличие от канона 488 Кодекса канонического права 1917 г., критерий такой дифференциации не является количественным, потому что в Кодексе канонического права 1983 г. институтом клириков «называется такой институт, который ввиду цели или замысла основателя либо в силу законосообразной традиции управляется клириками и предполагает осуществление священнослужения» (кан. 588 § 2). Институтом же мирян именуется такой институт посвященной жизни, который в силу своей природы, характера и цели не предполагает осуществление священнослужения (кан. 588 § 3). В случае сомнения вопрос о духовном или мирском характере института решается признанием со стороны компетентной церковной власти⁶⁷⁴.

Второе типологическое различие в Кодексе проводится между институтами понтификального права и институтами диоцезального права. Здесь также предполагается, что любой

институт посвященной жизни по своей природе создан с целью служить всей Церкви; однако он называется институтом диоцезального права, если был учрежден епископом и еще не получил от Апостольского престола декрета об утверждении. Напротив, институт посвященной жизни называется институтом понтификального права, «если он был учрежден Апостольским престолом или утвержден его официальным декретом» (кан. 589). Очевидно, что как первые, так и вторые могут быть институтами духовными или мирскими, институтами монашествующих или секулярными.

Суммируя, можно сказать, что в каноническом аспекте конститутивными элементами всех этих типов институтов посвященной жизни являются: 1) каноническое учреждение института компетентной церковной властью (каноны 573 § 2, 576, 579); 2) обеты или другие священные узы в согласии с собственными законами института, связанными с исповеданием Евангельских советов (кан. 573 § 2). Кроме того, не следует забывать, что во всех типах институтов посвященной жизни действует каноническое равенство (кан. 606), и что кодексная типология открыта навстречу новым формам посвященной жизни, хотя право их одобрять сохраняется лишь за Апостольским престолом (кан. 605).

б) Институты монашествующих, секулярные институты и общества апостольской жизни

Согласно Кодексу канонического права, «институт монашествующих представляет собой общину, члены которой в согласии с собственным правом института дают публичные обеты – постоянные или временные, но возобновляемые по истечении их срока – и сообща ведут братскую жизнь» (кан. 607 § 2). Публичность обетов отделяет институты монашествующих от обществ апостольской жизни⁶⁷⁵, а уход от мира и совместная жизнь – от секулярных институтов⁶⁷⁶.

Опять-таки согласно Кодексу канонического права, «секулярный институт есть институт посвященной жизни, в котором верующие христиане, живя в миру, стремятся к

совершенству христианской любви и стараются содействовать освящению мира» (кан. 710).

К этим двум основным типам институтов посвященной жизни примыкают общества апостольской жизни⁶⁷⁷. канон 731 дает им двойное определение: общества, открыто принимающие Евангельские советы в качестве правил жизни посредством тех или иных уз, определенных в конституциях; и общества, не принимающие эти советы в качестве правил повседневной жизни⁶⁷⁸. Фактически сегодня большинство обществ апостольской жизни относятся к первому типу, а значит, по праву принадлежат к институтам посвященной жизни. С еkkлезиологической и юридической точки зрения «было бы лучше не включать в сферу посвященной жизни те общества, которые отказываются от этого аспекта посвящения жизни посредством Евангельских советов, если они не живут и заявляют о своем нежелании жить такой жизнью. В таком случае их истинное место – среди ассоциаций верующих, как они понимаются в Кодексе канонического права 1983 г.»⁶⁷⁹.

В заключение все эти кодексные дифференциации могут быть суммированы следующим образом. Институты монашествующих включают верующих, которые в совместной жизни исповедуют посредством публичных обетов три Евангельских совета. Секулярные институты объединяют верующих, которые, *in saeculo viventes* (живя в миру, кан. 710), исповедуют Евангельские советы посредством хотя и не публичных, но признанных обетов или других священных уз, равнозначных таким обетам, однако не придерживаясь практики канонической совместной жизни. Общества апостольской жизни включают верующих, которые практикуют совместную жизнь, а также – весьма часто – Евангельские советы, но выражают их не в обетах, а посредством священных уз, непосредственно относящихся к инкорпорации в общество

Основная библиография

AA.VV., *Lo stato giuridico dei consacrati per la professione dei consigli evangelici*, Citta del Vaticano 1985.

Aymans W., *Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche*, в: OAKR 32 (1981), cc. 79_110.

Beyer J., *Originalita dei carismi di vita consacrata*, в: Periodica 83 (1993), cc. 257_292.

Corecco E., *Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa*, в: *I Movimenti nella Chiesa. Atti del I Congresso Internazionale* (Roma 23_24 сентября 1981г.), под редакцией М. Camisacra-M. Vitali, Milano 1982, cc. 203_234.

Gerosa L., *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989.

Navarro L., *Diritto di associazione e associazioni dei fedeli*, Milano 1991.

Schulz W., *Der neue Codex und die kirchlichen Vereine*, Paderborn 1986.

Глава шестая. Институциональные органы Церкви

20. Некоторые основные богословско -юридические понятия

20.1 Синодальность и совместная ответственность как типичные институциональные выражения церковного общения

а) Предварительные терминологические уточнения

Коллегиальность и участие – наиболее распространенные термины послесоборного языка, причем как в церковных кругах, так и в средствах массовой информации, проявляющих интерес к жизни Церкви. Несмотря на это, их собственный смысл и, соответственно, сфера употребления в лоне Церкви (как вселенской, так и отдельной) намного уже и ограниченнее, чем думают. Во всяком случае, в экклезиологическом отношении данные понятия менее адекватны, чем понятия синодальности и совместной ответственности, выражают те структурные разновидности, посредством которых логика церковного общения определяет осуществление *sacra potestas* (священной власти). В конечном счете причина такой неадекватности заключается в том, что в обоих понятиях преобладает технико-юридическое значение мирского происхождения. Как таковое, оно не способно выразить теологическую основу церковного общения, где отношение взаимной имманентности между единством и множественностью, а также способы осуществления этого отношения, в конечном счете могут быть познаны только верой, поскольку представляют собой историко-институциональные отражения единства и множественности таинства Троицы⁶⁸⁰.

Правота этого утверждения об экклезиологической неадекватности понятий коллегиальности и участия подкрепляется различными доводами доктринального характера⁶⁸¹. Здесь достаточно будет напомнить следующее.

Абстрактное существительное «коллегиальность» (как таковое, ни разу не употребленное Вторым Ватиканским собором) неадекватно для выражения тех способов, какими принцип *communio* определяет осуществление власти в Церкви, потому что в юридически строгом смысле коллегиальными являются только те акты, в которых воля отдельных субъектов утрачивает самостоятельное значение и становится частью воли коллегии как единственного субъекта, несущего ответственность за принятое решение⁶⁸². В Церкви же подлинно коллегиальные акты весьма редки, в том числе потому, что церковная власть основана на таинстве священства, которое сообщается исключительно физическим лицам. Напротив, синодальность (соборность) представляет собой внутреннее онтологическое измерение *sacra potestas*, а осуществление этой *sacra potestas* неизменно определяется принципом взаимной имманентности между личным и синодальным элементами церковного служения. Поэтому все акты управления в Церкви являются одновременно иерархическими и синодальными, хотя и в разной степени. В отличие от коллегиальности, синодальность не является ни альтернативой по отношению к личностному измерению церковного служения, ни ограничением сферы действия данного служения, в частности, епископского. Напротив, она придает им большую протяженность и авторитетность, потому что усиливает онтологическую соотнесенность между всеми церковными служениями, – соотнесенность, неразрывно связанную с общинной структурой, или с единством во множественности, имеющим место в Церкви. Именно потому, что синодальность является типичным институциональным выражением *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*, она в свою очередь дополняется не столько участием, сколько совместной ответственностью в осуществлении миссии Церкви, к которому призваны все верующие в силу таинства крещения и конфирмации.

Термин «участие» не менее уязвим для разного рода интерпретаций, неприменимых в церковной сфере. Согласно последним исследованиям семантической эволюции данного термина, он обозначает сложный и многогранный феномен,

обнаруживающий разные измерения и значения в зависимости от угла зрения: правовое, социальное, экономическое или политическое⁶⁸³. В течение последних десятилетий, под давлением все более настоятельной потребности участия в формировании политических решений, это «участие» стало почти мифом, так что сама его научная достоверность может быть оспорена. Так, в нынешней дискуссии было замечено, что проблема участия – типичная проблема Нового времени, берущая начало в отделении государства от общества и в соответственном возникновении понятия гражданина, отличного от понятия человеческой личности. Одного этого утверждения было бы достаточно для того, чтобы вызвать настороженность в отношении безразличного использования термина «участие» с целью представить в перспективе канонистики разнообразные импликации (прежде всего на уровне различных органов управления) права и обязанности каждого верующего христианина «способствовать возрастанию Церкви» (кан. 210) и «высказывать свое суждение» по этому вопросу (кан. 212 § 3).

Два других довода призывают к не меньшей осторожности и предусмотрительности: во-первых, сакраментальное основание – прямое (для служителя, облеченного таинством священства) или косвенное (для харизматической власти) – любой формы церковной власти; во-вторых, специфическое значение, какое принимают в Церкви понятия представительства, решающего голоса и совещательного голоса, необходимо подразумеваемые в любом процессе участия.

В силу первого довода, участие во власти, которой облечен определенный верующий, возможно в Церкви для других верующих только в том случае, если они также лично облечены священным саном той же степени. На основании другой степени священного сана возможно *cooperatio* (*сотрудничество* – например, когда речь идет о пресвитерах по отношению к епископу), а на основании таинств крещения и конфирмации – поддержка посредством совместной ответственности. Во втором и в третьем случае уже нельзя говорить об участии в собственном смысле, потому что последнее всегда

предполагает некоторую принадлежность или причастность субъектов к самой природе власти, которой они не облечены⁶⁸⁴.

В силу второго довода – относительно специфического значения голосования в церковном собрании, – природа, цели и функционирование различных органов власти, как на уровне вселенской Церкви, так и внутри каждой отдельной Церкви, имеют очень мало общего с соответствующими характеристиками представительных институтов или органов – например, парламента и смежных с ним структур, – созданных демократической ассоциативностью Нового времени⁶⁸⁵. Действительно, фундаментальные для современного парламентаризма понятия представительства и права решающего голоса получают в Церкви совершенно иное значение.

б) Представительство, право решающего голоса и право совещательного голоса в Церкви

В институционально-правовой структуре Церкви, формируемой принципом *communio* и потому до конца познаваемой в своей сущности только верой, последняя не может быть представлена, но только засвидетельствована. Как следствие, члены различных органов церковного управления, избранные на основании представительских и демократических критериев, не являются представителями парламентского типа. Это верующие, избранные для свидетельствования о своей вере и для помощи, в меру своих познаний и компетентности (кан. 212 § 3), тому верующему, который в силу таинства рукоположения и *missio canonica* облечен властью в данной христианской общине. Точно так же различие между правом совещательного и правом решающего голоса не имеет в динамике, направляющей работу церковных советов, того специфического значения, которое присуще ему в государственной структуре парламентского типа. В самом деле, власть в Церкви по своей природе является синодальной. Поэтому, даже тогда, когда члены определенной коллегии

обладают правом решающего голоса, решение никогда не принимается исключительно в силу факта большинства. Например, в Соборе – органе с правом решающего голоса *per eссe/enza* – право принятия окончательного решения принадлежит большинству только в той мере, в какой это большинство включает в себя папу⁶⁸⁶. Аналогичным образом в пресвитерате право принятия окончательного решения в конечном итоге принадлежит только тому лицу, которое облечено властью в силу таинства, то есть диоцезальному епископу. Точно так же канонический институт совещательного голоса не может рассматриваться в качестве компромисса между авторитарной и демократической практиками. Он не является инструментом исключения из властных полномочий, потому что представляет собой составную и конститутивную часть процесса формирования суждения (вероучительного и дисциплинарного) церковной власти. Поэтому право совещательного голоса обладает специфической обязывающей силой, порождаемой в недрах присущей Церкви структуры общения тем *sensus fidei* (чувствованием веры), которое дано всем верующим, и теми харизмами, которые создает в Народе Божьем Святой Дух.

в) Коллегиальные и неколлегиальные юридические лица

В свете предыдущих соображений вероучительного порядка должен быть переосмыслен также другой институт канонического права – институт коллегиального или неколлегиального юридического лица, несомненно важный для изучения церковных органов управления.

Действительно, в новом Кодексе канонического права сделана попытка дать лучшее определение разным юридическим лицам (каноны 113_123), прежде всего посредством различения между корпорациями, или *universitas personarum* (совокупностями лиц), и фондами, или *universitas rerum* (совокупностями вещей)⁶⁸⁷. Но несмотря на это, фактически классическое различие между *personae iuridicae*

collegiales et non collegiales (коллегиальными и неколлегиальными юридическими лицами) остается чрезвычайно важным в отношении способа осуществления власти управления в Церкви, даже если оно касается только *universitas personarum*, то есть корпораций или обществ (кан. 115 § 2). Для признания или учреждения последних в качестве юридических лиц, то есть «образований, которые отличны от физических лиц, учреждены публичной церковной властью как субъекты прав и обязанностей во имя общей объективной цели, не отождествляе мой с целями вовлеченных (в это образование) физических лиц, и соответствуют миссии Церкви»⁶⁸⁸, церковный законодатель требует «наличия по меньшей мере трех лиц» (кан. 115 § 2), – разумеется, физических. После образования юридического лица *universitas personarum* называются коллегиальными, если их деятельность «определяется их членами, которые при наличии или отсутствии равенства прав участвуют в принятии решений, согласно нормам права и статутам» (кан. 115 § 2). Таким образом, коллегиальность зависит не от наличия у всех членов юридического лица права решающего голоса, а от возможности всех его членов некоторым образом участвовать (пусть даже только посредством совещательного голоса) в процессе принятия решений. Например, члены многих ассоциаций обладают равным правом решающего голоса, в то время как на Конференциях епископов это право принадлежит *ipso iure* только диоцезальным епископам и приравненным к ним лицам, а также епископам-коадьюторам (кан. 454 § 1). Напротив, епископы-помощники и прочие титулярные епископы обычно имеют лишь право совещательного голоса, если только статуты Конференции епископов на основании собственных особых традиций не предписывают иной порядок (кан. 454 § 2).

Корпорации или общества, в которых решения принимаются не всеми членами, а только теми, кому доверены функции управления, называются неколлегиальными. Классическими примерами неколлегиальных юридических лиц являются диоцез, приход и диоцезальная семинария, – канонические институты, которые во всех делах представлены соответственно

диоцезальным епископом (кан. 393), приходским настоятелем (кан. 532) и ректором (кан. 238 § 2). Это не означает, однако, что последние совершенно самостоятельны в принятии решений, касающихся представляемого ими неколлегиального юридического лица. Например, диоцезальный епископ при осуществлении функций управления (то есть законодательных, административных и судебных функций), опирается на ряд диоцезальных советов⁶⁸⁹. Как мы уже видели, синодальность является онтологическим измерением, конституирующим *sacra potestas*, и находит определенные формы выражения, в том числе, в управлении неколлегиальными юридическими лицами. Это может служить еще одним доказательством того факта, что термин «коллегиальный» по своему каноническому значению гораздо уже термина «соборный». Наконец, следует напомнить, что в каноническом праве даже неколлегиальные корпорации или общества четко отличаются от фондов, потому что в них акцент делается на совокупности образующих корпорацию лиц, а не на совокупности вещей или благ, духовных или материальных, пусть даже возведенных в ранг юридического лица (кан. 115 § 3).

20.2 Церковные должности

а) Новое кодексное понятие церковной должности

Как уже было замечено в § 16.2, церковный законодатель 1983 г. ввел новое понятие церковной должности. Действительно, канон 145 § 1, почти буквально повторяя соборный текст РО 10,2, гласит: «Церковная должность есть некоторое служение, установленное на длительный срок божественным или церковным распоряжением (*ordinatio*) и осуществляемое ради некоторой духовной цели». Итак, согласно этому определению Кодекса, церковную должность образуют четыре элемента: 1) служение, или *munus*, то есть обязательная функция или функции, в которых заключается должность и с которыми связаны определенные права и

обязанности; 2) объективная стабильность, то есть длительный и устойчивый характер в юридической структуре Церкви, который обеспечивает предсуществование и сохранение служения при, соответственно, получении либо утрате должности; 3) установленность от Бога (например, должность епископа) или от Церкви (должность приходского настоятеля); 4) наличие духовной цели, то есть соотнесенность с миссией Церкви, даже если осуществление этой цели требует исполнения некоторых дел, связанных с преходящим порядком.

В таком определении новые правовые очертания церковной должности обнаруживают два важных отличия от церковной должности, как она была представлена в Кодексе Пия-Бенедикта. Во-первых, было окончательно отвергнуто различие между должностью в узком смысле и должностью в широком смысле, потому что, согласно Кодексу канонического права, церковная должность уже не подразумевает с необходимостью, что ее носитель будет некоторым образом участвовать в *sacra potestas*. Поэтому она может быть поручена также верующим-мирянам – мужчинам и женщинам, если на это нет прямого запрета со стороны божественного права или действующего канонического права⁶⁹⁰. Во-вторых, церковная должность как таковая обычно не имеет юридического лица. Даже в том, что касается церковной должности папы, юридическое лицо принадлежит не ей как таковой, но Апостольскому престолу в глобальном смысле⁶⁹¹. Это справедливо также в отношении других важных церковных должностей – например, должности диоцезального епископа или приходского настоятеля. Обе они начинают существовать в качестве церковных должностей в момент учреждения компетентной властью диоцеза или прихода, и необходимо принадлежат определению последних как юридических лиц⁶⁹².

Церковные должности, не имеющие юридического лица и не учреждаемые с необходимостью вместе с учреждением юридического лица, начинают свое правовое существование в момент облечения ими конкретного лица со стороны компетентной церковной власти⁶⁹³.

б) Предоставление и утрата церковной должности

Церковная должность предоставляется административным актом, именуемым каноническим назначением. Без него предоставление должности несостоятельно (кан. 146). Каноническое назначение включает три момента: определение лица, предоставление титула и вступление во владение, или введение в церковную должность. Согласно канону 147, каноническое назначение на церковную должность может совершаться четырьмя путями: 1) путем свободного предоставления (кан. 157), когда компетентная власть назначает на должность некоторое лицо на основании своего свободного выбора; 2) путем институции (утверждения), когда компетентная власть должна утвердить подходящую кандидатуру на основании ее представления третьими лицами (каноны 158_163); 3) путем подтверждения или допущения, когда компетентная власть совершает каноническое назначение в отношении лица, прежде того избранного (каноны 164_179) или выдвинутого посредством ходатайства (каноны 180_183); 4) путем простого избрания и признания, если нет необходимости в подтверждении – как, например, в случае избрания Римского Первосвященника (кан. 332 § 1) и диоцезального администратора (кан. 427 § 2).

В любом случае лицо, выдвинутое на церковную должность, должно находиться «в общении с Церковью, а также соответствовать должности» (кан. 149).

Утрата церковной должности, в соответствии с нормой канона 184 § 1, может быть автоматической (истечение срока, на который она была предоставлена, или достижение установленного правом возрастного предела), добровольной (в случае отречения, согласно канонам 187_189), и вынужденной, если осуществляется одним из следующих трех способов: перевод на другую должность (каноны 190_191), отстранение (каноны 192_193) и лишение, то есть каноническая санкция, налагаемая вследствие совершенного правонарушения (кан. 196).

Наконец, *ipso iure* (в силу самого факта) утрачивает церковную должность: 1) лицо, утратившее статус клирика; 2) лицо, публично отрекшееся от католической веры или от церковного общения; 3) клирик, попытавшийся вступить в брак (пусть даже гражданский, кан. 194 § 1).

21. Институциональные органы и, в частности, органы управления, в рамках «*communio Ecclesiae et Ecclesiarum*»

Структурная сущность таинства Церкви заключается во взаимной и тотальной имманентности вселенской Церкви и отдельных Церквей. Эта сущность выражена в соборной формуле: *in quibus et ex quibus* (в которых существует и из которых складывается Церковь, LG 23, 1). Как уже было замечено в заключении первой главы, данная формула противостоит, на уровне конституционального права Церкви, как принципу автокефалии, так и монистической концепции Церкви как единого вселенского диоцеза. В первом случае утверждается исключительность внутреннего элемента, когда вселенская Церковь утрачивает реальное существование или сводится к простой конфедерации отдельных Церквей. Во втором случае превалирует внешний элемент, и отдельные Церкви в конечном итоге поглощаются вселенской Церковью, превращаясь в ее административные округа. Нераздельность этих двух элементов позволяет соборной формуле выразить в совершенном теологическом синтезе конституциональную сущность *communio Ecclesiarum*⁶⁹⁴. Это значит, что вселенская Церковь и отдельные Церкви суть не что иное, как два измерения, образующих единую Церковь Христову, как утверждает в своей гомилии Иоанн Павел II⁶⁹⁵. Эту фундаментальную структуру таинства Церкви необходимо иметь в виду как для того, чтобы правильно поставить вопрос о соотношении *ius universale* (общего права) и *ius particulare* (партикулярного права)⁶⁹⁶, так и для того, чтобы понять природу, назначение и взаимосвязь различных институциональных органов *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*. Действительно, эти органы с большим трудом поддаются определениям в политических категориях централизации-децентрализации, а также через обращение к одному лишь социо-философскому по своему происхождению принципу вспомогательности (*sussidiarieta*). Подтверждение тому – неуверенность самого церковного законодателя в отношении

систематики так называемых объединений, или семейств отдельных Церквей (каноны 431_459), которые являются объектами непрерывных перемещений⁶⁹⁷. Конечный результат не вполне убедителен, по меньшей мере, по следующим двум причинам: во-первых, непонятно, почему раздел о внутренней структуре отдельной Церкви (каноны 460_572) отделен от норм, касающихся отдельных Церквей и их епископов (каноны 368_430); во-вторых, полная рецепция соборного учения о взаимной имманентности вселенской Церкви и отдельных Церквей должна была бы подсказать распределение кодексных норм на три раздела: о вселенской Церкви и ее органах управления; об отдельной Церкви и ее внутренней структуре; об объединениях или семействах отдельных Церквей.

21.1 Институциональные органы вселенской Церкви

На уровне юридической конфигурации институциональных органов Церкви Кодекс канонического права несомненно воспринял сущность соборного учения о *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*. Тем не менее, нельзя отрицать известного замешательства церковного законодателя в том, что касается полной рецепции принципа взаимной имманентности вселенского и отдельного. С одной стороны, законодатель помещает формулу *in quibus et ex quibus*, взятую из LG 23, 1 в канон 368, то есть в начало раздела об отдельных Церквях, в то время как с точки зрения систематики было бы правильнее поместить ее во вступительный канон, открывающий всю часть Кодекса, озаглавленную *De Ecclesiae constitutione hierarchica* (Об иерархическом строении Церкви, каноны 330_572). С другой стороны, тот же самый церковный законодатель в первой части, посвященной институциональным органам верховной власти в Церкви, отказывается помещать их в экклезиологический контекст и не дает никакого определения вселенской Церкви – в отличие от отдельной Церкви, которой в каноне 369 дается определение, буквально повторяющее соборную дефиницию CD 11,⁶⁹⁸. Таким образом, первая часть данного раздела Кодекса

канонического права открывается изложением норм, касающихся органов управления вселенской Церкви, то есть Римского Первосвященника и Коллегии Епископов.

а) Коллегия епископов и папа

Канон 330 гласит: «Как святой Петр и прочие Апостолы по установлению Господню составляют одну Коллегию, так же связаны между собой Римский Первосвященник, преемник Петра, и Епископы, преемники Апостолов». Этот вводный канон первого раздела, озаглавленного *De suprema Ecclesiae auctoritate* (О верховной власти в Церкви), не только повторяет почти буквально соборный текст из LG 22, 1, но и предлагает довольно удачный синтез темы верховной власти в Церкви. Действительно, в свете *Nota explicativa praevia* (Предваряющей объяснительной записки) к Догматической конституции о Церкви, из этого канона нетрудно сделать вывод о наличии параллелизма между Петром и другими Апостолами, с одной стороны, и папой с епископами, – с другой. Однако такой параллелизм не подразумевает ни передачи равной власти первому и вторым, ни равенства между Главой и членами Коллегии. Из него можно вывести только факт идентичного отношения пропорциональности во внутреннем устройстве Апостольской Коллегии и Коллегии епископов, а также его опору на божественное право через посредство апостольского преемства. Иначе говоря, в этом каноне ясно обнаруживается, что «природа иерархической структуры Церкви является одновременно коллегиальной и основанной на первенстве одного, по воле самого Господа»⁶⁹⁹. Двойственная природа иерархической структуры Церкви выступает в двух субъектах верховной власти в Церкви: Коллегии епископов и папе, которые в силу этого не могут быть адекватным образом разделены. Из соборного учения о том, что Коллегия епископов «не существует без ее Главы», необходимо следует (по мнению большинства канонистов)⁷⁰⁰ тот вывод, что «различие пролегает не между Римским Первосвященником и епископами, взятыми в их совокупности, а между Римским Первосвященником в

отдельности и Римским Первосвященником вкупе с епископами» (NEP 3).

Однако равновесие вводного канона немедленно нарушается последующими канонами. Это происходит, по меньшей мере, по трем причинам. Во-первых, церковный законодатель 1983 г. трактует данную тему в двух разных статьях: первая озаглавлена *De Romano Pontefice* (О Римском Первосвященнике, каноны 331_335), вторая – *De Collegio Episcoporum* (О коллегии епископов), как если бы эти два субъекта могли быть адекватным образом разделены⁷⁰¹. Во-вторых, в обеих статьях, а также в остальных разделах Кодекса церковный законодатель, вопреки учению Второго Ватиканского собора и того же канона 330⁷⁰², с удивительной настойчивостью ставит Римского Первосвященника впереди Коллегии епископов⁷⁰³. В-третьих, в статье, посвященной Коллегии епископов, вслед за важнейшим канон 336 идут пять канонов, в которых законодатель говорит исключительно о Вселенском соборе, а не о функциях и задачах Коллегии епископов⁷⁰⁴.

Для того чтобы быть членами Коллегии епископов, необходимы (согласно канону 336, повторяющему LG 22, 1) два условия. Первое – сакраментальной природы: епископское посвящение; второе – несакраментальное: иерархическое общение с главой и членами Коллегии. Если первое неизгладимо, то второе таковым не является. Потому что иерархическое общение с членами Коллегии епископов может либо отсутствовать (например, в случае рукоположения в епископа вне Католической Церкви), либо утратиться (например, вследствие отлучения). В тесной связи с канон 330 тот же канон 336 утверждает, что Коллегия епископов, в которой постоянно пребывает собор апостолов, тоже является – вместе со своим главой, и никогда – без своего главы – субъектом верховной и полной власти в отношении всей Церкви. Если способ осуществления этой власти определяет Римский Первосвященник, по своему собственному почину или же свободно принимая предложения других членов Коллегии⁷⁰⁵, то функции и задачи последних в Кодексе канонического права никак не определены. Поэтому приходится обратиться к текстам

Второго Ватиканского собора, который по данному вопросу высказывается следующим образом: «Эта Коллегия, поскольку она состоит из многих, призвана выразить разнообразие и универсальность Народа Божьего; а поскольку она собрана под единым Главой, то призвана выражать единство паствы Христовой» (LG 22, 2). Отсюда вытекает, что ее члены исполняют роль двойного представительства: собранные по отдельности в Коллегию, они представляют свои отдельные Церкви; а взятые все вместе, в купе со своим Главой, представляют вселенскую Церковь⁷⁰⁶.

Главой Коллегии епископов является «Епископ Римской Церкви, в коем пребывает служение, особым образом вверенное господом Петру, первому из Апостолов» (кан. 331). В католической традиции он именуется папой. Этот термин был пять раз употреблен также Вторым Ватиканским собором⁷⁰⁷. В Кодексе канонического права он представлен только в форме прилагательного «папский», в выражениях типа «папский секретариат» (кан. 360) или «папский затвор» (кан. 667 § 3). Однако это не помешало церковному законодателю подчеркнуть, что Глава Коллегии епископов, в силу своего служения «Пастыря вселенской Церкви», а значит, «постоянного и зримого начала» и «основания единства как епископов, так и множества верующих» (LG 23, 1), «пользуется в Церкви верховной, полной, непосредственной и универсальной ординарной властью» (кан. 331). Эти пять определений природы и содержания верховной папской власти, которую он по божественному праву призван осуществлять во вселенской Церкви, означают: 1) *ординарная*, – то есть предоставленная должности примаса правом⁷⁰⁸; 2) *верховная*, – то есть в ее осуществлении Римский Первосвященник свободен и независим от членов Коллегии епископов, будучи как таковой «никому не подсуден» (кан. 1404); 3) *полная* – значит не просто власть управления и наблюдения, но такая власть, у которой нет недостатка ни в одном из существенных элементов ни в отношении единства верующих, ни в отношении управления Церковью. Иначе говоря, она содержит все элементы, касающиеся законодательной, исполнительной, или

административной, и судебной функций⁷⁰⁹ ; 4) *непосредственная* , – то есть власть, осуществляемая папой прямо, без посредующих звеньев, над всеми верующими и всеми отдельными Церквями, даже если в отношении последних непосредственность папской власти направлена на укрепление и обеспечение собственной ординарной и непосредственной власти епископов⁷¹⁰; 5) *универсальная*, – то есть власть, сфера действия которой охватывает *communio Ecclesiae et Ecclesiarum* в целом, потому что только папа является Главой Коллегии епископов, а значит, и *caput totius Ecclesiae* (Главой всей Церкви)⁷¹¹.

Вслед за названными канонами, где даются правовые очертания двух субъектов верховной власти в Церкви, церковный законодатель 1983 г. помещает описание различных институциональных органов, через которые эта власть получает конкретное осуществление. Такими органами являются: Вселенский собор (каноны 337_341), к сожалению, трактуемый под заголовком *De Collegio Episcoporum*, как если бы он был единственным способом коллегиального выражения Коллегией епископов ее верховной власти; Синод епископов (каноны 342_348); Коллегия кардиналов (каноны 349_359); Римская курия (каноны 360_361) и Легаты Римского Первосвященника (каноны 362_367).

б) Вселенский собор

Первый параграф 337 канона гласит: «Власть в отношении всей Церкви Коллегия епископов в торжественном порядке осуществляет на Вселенском соборе». Из этого канона, опирающегося на соборные тексты LG 22, 2 и CD 4, четко выводятся два принципа, имеющих фундаментальное значение для понимания канонического статуса Вселенского собора: 1) Коллегия епископов и Вселенский собор не тождественны друг другу, поскольку второй представляет собой лишь торжественный способ, каким первая осуществляет свою верховную власть в Церкви; 2) эта верховная власть может осуществляться Коллегией епископов также вне-соборным, не

торжественным способом, оставаясь при этом коллегиальной *in sensu stricto* (в строгом смысле)⁷¹².

Первый принцип подсказывает, что если Коллегия епископов опирается на божественное право, то Вселенский собор, хотя он и укоренен в божественном праве, тем не менее, нуждается в конкретных юридических очертаниях, идущих от человеческого церковного права⁷¹³. В самом деле, состоявшиеся до сегодняшнего дня двадцать один собор время от времени принимали разные правовые формы; однако в них всегда сохранялись следующие два элемента. Во-первых, соборы всегда представляют собой торжественные собрания всех епископов *Orbis Catholicus* (Католического мира), на которых принимаются решения, чрезвычайно важные для Вселенской Церкви в целом⁷¹⁴. Во-вторых, для того, чтобы эти решения или декреты обрели обязывающую силу для всех верующих, они должны быть одобрены папой вместе с отцами собора во время публичного голосования, а затем подтверждены и обнародованы папой лично⁷¹⁵.

Что касается второго фундаментального принципа канона 337 § 1 – внесоборного коллегиального осуществления верховной власти Коллегии епископов, – приходится с сожалением констатировать, что он не был конкретизирован ни в одной из норм Кодекса канонического права. Некоторые формы такого осуществления власти известны из истории – например, так называемые *Concili per littera* (соборы по переписке), то есть консультации, предпринимаемые папой на уровне Вселенской Церкви перед обнародованием догмата⁷¹⁶. Имеется необходимость в законодательном установлении других форм, учитывая большое число епископов, рассеянных по всему миру, и новые возможности средств коммуникации. Возможно также корректное применение принципа представительства⁷¹⁷. Именно на основе элементов, предложенных в ходе соборных обсуждений данной проблемы, папа Павел VI изданием *Motu Proprio Apostolica sollecitudo*⁷¹⁸ от 15 сентября 1965 г. учредил Синод епископов.

в) Синод епископов

Синод епископов (каноны 342_348) является, несомненно, одним из наиболее важных нововведений на уровне Вселенской Церкви, вдохновленных Вторым Ватиканским собором. Согласно канона 342, «Синод епископов представляет собою собрание епископов, которые, собираясь из различных регионов мира, в установленные сроки встречаются для того, чтобы содействовать тесному единению Римского Первосвященника и епископов и чтобы советами подавать Римскому Первосвященнику помощь в деле сохранения целостности и преумножения веры», а также «соблюдения и укрепления церковной дисциплины». Таким образом, речь идет об институциональном органе Церкви, имеющем конститутивную природу⁷¹⁹ и выражающем – в соответствии с принципом представительства – так называемое коллегиальное чувство всех епископов, их попечение об универсальной Церкви, а также заботу универсальной Церкви об отдельных Церквях⁷²⁰. Как таковой, Синод епископов является постоянным органом, хотя исполнение его функций имеет прерывистую природу⁷²¹. Различие между Синодом епископов и Вселенским собором очевидно: у них разный состав, разные цели и разная власть.

Действительно, Синод не только не объединяет всю Коллегию епископов, но и не осуществляет коллегиальную власть *in sensu stricto*, потому что «даже когда он имеет власть принятия решений, она делегируется ему Римским Первосвященником. Синод является для папы средством осуществления его служения примаса коллегиальным образом»⁷²².

г) Коллегия кардиналов, Римская курия и Легаты Римского Первосвященника

В отличие от епископата, который являет в себе полноту таинства священства и, как таковой, принадлежит к самой сущности конституциональной структуры Церкви, институт кардиналов является чисто церковным учреждением. Оно возникло в раннем Средневековье, но стало подлинной Коллегией только в двенадцатом столетии, то есть с того

времени, когда за ней была закреплена прерогатива избрания папы⁷²³. В юридическом смысле Коллегия кардиналов, которые избираются «по свободному усмотрению Римского Первосвященника» (кан. 351 § 1), должна пониматься в соответствии с канонем 115 § 2, то есть как коллегия, все члены которой равны, хотя по традиции различаются кардиналы-епископы (которым папа присваивает титул епископа одного из пригородных диоцезов), кардиналы-пресвитеры (которым папа присваивает титул одной из римских церквей) и кардиналы-диаконы (которые обычно имеют поручения в Римской курии). Эта «особая Коллегия» (кан. 349) объединяется в Консисторию⁷²⁴ и выполняет функции «Сената папы»⁷²⁵. В этом смысле через Коллегию кардиналов тоже некоторым образом осуществляется коллегиальность власти епископов, хотя этот орган и не является особой формой Коллегии епископов⁷²⁶. Согласно канона 349, кардиналы исполняют три функции: избрание папы, в соответствии с нормами партикулярного права; оказание коллегиальной помощи папе советом при обсуждении в Консистории наиболее важных вопросов; и предоставление Римскому Первосвященнику помощи поодиночке, когда они исполняют различные обязанности в повседневных заботах о Вселенской Церкви. На уровне состава Коллегии и осуществления ее функций наиболее важные новшества были введены папой Павлом VI. Он установил, что кардиналами могут быть избраны патриархи Восточных Церквей⁷²⁷, а также исключил из Конклава (а значит, из избрания нового папы) всех кардиналов, достигших возраста восьмидесяти лет⁷²⁸.

Римской курии Кодекс канонического права посвящает только два канона – каноны 360 и 361. Интерпретируя эти каноны в свете учительства папы Иоанна Павла II⁷²⁹, нетрудно извлечь из них следующий вывод: «Римская курия есть совокупность ведомств и органов, помогающих Римскому Первосвященнику в осуществлении его верховного папского служения во благо и во служение Вселенской Церкви и отдельных Церквей, которым укрепляется единство веры и общение Народа Божьего и продвигается исполнение миссии

Церкви в мире»⁷³⁰. В этом несомненно пастырском, а не просто административно-бюрократическом смысле надо понимать также функции Государственного, или папского, Секретариата⁷³¹ и составляющих его девяти Конгрегаций⁷³².

Папскими Легатами назначаются клирики, как правило, облеченные епископским саном, которым папа дает постоянное поручение лично представлять его «в отдельных Церквях различных государств и регионов или наряду с этим в государствах и перед лицом гражданских властей» (кан. 362). Из их числа выбираются нунции, которые имеют ранг послов и *ipso iure* являются деканами дипломатического корпуса. Согласно канонам 364 и 365, папские легаты должны не подменять собой диоцезальных епископов, а охранять и укреплять их власть, способствуя их более тесной связи общения со Святым престолом.

21.2 Институциональные органы отдельной Церкви

а) Отдельная Церковь и диоцез

Открытие заново феномена местной Церкви⁷³³, совершившееся в рамках теологического осмысления миссионерской практики последнего тридцатилетия, и учение Собора об отдельной Церкви⁷³⁴ нашли отражение во вводных канонах (каноны 368_374) титула, посвященного отдельным Церквям и конституированной в них власти. Действительно, уже в 368 каноне – первом каноне всего раздела – чувствуется усилие церковного законодателя по созданию синтеза LG 23, 1 (где содержится формула, определяющая отношение между вселенской Церковью и отдельными Церквями)⁷³⁵ и CD 11, 1, где дается определение диоцеза как основной институциональной формы *ecclesia particularis* (отдельной Церкви)⁷³⁶.

Однако это усилие оказалось успешным лишь отчасти. Дело в том, что Кодекс канонического права, следуя Второму Ватиканскому собору, не дает юридического определения

отдельной Церкви, но только дефиницию диоцеза. Этим он провоцирует определенное наложение понятий, несмотря на различие канона 368. Уже следующий канон 369, почти буквально повторяя CD 11, 1, гласит: «Диоцез – это часть Народа Божия, которая вверяется пастырскому попечению епископа в сотрудничестве со пресвитерием, чтобы она, примкнув к своему пастырю и будучи собрана им в Духе Святом посредством Евангелия и Евхаристии, составила отдельную Церковь, в которой воистину пребывает и действует единая святая католическая и апостольская Церковь Христова». Согласно этому определению, институт диоцеза образуют три элемента: часть Народа Божьего, епископ и пресвитерий. Это означает следующее⁷³⁷. Во-первых, диоцез не является, как можно было бы подумать на основании греческой этимологии слова, административным округом вселенской Церкви, но *Populi Dei portio* (частью Народа Божьего), то есть общиной верующих, исповедующих одну и ту же католическую веру вместе со своим пастырем. Во-вторых, началом и основанием единства, или *communio*, этой части Народа Божьего выступает епископ. Именно он делает эту часть субъектом Церкви, в котором территория исполняет всего лишь обозначающую функцию, в отличие от Слова и Таинства, которые вместе с Харизмой (хотя и в иной мере) являются важнейшими элементами самой общины. В-третьих, для того, чтобы возвещать Евангелие и совершать таинства, в особенности таинство Евхаристии, епископ нуждается в пресвитерии. Пресвитерий – конституционный элемент отдельной Церкви, позволяющий проследить в ней аналогию с конституциональной структурой вселенской Церкви.

Эти три элемента кодексного определения диоцеза могут, однако, реализоваться и в других юридических формах, отличных от диоцеза⁷³⁸. Критерии, на основании которых отдельной Церкви может быть придана одна из этих юридических форм, отличных от диоцеза, установлены церковным законодателем только частично. Так, в каноне 372 содержится лишь смутное упоминание о других мотивах, кроме территории и обряда. Этого недостаточно для разрешения

столь деликатной эклезиологической проблемы, особенно, если принять во внимание горячие споры вокруг вопроса о богословско -юридической природе личных прелатур (не упомянутых в каноне 368, но рассматриваемых церковным законодателем 1983 г. сразу после раздела о верующих и перед совокупностью норм об ассоциациях верующих)⁷³⁹. Не вызывает сомнения, что и территориальная прелатура, а также (и с еще большим основанием) все остальные сравнимые с нею правовые формы части Народа Божьего⁷⁴⁰, могут быть названы отдельными Церквами, только если управляются епископом.

б) Епископ и пресвитерий

Приведенное выше определение диоцеза, как уже было сказано, взято из соборного декрета *Christus Dominus*. Как таковое, оно является первым определением диоцеза, фигурирующим в официальном документе церковного учительства. Тот факт, что отцы собора почувствовали необходимость дать дефиницию диоцеза, объясняется, конечно, не соображениями церковной организации. Причину следует искать в том глубоком обновлении, которое претерпел теологический и юридический образ епископа вследствие работы по составлению догматической конституции о Церкви⁷⁴¹.

Верно, что теология епископата, разработанная отцами Собора, не всегда безупречно сбалансирована и все еще несет на себе следы реакции на предыдущие эклезиологические воззрения подчеркнута папистского толка. Однако статьи 18_29 второй главы *Lumen Gentium* дают надежную основу для понимания эклезиологической роли и пастырской функции епископа. Эта роль и эта функция настолько глубоко укоренены в самой общинной структуре и миссионерской природе Церкви, что *Directorium de pastorali ministerio episcoporum* (Директория о пастырском служении епископов)⁷⁴², обнародованная Конгрегацией по делам епископов 22 февраля 1973 г., кладет в основание *principia fundamentalia* (главных принципов) епископского служения аксиому, согласно которой природа и миссия Церкви определяет природу и миссию самого епископата. Таким образом, епископ является как бы точкой

фокуса отдельной Церкви, основанной *ad imaginem Ecclesiae universalis* (по образу вселенской Церкви), потому что возложенное на него служение делает возможным существование взаимной имманентности между вселенской Церковью и отдельными Церквями⁷⁴³. Это означает две вещи. С одной стороны, в силу полноты таинства священства епископ есть *homo apostolicus*, то есть истинный свидетель и учитель апостольского предания во вверенной ему *portio Populi Dei*. В этом смысле он является гарантом имманентного присутствия вселенской Церкви в той отдельной Церкви, в которой осуществляется его *sacra potestas*. Но с другой стороны, епископ как член *corpus episcoporum* (собора епископов) есть *homo catholicus*, то есть верующий, призванный к участию в попечении обо всех Церквях⁷⁴⁴. В этом противоположном смысле он является гарантом имманентного присутствия отдельной Церкви в Церкви вселенской.

Суть этого нового эклезиологического образа епископа была воспринята церковным законодателем в Кодексе канонического права 1983 г. Действительно, канон 375 § 2 гласит, что «в силу самого епископского посвящения епископы вместе с обязанностью освящения принимают также обязанности учительства и управления». Как следствие, канон 379 предписывает лицам, выдвинутым к принятию сана епископа, принять епископское посвящение до того, как они вступят во владение своей должностью. А канон 381 прямо утверждает, что во вверенной ему отдельной Церкви епископу «принадлежит вся ординарная, собственная и непосредственная власть, требующаяся для исполнения его пастырских обязанностей»⁷⁴⁵. Тем не менее то понятие епископа, которым оперирует церковный законодатель, не вполне тождественно понятию, выработанному Вторым Ватиканским собором. Прежде всего, это объясняется тем, что его синодальный элемент претерпел частичное увечье⁷⁴⁶. В самом деле, в Кодексе канонического права доминирует корпоративная концепция пресвитериата, глубоко чуждая понятию синодальности.

Соборное понимание пресвитерия может быть суммировано следующим образом. Пресвитеры, будучи «необходимыми сотрудниками и советниками» (РО 7,1) своего епископа, вместе с ним «образуют единый пресвитерий в диоцезе» (РО 8,1). «Призванные к служению Народу Божьему», они «составляют вкуче со своим епископом единый пресвитерий, предназначенный к различным служениям» (LG 28, 2). Особое определение: *necessarios adiutores et conciliarios* (необходимые сотрудники и советники), которое дает пресвитерам Второй Ватиканский собор, означает следующее. С одной стороны, епископское служение является не только личным, но и по сути своей синодальным. Поэтому епископ нуждается в пресвитерии для исполнения своих пастырских задач в отдельной Церкви. С другой стороны, служение пресвитера без этой конкретной связи с епископом оказалось бы увечным. Настаивая на том факте, что пресвитеры вместе со своим епископом составляют единый пресвитерий в диоцезе, отцы собора подчеркивают, что институт пресвитерата не является ни вселенской коллегией, аналогичной Коллегии епископов, ни простой корпорацией, противопоставленной епископу – как, например, кафедральный капитул, – потому что епископ сам принадлежит к пресвитерию и является его главой. Таким образом, в экклезиологии Второго Ватиканского собора пресвитерий представляет собой фундаментальный конститутивный институт отдельной Церкви, имеющий иерархическую структуру и способный – именно потому, что он выстраивается таким образом – выразить одновременно как синодальное измерение епископской власти, так и структурную аналогичность отдельной Церкви вселенской⁷⁴⁷.

Напротив, в Кодексе канонического права преобладает, как уже отмечалось, корпоративное понимание пресвитерия. С одной стороны, пресвитеры рассматриваются не как необходимые сотрудники своего епископа, а просто как его верные (*fidei*) сподвижники (кан. 245 § 2). С другой стороны, Совет священников – типичное институционально представительное выражение пресвитерия – определяется как сенат епископа (кан. 495 § 1). В остальном в Кодексе было

воспринято учение Собора. Здесь тоже говорится о двух условиях принадлежности к пресвитерии: первое – сакраментальное, то есть принятие таинства священства; второе – не сакраментальное: принятие церковной должности. Кроме того, члены пресвитерия называются ординарными, если они получают инкардинацию в том же диоцезе, где исполняют порученную им должность, и экстраординарными, если не инкардинированы в данном диоцезе⁷⁴⁸.

Важнейшая роль пресвитерства и необходимость взаимных контактов между епископом и пресвитерами косвенно определяются в каноне 495 § 1. Здесь в обязательном порядке предписывается учреждение в каждом диоцезе Совета пресвитеров, который наряду с пастырским советом и, прежде всего, диоцезальным синодом представляет типичное институциональное выражение синодальной структуры отдельной Церкви.

с) Диоцезальный синод, пастырский Совет и Совет пресвитеров

Наряду с провинциальным Советом⁷⁴⁹ диоцезальный синод является единственной синодальной институцией, которая сохранилась на всем протяжении долгой истории латинской Церкви, хотя исполняла различные функции в конституциональной жизни Церкви, в зависимости от частоты, с какой она созывалась, и от культурно-церковных особенностей данного исторического момента⁷⁵⁰. Таким образом, этот канонический институт, возникший в середине II века, прошел долгий путь непрерывной правовой эволюции, вплоть до кодификации Пия-Бенедикта⁷⁵¹.

Согласно нормам Кодекса 1917 г. (каноны 356_362), диоцезальный синод является собранием клириков и монашествующих диоцеза, которое возглавляется самим епископом и основная функция которого состоит в том, чтобы помогать епископу советом относительно принятия правовых норм или общих решений, касающихся управления вверенной пастырскому попечению епископа отдельной Церковью. Однако

это собрание не является законодательным органом в собственном смысле. Его члены обладают правом *votum consultivum* (совещательного голоса), который учитывается епископом в его начинаниях как единственного законодателя в рамках вверенной ему отдельной Церкви и в том, что касается деятельности управления этой Церковью.

Отцы Второго Ватиканского собора со своей стороны выразили горячее желание, чтобы этот древний институт диоцезального синода обрел «новую силу, дабы более адекватным и действенным образом способствовать приумножению веры и попечению о дисциплине в различных Церквях, сообразно изменившимся обстоятельствам времени» (CD 36). Во исполнение этого пожелания Кодекс канонического права 1983 г. придал институту диоцезального синода новый правовой статус (каноны 460_468).

Наиболее важное новшество, введенное в этот раздел кодексных норм на основании синодального опыта, приобретенного отдельными Церквями в послесоборный период, несомненно заключается в том факте, что отныне верующие-миряне тоже могут быть избраны полноправными членами диоцезального синода (каноны 460 и 463 § 1, п. 5). Теперь членами синодального собрания отдельной Церкви являются верующие всех жизненных статусов: миряне, клирики и монашествующие. Таким образом, отдельная Церковь перед лицом диоцезального синода уже не только представляет собой получательницу пастырских решений и директив, принятых синодальным собранием, но и сама выступает его действующим субъектом⁷⁵². Этот очевидный экклезиологический факт, наряду с тем, что любая проблема может стать предметом свободного обсуждения членов диоцезального синода (кан. 465), придает этому каноническому институту большее пастырское значение в сравнении с остальными диоцезальными советами, хотя Кодекс определяет его назначение лишь в самых общих чертах: «Оказывать помощь диоцезальному епископу на благо всей диоцезальной общины» (кан. 460). Это важное пастырское значение выводится также из следующего. С одной стороны, в каждой отдельной Церкви диоцезальный синод собирается

теперь только тогда, когда, «по суждению диоцезального епископа и при учете мнения совета священников, к этому побуждают обстоятельства» (кан. 461 § 1). С другой стороны, епископ, без которого деятельность синода невозможна (каноны 462 § 1 и 468 § 2), обладает в отношении своего диоцеза всей полнотой законодательной власти (кан. 466), вследствие чего работа синодального собрания некоторым образом ведет к установлению общих норм и мер, дополняющих законодательство данной отдельной Церкви⁷⁵³. Более высокое положение диоцезального синода по отношению к остальным диоцезальным советам неоспоримо также потому, что, согласно Директории о пастырском служении епископов, «во время синода... могут быть учреждены или обновлены совет священников и пастырский совет, а также избраны члены комиссий и служб диоцезальной курии»⁷⁵⁴.

Из этих институтов наиболее близким к новому экклезиологическому видению диоцезального синода (по крайней мере, на уровне состава, а значит, в качестве конкретного выражения *communio* в отдельной Церкви) является пастырский совет. По сути он представляет собой особую институциональную форму конкретизации диоцезального синода, более стабильную («совет должен созываться не реже одного раза в год», гласит канон 514 § 2) и в то же время более подвижную с точки зрения миссионерской деятельности, или непосредственной пастырской эффективности⁷⁵⁵. Иерархический элемент *communio Ecclesiae*, напротив, находит более полное выражение в совете священников, который существовал уже в ранний период истории Церкви. Его новое значение определяется тем, что пресвитерий, главой которого является епископ, ставится в самый центр конституциональной структуры отдельной Церкви. Действительно, в силу фундаментального единства таинства священства, преподаваемого в разных степенях, совет священников по самой своей природе «представляет собой форму институализированного проявления братства между священниками» и, как таковой, «служит одной и той же и единой миссии Церкви»⁷⁵⁶.

Различие в экклезиологической роли двух основных диоцезальных советов, которое мы лишь слегка обозначили, не дает оснований противопоставлять их друг другу как альтернативные или конкурирующие формы. Очевидным подтверждением этому служит тот факт, что в плане пастырских функций церковный законодатель не сумел четко разграничить их компетенции, как явствует из сравнения канонов 495 § 1 и 511. Далее, оба совета в принципе обладают правом совещательного голоса. Поэтому в тех семи случаях, когда право обязывает епископа перед принятием решения проконсультироваться с советом священников (каноны 500 и 502), остается непонятным экклезиологический мотив, на основании которого из этих консультаций исключаются миряне⁷⁵⁷. Следует признать, что оба совета по природе являются совещательными органами. В пастырской сфере принятие окончательного решения, как и ответственность за него, возлагается исключительно на епископа, попечению которого вверена конкретная отдельная Церковь. Однако рассматриваемый вопрос предстанет в иной перспективе, если подойти к нему с точки зрения различий специфического церковного призвания большинства членов обоих советов, а также с позиций разного пастырского отношения к Слову и Таинству, определяющим две конкретные формы христианского священства.

В соответствии с логикой церковного общения названные различия находятся в отношении взаимодействия и взаимной интеграции. Поэтому эти два органа управления могут эффективно работать на пастырском уровне только при условии постоянного и тесного сотрудничества. Более того, с институциональной точки зрения возможна инкорпорация совета священников в пастырский совет, как это имеет место, например, в диоцезе Роттенбург-Штутгарт⁷⁵⁸. Такое сотрудничество необходимо не только в аспекте экклезиологии, но и как средство преодоления соблазна клерикализации пастырской деятельности в диоцезе.

г) Коллегия советников и кафедральный капитул

В ответ на соборный призыв CD 27), церковный законодатель 1983 г. придал совету священников новый консультативный орган: коллегия советников, члены которой свободно выбираются и назначаются диоцезальным епископом «из членов совета священников» (кан. 502 § 1). Данная коллегия обладает правом совещательного голоса в том, что касается назначения и отстранения от должности диоцезального эконома (кан. 494) и наиболее важных вопросов хозяйственного управления диоцезом (кан. 1277). Однако решающей его роль становится в период, когда епископская кафедра остается вакантной, и управление отдельной Церковью переходит к коллегии советников вплоть до назначения диоцезального администратора (кан. 419), а также в процедуре назначения нового епископа (кан. 377 § 3).

Ввиду важности той роли, которую исторически играли в Европе кафедральные капитулы, «Конференция епископов может постановить, чтобы обязанности коллегии советников были вверены кафедральному капитулу» (кан. 502 § 3). Последний пользуется, в сравнении с другими консультативными диоцезальными органами, большей автономией, потому что возглавляется не диоцезальным епископом, а одним из своих членов (кан. 507 § 1). Однако это не означает, что этот старый канонический институт может быть перенесен в неизменном виде (каноны 503_510) в новые отдельные Церкви. Особенно это касается его роли в избрании нового диоцезального епископа, в соответствии с Конкордатами Святого Престола, заключенными с европейскими немецкоязычными странами. Действительно, хотя канон 377 § 1 прямо утверждает, что свободное назначение Первосвященником и даваемое им утверждение представляют собой две разных, но равноправных процедуры избрания епископов в Католической Церкви латинского обряда⁷⁵⁹, тем не менее, модель, представленная в этой области кафедральным капитулом, является недостаточной в экклезиологическом

отношении, по крайней мере, по двум причинам. Во-первых, те юридические формы, в которых кафедральный капитул существовал до сих пор, не гарантируют полной свободы Католической Церкви по отношению к государству. Прежде всего, это имеет место там, где члены капитула назначаются государственной властью⁷⁶⁰. Таким образом, часто создаются конфликты в толковании различных договорных норм, касающихся этих членов⁷⁶¹. Во-вторых, кафедральный капитул там, где он существует, более не является ни в юридическом, ни в пастырском аспекте органом, выражающим совместную ответственность диоцезального клира, и еще менее – ответственность всех верующих-мирян отдельной Церкви⁷⁶². Однако в поисках новых институциональных моделей – как, например, выборный синод каждой отдельной Церкви⁷⁶³, – нужно иметь в виду следующее. Избрание епископа – процесс, имеющий двойную направленность. Первое движение достигает кульминации в *designatio personae* (назначении лица, которому должно быть поручено епископское служение); второе – в *collatio officii* (предоставлении церковной должности назначенному лицу). Первое движение по природе избирательно и потому, прежде всего, выражает принцип совместной ответственности, а уже затем синодальности⁷⁶⁴. Второе движение, напротив, имеет утверждающую природу, нацеленную на осуществление *communio plena* с папой и другими членами коллегии епископов. В этом смысле оно в первую очередь выражает принцип синодальности в его неразрывном единстве со служением примаса как преемника св. Петра⁷⁶⁵. И первое, и второе движение действительно устремлены к осуществлению одной и той же цели в той мере, в какой они сохраняют структурную открытость действию Святого Духа⁷⁶⁶. Это значит, что в избрании епископа ни папа, ни заинтересованная отдельная Церковь не могут быть поставлены перед свершившимся фактом или необходимостью обязательного выбора, но любой образ действия (*modus procedendi*)⁷⁶⁷ должен гарантировать обоим субъектам некоторые реальные пределы свободного выбора.

д) Диоцезальная курия и представительные органы епископа

Согласно учению Второго Ватиканского собора, диоцезальная курия (каноны 469_494) должна быть «устроена таким образом, чтобы стать для епископа подходящим инструментом не только в управлении диоцезом, но и в исполнении дел апостольства» (CD 27, 4). В результате сфера деятельности диоцезальной курии значительно расширилась. Отныне она должна сотрудничать с епископом «в организации пастырской деятельности, в управлении диоцезом, а также в осуществлении судебной власти» (кан. 469). По этой причине в Кодексе канонического права вводится новая фигура Руководителя курии (*Moderator curiae*), которому «надлежит под началом епископа ведать вопросами, относящимися к административной деятельности, а также заботиться о том, чтобы все сотрудники курии исполняли порученные им обязанности надлежащим образом» (кан. 473 § 2). Если нет особых причин для назначения на эту важную должность другого священника, обычно ее принимает Генеральный викарий или канцлер⁷⁶⁸. В то время как назначение Руководителя курии факультативно, назначение Генерального викария обязательно (кан. 475). Последний не только является первым и главным сотрудником епископа, но и облечен собственной ординарной властью (кан. 131 § 2). Он должен быть священником (кан. 478 § 1) и полностью зависит от епископа в том смысле, что епископ правомочен свободно назначать и отстранять его от должности (кан. 477 § 1). Полномочия Генерального викария прекращаются с того момента, как диоцезальная кафедра становится вакантной (каноны 417 и 418 § 2).

Для осуществления судебной власти диоцезальный епископ должен назначить судейского викария, или официала, отличного от генерального викария (кан. 1420 § 1). Судейский викарий тоже облечен собственной ординарной властью, но обладает большей автономией перед лицом диоцезального епископа и не прекращает своих полномочий, даже когда кафедра является вакантной (кан. 1420 § 5). Для управления имуществом диоцеза

епископ назначает диоцезального эконома, «который должен быть истинным знатоком экономических вопросов и отличаться безупречной честностью» (кан. 494 § 1). Для координации пастырской деятельности на над-приходском и диоцезальном уровне диоцезальный епископ назначает на определенный период районных викариев, или деканов (каноны 553_555). Их должность не связана с должностью настоятеля некоторого прихода и может регулироваться правовым статутом или директорией, выработанной советом священников⁷⁶⁹.

е) Приход и приходской настоятель

Хотя понятия прихода и приходского настоятеля не были прямо определены отцами Собора, основное содержание такой дефиниции нетрудно вывести из следующих трех соборных текстов: 1) ст. 42 конституции *Sacrosanctum Concilium* о литургии, где приход рассматривается как *coetus fidelium* (объединение верующих), занимающее преимущественное положение среди разного рода общин, учреждаемых епископом в своем диоцезе; 2) ст. 30 декрета *Christus Dominus* о пастырском служении епископов в Церкви, где приход выступает в качестве *determinata pars Diocesis* (определенной части диоцеза), вверенной приходскому настоятелю как одному из главных помощников епископа; 3) ст. 10 декрета *Apostolicam Actuositatem* об апостольстве мирян, где приход называется *exemplum praecipuum apostolatus communitarii* (основным примером общинного апостольства). Одновременное применение трех экклезиологических принципов, лежащих в основании соборных тезисов⁷⁷⁰, позволяет выделить в соборном понятии прихода следующие три конститутивных элемента: общину верующих, главенство пресвитера и отношение принадлежности к некоторой отдельной Церкви через послушание пресвитера своему епископу. Эти три конститутивных элемента делают приход единым субъектом миссионерства, который выделяется и описывается в качестве отдельной церковной общины четвертым элементом – не конститутивным, но исключительно детерминативным: территорией, на которой утверждена эта *congregatio fidelium*.

В такой эkkлeзиoлoгичeскoй пepспeктивe кoнституциoнaльнoe мecтoпoлoжeниe пpиxoдa явнo рeлaтивизирyeтcя. Пpиxoд здeсь являeтcя лишь oднoй из вoзмoжныx юридичeских фoрм eвxapиcтичecкoй oбщины в oтдeльнoй Цepкви. Пoдoбнaя рeлaтивизaция пpиxoдa eсть нeoбxoдимoe утoчнeниe нa уpoвнe кaнoниcтики (утoчнeниe, диктуeмoe coбopнoй эkkлeзиoлoгичeскoй *communio*) пacтыpскoй пoтpeбнocти, o кoтopoй eщe мнoгo лeт нaзaд гoвopил Кapл Рaнep. Этo пoтpeбнocть зaключaeтcя в тoм, чтoбы oгpaничить cтpoгocть тaк нaзывaeмoгo *Pfarrprinzip* (пpинципa пpиxoдcкoй oргaнизaции), cпpaвeдливo учитывaя тaкжe *Standesprinzip* (пpинцип кoрпoрaтивнoй oргaнизaции) и *Freigruppenprinzip* (пpинцип cвoбoдных oбъeдинeний)⁷⁷¹. Тaкoe утoчнeниe пpeдcтaвляeт coбoй бoлee aдeквaтный oтвeт пpaвa нa coциoлoгичecкую эвoлюцию пpиxoдa. Кoнeчнo, пpиxoд вce eщe мoжeт oстaвaтьcя цepкoвнoй фoрмoй eдинcтвa coциo-кyльтypнoй жизни, нo, кaк пpaвилo, этo eдинcтвo ужe нe coвпaдaeт c eдинcтвoм тeppитopиaльнoм⁷⁷².

Кpaткo излoжeннoe здeсь учeниe Coбopa o пpиxoдe и пpиxoдcкoм нacтoятeлe бoлee в зaмeчaтeльнoй cтeпeни рeцeпиирoвaнo в Кoдeкce кaнoничecкoгo пpaвa. Дeйcтвитeльнo, пepвый пapaгpaф 515 кaнoнa глacит: «Пpиxoдoм являeтcя oпpeдeлeннaя oбщинa вepующих xриcтиaн, пocтoянным oбpaзoм учpeждeннaя в oтдeльнoй Цepкви, пacтыpскoe пoпeчeниe o кoтopoй пoд pyкoвoдcтвoм диoцeзaльнoгo eпискoпa дoвepяeтcя пpиxoдcкoмy нacтoятeлю кaк ee пacтыpю». В пpeдcтaвлeннoм здeсь юридичecкoм пoнятии пpиxoдa вычлeняeтcя тpи нaибoлee вaжныx кoнститутивныx элeмeнтa: *communitas christifidelium* (oбщинa вepующих), *Ecclesia particularis* (oтдeльнaя Цepкoвь), в кoтopoй пocтoянным oбpaзoм учpeждeнa дaннaя oбщинa вepующих, и пpиxoдcкoй нacтoятeль кaк ee *pastor proprius* (coбcтвeнный пacтыpь).

Спeцифичecкиe xapaктepиcтики пepвoгo элeмeнтa – oбщины вepующих – paccмaтpивaютcя в кaнoнax 516 § 2 и 518. Кaнoн 516 § 2 пoкaзывaeт, чтo пpиxoд являeтcя лишь oднoй из вoзмoжныx oргaнизaциoнныx фoрм пacтыpскoй дeятeльнocти в диoцeзe. Здeсь пepeд нaми oчeвидный фaкт ycвoeния

церковным законодателем той вышеупомянутой конституциональной релятивизации прихода, которая была осуществлена Вторым Ватиканским собором и подтверждена Директорией о пастырском служении епископов. В последней даже приводится целый перечень разных организационных форм пастырской деятельности в диоцезе⁷⁷³. Однако тот же самый церковный законодатель оценивает значение прихода и под другим углом зрения. А именно, по отношению к остальным формам евхаристической общины приход представляет собой такую правовую форму *aggregatio fidelium*, которая возникла именно из специфической объединяющей силы Евхаристии, совершаемой в определенном месте и в определенном социокультурном контексте. В этом смысле приход является евхаристической общиной институционального типа. Выражение канона 515 § 2 *stabilter constituta* (постоянным образом учрежденная) следует понимать не только как подчеркивание стабильности прихода в сравнении с временным характером квази-прихода (кан. 516 § 1). Скорее здесь нужно видеть указание на юридическую специфичность прихода: он представляет собой постоянную иерархическую институциональную форму евхаристической общины в отдельной Церкви, и потому отличается от изменчивых и харизматических по своему происхождению правовых форм тех евхаристических общин, которые известны под именем церковных ассоциаций или движений. Если в первой форме преобладает объединяющая и структурирующая сила Таинства – таинства Евхаристии, совершаемой в определенном месте и в определенной среде, – то во второй превалирует объединяющая сила порождающей харизмы⁷⁷⁴. Далее, канон 518 уточняет, что хотя приход, как правило, определяется на основании территориального критерия, он может быть учрежден и в соответствии с персональным критерием. Основаниями для учреждения персонального прихода могут служить обряд, язык, национальность. канон 518 лишь молчаливо подразумевает их, поскольку, согласно п. 174 вышеназванной *Директории о пастырском служении епископов*, приход может быть учрежден на основании персонального (а не территориального) критерия

также по причине социологической однородности его членов (*ex unitate quadam sociali membrorum suorum*) или потому, что этого требует благо души.

Второй конститутивный элемент кодексного понятия прихода, – а именно, тот факт, что приход есть *pars* (часть), а не автономное образование в отдельной Церкви, – уточняется в своем экклезиологическом аспекте в каноне 529 § 2. Здесь устанавливается в качестве нормы обязанность приходского настоятеля сотрудничать *cum proprio Episcopo et cum diocesis presbyterio* (со своим епископом и диоцезальным пресвитерием), дабы все верующие чувствовали себя членами Церкви и получали помощь в том, чтобы жить в соответствии с принципом *communio*, который провозглашается каноном 209 § 1 неизменной обязанностью каждого верующего.

Принцип *communio* определяет также способ, каким *mens legislatoris* (разум законодателя) воспринимает третий конститутивный элемент кодексного понятия прихода. Речь идет о приходском настоятеле как собственном пастыре приходской общины. Действительно, новый Кодекс не только предусматривает в каноне 517, что пастырское попечение об одном приходе или нескольких приходах одновременно может быть доверено *in solidum* (сообща, сразу) нескольким священникам. Воспроизводя п. 30 соборного Декрета *Christus Dominus*, он также вкладывает более богатое экклезиологическое содержание в фигуру приходского настоятеля в сравнении с его аскетическим и формальным образом в каноне 451 прежнего Кодекса. канон 519, где говорится о тройном служении (*munus*) приходского настоятеля, и канон 528, уточняющий содержание его функций учительства и освящения, представляют все аспекты деятельности приходского настоятеля как конститутивные особенности той *communitas christifidelium* (общины христиан), каковой является приход. Последний предстает в качестве конкретной институционализации общины веры, порожденной возвещением Слова Божьего и совместным празднованием Евхаристии и возглавляемой приходским настоятелем как заместителем епископа.

Усиление значимости общинного элемента прихода, осуществленное Вторым Ватиканским собором, было наконец конкретизировано церковным законодателем 1983 г., признавшим за приходом как общиной верующих *ipso iure* права юридического лица (кан. 515 § 3). Более того, законодатель еще сильнее подчеркнул важность фундаментального еkkлезиологического элемента, находящегося у истоков самого церковного института прихода. Этот элемент – евхаристическое собрание, поистине составляющее *centrum congregationis fidelium paroecialis* (центр жизни приходского собрания верующих, кан. 528 § 2). Поэтому приход – не просто община верующих, иерархически организованная вокруг своего настоятеля как *pars* той *portio Populi Dei*, каковой является отдельная Церковь. Но сам приходской настоятель может быть ее собственным пастырем лишь постольку, поскольку он вместо епископа возглавляет евхаристическое собрание и, как таковой, может и должен *moderari* (руководить, кан. 528 § 2) деятельным участием всех верующих прихода в литургии.

21.3 Институциональные органы объединений отдельных Церквей

«Начиная с первых столетий истории Церкви, епископы, возглавляющие отдельные Церкви, в общении братской любви и побуждаемые усердием ко вселенской миссии, доверенной апостолам, объединили свои усилия и устремления к общему благу и благу отдельных Церквей. Для этой цели были учреждены синоды, провинциальные соборы и наконец пленарные соборы, на которых епископы определили, применительно к разным Церквам, подлежащие принятию общие системы учительства истине веры и регулирования церковной дисциплины» (CD 36).

Сознавая всю важность этой богатой над-диоцезальной синодальной традиции, отцы Второго Ватиканского собора выразили пожелание, чтобы она «обрела новую силу» (CD 36). Потому что «...епископы, как члены коллегии епископов и законные преемники апостолов, в силу установления и

повеления Христова обязаны иметь попечение обо всей Церкви», а значит, должны не только «всегда быть соединены между собой», но и проявлять «заботу обо всех Церквях» (CD 6).

Суть этого соборного учения была воспринята в канонах 431_459 Кодекса канонического права. Действительно, в этих канонах, несмотря на некоторую уязвимость систематики⁷⁷⁵, объединения отдельных Церквей и соответствующие органы власти рассматриваются уже не просто как институты, исполняющие служебную роль по отношению к высшей церковной власти, но как институциональные выражения *communio Ecclesiarum*, то есть коллегиальных отношений между епископами и общения между различными отдельными Церквями.

а) Церковная провинция, митрополит и провинциальный собор

Среди различных объединений отдельных Церквей, которые по божественному провидению (LG 23, 3) возникали на протяжении столетий, особенно важное значение имеют древние Церкви-патриархаты и митрополии, а также их церковные провинции, обладающие «собственной дисциплиной, собственными литургическими обычаями, собственным богословским и духовным наследием» (LG 23, 3). Важное пастырское значение церковной провинции, образованной соседствующими отдельными Церквями определенной территории (кан. 431 § 1), подчеркнуто церковным законодателем двояким образом. Во-первых, провозглашается, что, как правило, в будущем больше не должно существовать изъятых диоцезов (кан. 431 § 2); во-вторых, утверждается, что «церковная провинция *ipso iure* (в силу самого права) пользуется статусом юридического лица» (кан. 432 § 2). Органами власти церковной провинции являются провинциальный Собор и митрополит (кан. 432 § 1).

Должность митрополита связана с определенной епископской кафедрой (кан. 435) и заключается в некоторой

власти наблюдения за «тщательным соблюдением веры и церковной дисциплины» в диоцезах-суффраганах (кан. 436). Провинциальный Собор, напротив, «пользуется властью управления, прежде всего законодательной» (кан. 445), над «различными отдельными Церквями одной церковной провинции» (кан. 440 § 1). Он «проводится всякий раз, когда по суждению большей части диоцезальных епископов провинции это представляется уместным» (кан. 440 § 1). Однако Провинциальный собор не созывается, если престол митрополита пребывает вакантным (кан. 440 § 2).

В будущем для полной переоценки должности митрополита и пастырского значения церковной провинции (канонического института, в котором персональный и синодальный элементы осуществления *sacra potestas* взаимно интегрированы гармоничным образом) необходимо признать важность канона 436 § 2, который гласит: «Там, где этого требуют обстоятельства, Апостольский Престол может наделить Митрополита особыми обязанностями и полномочиями, определяемыми партикулярным правом». На основании этой канонической нормы могли бы получить новые институциональные решения как пастырские проблемы мега-диоцезов, подлежащих трансформации в церковные провинции (что позволило бы, например, избежать ситуации, когда фигура диоцезального епископа заслоняется множеством епископов-помощников), так и проблемы, связанные с не менее аномальным случаем объединения изъятых диоцезов⁷⁷⁶.

б) Церковный регион, пленарный собор и конференция епископов

Наряду с древним институтом церковной провинции Второй Ватиканский собор вводит новый правовой феномен. В CD 40, 3 утверждается, что, «если это представляется полезным», – очевидно, в пастырском отношении, – церковные провинции могут «объединяться в церковные регионы, которым будет дано правовое устройство»⁷⁷⁷. Это совет был воспринят церковным законодателем 1983 г. в каноне 433 § 1, где предусматривается

необязательная возможность объединения соседствующих церковных провинций в церковные регионы. Последние, в отличие от церковных провинций, не пользуются статусом юридического лица *ipso iure* (в силу самого права), но могут быть наделены им (кан. 433 § 2). Хотя право высказывать перед Святым Престолом предложение об образовании церковного региона принадлежит Конференции епископов данной страны и территории, церковный регион не составляет – по крайней мере, в действующем кодексном законодательстве – церковного контекста Конференции епископов⁷⁷⁸. Такое нормативное положение было подсказано желанием предупредить возможность влияния на Конференции епископов со стороны разных видов национализма⁷⁷⁹. Но в то же время оно, с одной стороны, ослабляет правовой статус епископских конференций, а с другой стороны, открывает дорогу другим институциональным аномалиям⁷⁸⁰. Так, церковный регион, как он обрисован в Кодексе канонического права, никем не возглавляется, а собрание его епископов не имеет других прав, кроме пожалованных ему Святым Престолом особо (кан. 434). Однако в экклезиологическом и особенно в пастырско-практическом аспектах неясно, в чем заключается различие между этим собранием епископов одного церковного региона и Конференцией епископов⁷⁸¹.

Противоречивая позиция церковного законодателя в отношении церковного региона становится более понятной, если принять во внимание, что, согласно канона 439 § 1, под пленарным собором следует понимать поместный собор, объединяющий все отдельные Церкви данной Конференции епископов. Более того, он должен проводиться всякий раз, когда это представится необходимым или полезным Конференции епископов с одобрения Апостольского Престола⁷⁸². Это последнее уточнение показывает, что пленарный собор более связан со Святым Престолом, чем провинциальный собор. Тем не менее, решающую роль в его созыве и подготовке играет Конференция епископов, которая фактически заменяет его в практической организации

пастырской деятельности, касающейся того или иного объединения отдельных Церквей.

Конференция епископов как настоящий канонический институт в собственном смысле является плодом Второго Ватиканского собора. Еще до Собора в разных местах существовали конференции епископов, причем в некоторых европейских странах – с конца минувшего столетия. Тем не менее, Кодекс канонического права 1917 г. не установил никаких общих норм относительно их учреждения и предназначения, хотя в канонах 254 § 4 и 292 § 1 упоминались епископские собрания. Первые нормы общего права, относящиеся к Конференциям епископов, содержатся в *Motu Proprio «Ecclesiae Sanctae»* Павла VI⁷⁸³. Они были обнародованы после того, как Второй Ватиканский собор прямо постановил следующее: 1) Считать «в высшей степени полезным, чтобы во всем мире епископы одной нации или одного региона объединились в единый орган» (CD 37); 2) этот орган, или конференция епископов, «есть такой тип собрания, в котором священные пастыри некоторой нации или территории совместно осуществляют пастырское служение ради приумножения блага, которое Церковь предлагает людям» (CD 38, 1); 3) решения конференции епископов, «принятые законным образом не менее чем двумя третями голосов от общего числа прелатов, участвующих в конференции с правом решающего голоса», в некоторых случаях и с одобрения Святого Престола «имеют юридически обязывающую силу» (CD 38, 4).

Несмотря на то, что доктринальная дискуссия о теологическом и правовом статусе нового канонического института не вполне завершилась⁷⁸⁴, существо соборного учения было воспринято в канонах 447_450. В этих кодексных нормах (в некоторых частях еще нуждающихся в доработке) Конференция епископов предстает как институциональное выражение *communio Ecclesiarum*, а еще конкретнее – как синодальное измерение *sacra potestas* каждого епископа⁷⁸⁵. Действительно, церковный законодатель тщательно избегает как опасности индивидуалистического осуществления *sacra potestas* со стороны отдельных епископов, что уничтожило бы

внутреннюю синодальность епископского служения, так и противоположной опасности приобретения конференцией епископов такого количества и качества полномочий, что это лишило бы реального наполнения персональный элемент той же самой *sacra potestas*, которую каждый епископ должен прежде всего осуществлять в своем диоцезе⁷⁸⁶. Во избежание первой опасности в кан 381 § 1 определяются границы *sacra potestas* диоцезального епископа: с одной стороны – *ex iure divino* (на основании божественного права) – это власть папы; с другой стороны – *ex iure humano* (на основании человеческого права) и в силу принципа *communio* – власть *alii auctoritati ecclesiasticae* (другая церковная власть), и в первую очередь власть Конференции епископов. Во избежание второй опасности канон 447 прямо говорит о «некоторых пастырских обязанностях». Вследствие этого «Конференция епископов может выносить общие постановления лишь в тех случаях, когда это предписывает универсальное право или устанавливает особый мандат Апостольского Престола» (кан. 455 § 1). Для того чтобы получить силу закона, такие постановления должны быть утверждены Святым Престолом (кан. 455 § 2). Говоря о *recognitio* (утверждении), а не об *approbatio* (одобрении)⁷⁸⁷, церковный законодатель косвенно подчеркивает, что речь идет о решениях и постановлениях, за которые Конференция епископов несет полную ответственность. Но и с одобрением святого Престола еще не происходит конституирования *ius particulare* (партикулярного права) в собственном смысле, потому что к церковным регионам и другим формам объединения отдельных Церквей неприменим соборный принцип *in quibus et ex quibus* (LG 23, 1). Конференции епископов не являются промежуточными инстанциями, так как между партикулярным и универсальным измерениями единой Церкви *non datur medium* (нет середины)⁷⁸⁸. Наряду с поместными соборами и митрополитами, конференции епископов тоже представляют собой институциональное выражение (хотя и в иной форме) синодального конститутивного элемента священной власти епископов.

22. Краткое заключение

Кодексные нормы, регулирующие осуществление власти управления, которая в Церкви никогда не может быть полностью отделена от судебной и исполнительной власти, лишь отчасти выражают теологический принцип взаимной имманентности персонального и синодального элементов *sacra potestas*. На этом уровне многие институциональные органы должны быть переосмыслены в том, что касается их природы, и перестроены в своих правовых очертаниях. При осуществлении этой работы необходимо руководствоваться двумя основными принципами.

Во-первых, природа и назначение этих органов могут быть поняты в своем существе только в рамках концепции канонического права как внутренней структуры *communio Ecclesiae et Ecclesiarum*, а значит, во всем многообразии их связей с юридическим измерением Слова Божьего, Таинства и Харизмы – основных элементов устройства Церкви.

Во-вторых, будущая реформа правовых очертаний этих институциональных органов имеет своим естественным ведущим образцом идею *ablatio* (удаления лишнего), которую Микеланджело применял к художественному творчеству, а св. Бонавентура – к антропологии. Только таким образом реформа, или *ablatio* институциональных органов Церкви, станет возможностью нового *aggregatio* (объединения). Потому что, как справедливо говорит Кардинал Йозеф Ратцингер⁷⁸⁹, «Церковь всегда будет нуждаться в новых человеческих поддерживающих структурах, чтобы иметь возможность говорить и действовать в любую историческую эпоху. Такие церковные институты с их правовыми очертаниями отнюдь не являются чем-то дурным. Напротив, они до некоторой степени прямо-таки необходимы. Но они стареют и грозят показаться чем-то более существенным, и таким образом отвращают взгляд от того, что на самом деле существенно. Поэтому они должны непрерывно обновляться – как леса и подпорки, ставшие излишними. Реформа – это всегда *ablatio*: удаление лишнего, чтобы вновь

стал видимым *nobilis forma* (благородный образ) – лик Невесты, а вместе с ним и лик Самого Жениха – Живого Господа».

Послесловие

Вручая рукопись этого учебника издателям, я прежде всего с благодарностью думаю о моих студентах. Их интерес к моему видению учения о каноническом праве, их любознательность и желание понять, как можно питать страстный интерес к такой, на первый взгляд, сухой и далекой от повседневной практики христианской веры теологической дисциплине постоянно поддерживали меня в самые утомительные моменты создания книги.

С радостью исполняю долг признательности по отношению к тем, кто помогал мне в техническом и практическом осуществлении этого проекта: синьору Франку Малагуерра ди Озонья за терпеливую и кропотливую подготовку итальянского оригинала к печати; синьора Михаэля Вернеке из Падерборна, моего ассистента, за помощь в составлении критического аппарата.

Наконец, благодарю всех – особенно членов моей семьи и аббата отца Мауро Лепори из Отрива, – кто так или иначе помогал мне своей дружеской поддержкой завершить этот труд.

Либеро Джероза

Основная библиография

Aymans, W., *Der Leitungsdienst des Bischofs im Hinblick auf die Teilkirche*, в: AfkKR 153 (1984), сс. 25_55.

Corecco E., *Iglesia particular e Iglesia universal en el surco de la doctrina del Concilio Vaticano II*, в: *Iglesia universal e Iglesias particulares*. IX Simposio internacional de Teologia, Pamplona 1989, сс. 81_99.

Gerosa L., *Rechtstheologische Grundlagen der Synodalitat in der Kirche. Einleitehde Erwagungen*, в: *Iuri canonico promovendo*, Festschrift fur H. Schmitz zum 65. Geburtstag, hrsg. von W. Aymans-K.-Th. Geringer, Regensburg 1994, сс. 35_55.

Ghirlanda G., *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 1990.

HdbKathKR *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, hrsg. von J. Listl-H. Muller-H. Schmitz, Regensburg 1983.

Kramer P., *Kirchenrecht II. Ortskirche-Gesamtkirche*, Stuttgart-Berlin-Koln 1993.

Valdrini P., *Les communautes hierarchiques et leur organisation*, в: *Droit canonique*, под редакцией P. Valdrini, Paris 1989.

Примечания

¹ - Эта интуиция, постепенно созревшая в трудах по канонистике Эудженио Корекко, применительно к настоящему учебнику вышла на первый план весной 1989 г., во время недельной совместной работы в Сан Бартоломео аль Маре в Лигурии (Италия).

² - Giovanni Paolo II, *CA Sapientia Chriatiana*, ст. 67 §2, в: AAS 71 (1979), сс. 469_499).

³ - См. P. Kremer, *Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma*, Stuttgart-Berlin-Koln 1993.

⁴ - Предлагая это определение в кратком, но отточенном параграфе о каноническом праве, Ханс Урс фон Бальтазар (см. *Theologik. III. Der Geist der Wahrheit*, Basel 1987, стр. 325_330, здесь: стр. 327) в прим. 93 приводит формулу, которая мало известна, однако имеет важное программное значение, так как предложена сразу по окончании Второго Ватиканского собора, гораздо ранее обнародования нового Кодекса Латинской Католической Церкви. Формула гласит: «Le Droit de l'Eglise est le gardien de la communion!» (Право Церкви – страж общения!) – B.P. Dupuy, *Esprit Saint et anthropologie cgretienne*, в: *Eglise et Esprit. Actes du Symposium organise par l'Academie internationale de sciences religieuses*, Paris 1969, с. 326.

⁵ - R. Sohm, *Kirchenrecht, I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892 (2. Aufl. 1923, Neudruck: Darmstadt 1970), с. 700.

⁶ - J. Klein, *Scandalon. Um das Wesen des Katholizismus*, Tübingen 1958, сс. 194 и 119.

⁷ - Таково согласное мнение A. Rouco Varela-E. Corecco, *Sacramento e dirittö antinomia nella Chiesa?* Milano 1971, с. 16.

⁸ - E. Corecco, *Teolodia del diritto canonico*, in: *Nuovo Dizionario di teologia*, под редакцией G. Barbaglio-S. Dianich, Alba 1976, сс. 1711_1753, здесь: с. 1735.

⁹ - О том, что уже для Фомы Аквинского первая содержит в себе вторую как основной элемент, см. H.U. von Balthasar, *Karl Barth*, Einsiedeln 1976, с. 273; о значении этой характеристики

для прояснения отношения между теологией и философией см. G. Sohngen, *La sapienza della teologia sulla via della scienza*, in: *My Sal*, Vol. II, cc. 511_599.

¹⁰ - J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln-Freiburg 1993, с. 25.

¹¹ - О богословско-пастырском характере канонического права см. L. Gerosa, *Diritto ecclesiale e pastorale*, Torino 1991, особенно cc. 3_8.

¹² - Cfr. P. Kramer, *Theologische Grundlagen des kirchlichen Rechts nach dem CIC 1983*, in: *AFKKR* 153 (1984), cc. 384_398; G. Luf, *Rechtsphilosophische Grundlagen des Kirchenrechts*, in: *HdbkathKR*, cc. 24_32.

¹³ - E. Corecco, *Il valore della norma disciplinare in rapporto alla salvezza nella tradizione occidentale*, in: *Incontro fra canoni d'Oriente e d'Occidente. Atti del Congresso Internazionale*, под редакцией R. Coppola, Bari 1994, Vol. 2, cc. 275_292, здесь: cc. 285_286.

¹⁴ - Подробное рассмотрение богатого вклада протестантской теологии в решение вопроса о богословском обосновании права Церкви см. E. Corecco, *Theologie des Kirchenrechts, Methodologische Ansätze*, Trier 1980, cc. 59_79; A. Rouco Varela, *Evangelische Kirchenrechtstheologie heute. Möglichkeiten und Grenzen eines Dialogs*, in: *AFKKR* 140 (1970), cc. 106_136.

¹⁵ - Неисчерпаемое богатство этой традиции мастерски показано в книге H. De Lubac, *Le Mystère du Surnaturel*, Paris 1965.

¹⁶ - E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, op. cit., с. 1736.

¹⁷ - G. Sohngen, *Gesetz und Evangelium*, in: *LThK*, Vol. 4, coll. 831_835, здесь: col. 833.

¹⁸ - См. G. Sohngen, *Grundfragen einer Rechtstheologie*, München 1962, с. 28.

¹⁹ - См. в первую очередь две главы: «Die ekklesiologische Grundlegung der Pastoraltheologie» (cc. 117_215) и «Die Disziplin der Kirche» (cc. 333_343) в: *Handbuch der Pastoraltheologie*.

Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, hrsg. von F.X. Arnold-K. Rahner-V. Schurr-L.M. Weber, Vol. I, Freiburg-Basel-Wien 1964; см. также: K. Rahner, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, in: Idem, Schriften zur Theologie, Vol. IX, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972 (2. Aufl.), cc. 366_372; Idem, Kirche und Sakramente, Freiburg-Basel-Wien 1960, cc. 85_95.

²⁰ - См. Handbuch der Pastoraltheologie, op. cit., cc. 136_137 и с. 336.

²¹ - См. ibid., с. 334.

²² - H. Barion, Rudolph Sohm und Grundlegung des Kirchenrechts, Tübingen 1931, с. 26.

²³ - Ibid., с. 13.

²⁴ - H. Barion, Sacra Hierarchia. Die Führungsordnung der Katholischen Kirche, in: Tymbos für W. Ahlmann, Berlin 1951, cc. 18_45, здесь: с. 18.

²⁵ - Более подробный критический анализ см. P. Kremer, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts. Die rechtstheologische Auseinandersetzung zwischen H. Barion und J. Klein im Licht des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1977, cc. 47_67; H.J. Pottmeyer Konzil oder CIC / 1917? Die Konzilskritik des Kanonisten Hans Barion, in: Ministerium Iustitiae. Festschrift für H. Heinemann, hrsg. von A. Gabriels-H.J.F. Reinhardt, Essen 1985, cc. 51_65.

²⁶ - Это непосредственно следует уже из введения (cc. 3_14) к первому тому его знаменитого «Церковного права»: G. Phillips, Kirchenrecht, Voll. 1_4, Regensburg 1845_1851. Конституциональные аспекты этого равенства рассматриваются в первой части (cc. 1_287) II тома, в центре которой – проблема единства церковной власти (cc. 126_148).

²⁷ - A. Rouco Varela-E. Corecco, Sacramento e diritto antinomia nella Chiesa?, op. cit., с. 38.

²⁸ - Критический обзор разнообразных достижений итальянской светской канонистики см., например, P. Fedele, Il problema dello studio e dell'insegnamento del diritto canonico e del diritto ecclesiastico in Italia, in: Archivio di Diritto ecclesiastico 1

(1939), cc. 50_74; A. Rouco-Varela, Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechtes? Erwдгungen zum heutigen Stand einer theologischen Grundlegung des kanonischen Rechtes, in: AfkKR 138 (1969), cc. 95_113.

²⁹ - E. Corecco, Teologia del diritto canonico, op. cit., c. 1741, и особенно A. De La Hera, Introduccitn a la ciencia del derecho canonico, Madrid 1967, cc. 23_76 и cc. 223_248.

³⁰ - Не являются редкостью, в том числе у четырех главных представителей школы (P. Lombardia, J. Hervada, P.J. Viladrich, A. De La Hera), прямые взаимные ссылки авторов друг на друга. Сравнительный обзор их основных тезисов см. C.R.M. Redaelli, Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice, Milano 1991, cc. 163_224.

³¹ - A. De La Hera, Introduccitn a la ciencia del derecho canonico, op. cit., c. 217.

³² - См. P. Lombardia, Escritos de Derecho Canonico, Voll. 1_3, Pamplona 1973_1974, особенно Vol. 2, cc. 457_477; Vol. 3, cc. 121_133 и cc. 471_501.

³³ - Этот тезис разрабатывается прежде всего в следующих текстах: W. Bertrams, Die Eigennatur des Kirchenrechts, in: Gregorianum 27 (1946), cc. 527_566; Idem, Grundlegung und Grenzung des kanonischen Rechts, in: Gregorianum 29 (1948), cc. 588_593; Idem, Vom Ethos des Kirchenrechts, in: Stimmen der Zeit 158 (1955/56), cc. 268_283; Vom Sinn des Kirchenrechts, in: W. Bertrams, Quaestiones fundamentales iuris canonici, Roma 1969, cc. 47_60.

³⁴ - Таково ясное суждение K. Morsdorf, Schriften zum kanonischen Recht, hrsg. von W. Aymans-K.-Th. Geringer-H. Schmitz, Paderborn 1989, c. 214.

³⁵ - См. W. Bertrams, De natura iuridica fori interni Ecclesiae, in: PerRMCL 40 (1951), cc. 307_340.

³⁶ - См. W. Bertrams, Die Eigennatur des Kirchenrechts, op. cit., cc. 536_547.

³⁷ - См. A.M. Stickler, Das Mysterium der Kirche in Kirchenrecht, in: Das Mysterium der Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, hrsg. von F. Holbock-Th. Sartori, Salzburg

1962, vol. II, cc. 571_647; H. Heimerl, Aspecto cristologico del Derecho Canonico, in: *Ius Can* 6 (1966), cc. 25_51; Das Kirchenrecht in neuen Kirchenbild, in: *Ecclesia et Ius*. Festgabe für A. Schenermann zum 60. Geburtstag, под редакцией K. Siepen-J. Weitzel-P. Wirth, München-Paderborn-Wien 1968, cc. 1_24.

³⁸ - В этом суждении согласны между собой E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, op. cit., с. 1742 и A. Rouco-Varela, *Allgemeine Rechtslehre oder Theologie des kanonischen Rechts*, op. cit., с. 111.

³⁹ - См. N. Edelby-J. Jimenez-P. Huizing, *Kirchenrecht und Theologie* (Vorwort), in: *Concilium* 1 (1965), cc. 625_626.

⁴⁰ - См. P. Huizing, *Reform des kirchlichen Rechts*, in: *Concilium* 1 (1965), cc. 670_685, особенно с. 676; Idem, *L'ordinamento della Chiesa*, in: *MySal*, Vol. 8, cc. 193_228, здесь особенно с. 212, cc. 213_215 и cc. 219_227; Idem, *Teologia pastorale dell'ordinamento canonico*, in: *Grigorianum* 51 (1970), cc. 113_128.

⁴¹ - См. P. Huizing, *Teologia pastorale*, op. cit., с. 119 и Idem, *L'ordinamento della Chiesa*, op. cit., с. 195.

⁴² - Фактически все основные труды Клауса Мёрсдорфа, посвященные этой теме, хронологически предшествуют Собору или совпадают с ним: *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, in: *MThZ* 3 (1952), cc. 329_348; *Altkanonisches «Sakramentsrecht»?* Eine Auseinandersetzung mit den Anschauungen Rudolph Sohms über die inneren Grundlagen des *Decretum Gratiani*, in: *Studia Gratiana* (1953), cc. 485_502; *Kirchenrecht*, in: *LThK*, Vol. VI (1961), cc. 245_250; *Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung*, in: *AfkKR* 134 (1965), cc. 72_79.

⁴³ - K. Morsdorf, *Lb*, Vol. I, с. 13.

⁴⁴ - K. Morsdorf, *Zur Grundlegung des Rechtes der Kirche*, op. cit., с. 330.

⁴⁵ - E. Corecco, *Teologia del diritto canonico*, op. cit., с. 1744.

⁴⁶ - K. Morsdorf, *Lb*, Vol. I, с. 14.

⁴⁷ - *Ibid.*, с. 14.

⁴⁸ - Способность символа порождать ответственность и солидарность – фундаментальные ценности правовой культуры – была выявлена также в последнем по времени анализе опыта

символического, осуществленном в рамках религиоведения, философии и антропологии. См., например, J.Vidal, *Sacro, simbolo, creativita*, Milano 1992, с. 34 и сс. 82_85.

⁴⁹ - См. K. Morsdorf, *Lb*, Vol. I, сс. 16_21 и особенно с. 17.

⁵⁰ - *Ibid.*, с. 36.

⁵¹ - Наиболее важные работы канониста из Айхштетта на эту тему: P.Kramer, *Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts*, op.cit.; Idem, *Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma*, Stuttgart-Berlin-Koln 1992, сс. 23_27.

⁵² - См., например, J. Ratzinger, *Schriftauslegung in Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, в: *Schriftauslegung im Widerstreit*, hrsg. von J. Ratzinger, Freiburg-Basel-Wien 1989, сс. 15_44, здесь: с. 39.

⁵³ - См., например, Исх 20, 2; Втор 17, 14_20; Быт 1, 17 и 30, 18; Лев 20, 2_5; Пет 1, 3. Общий взгляд на библейскую концепцию права см. в: A.Stiegler, *Der kirchliche Rechtsbegriff. Elemente und Phasen einer Erkenntnisgeschichte*, Munchen 1958, сс. 31_70.

⁵⁴ - E. Corecco, *Diritto*, в: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Vol. I, Torino 1977, сс. 112_133, здесь: с. 120.

⁵⁵ - См. Мф 12, 28_34 и 1Ин 4, 7; анализ новозаветного понимания любви см. в: C. Spicq, *Art.* в: *Lexique theologique du Nouveau Testament*, Fribourg 1991, сс. 18_23.

⁵⁶ - H. Schurmann, *Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche*, в: Idem, *Studien zur neutestamentlichen Ethik*, Stuttgart 1990, сс. 247_268, здесь: с. 264.

⁵⁷ - См. P. Kremer, *Kirchenrecht*, op.cit., Vol. I, с. 24.

⁵⁸ - См. PL 43, 315 (*Contra litteras Petilian*). С тех пор в разных формах эта аксиома всегда присутствовала в канонической традиции. См. CIC / 1917г., кан. 1351: *Ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur*.

⁵⁹ - См. H. Schmitz, *Tendenzen nachkonziliaren Gesetzgebung*, Trier 1979, с. 31.

⁶⁰ - См. P. Kremer, *Kirchenrecht*, op.cit., Vol. I, с. 25.

⁶¹ - См. прежде всего: D. Nestle, Eleutheria. Studium zum Wesen der Freiheit bei den Griechen und in Neuen Testament. Teil 1 Die Griechen, Tübingen 1967; H. Schlier, parrhsia, в: ThWNT, Vol. V, coll. 869_884.

⁶² - См. J. Ratzinger, Freiheit und Bindung in der Kirche, в: Actes IV CIDC, cc. 37_52, особенно cc. 47_51.

⁶³ - См. P. Kremer, Kirchenrecht, op.cit., с. 27.

⁶⁴ - A. Rouco-Varela, Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique, в: RSPTh 57 (1973), cc. 203_227.

⁶⁵ - См. LG 9,3; 48,2; AG 1,1 и исследование O. Semmelroth, La Chiesa come sacramento di salvezza, в: MySal, Vol. 7, cc. 377_437.

⁶⁶ - См. Synodus Episcoporum, Relatio finalis. Ecclesia sub verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi, Città del Vaticano 1985, II. C, La Chiesa come comunione, n. 1.

⁶⁷ - См. Aymans-Morsdorf, Kan R I, с. 21.

⁶⁸ - J. Hamer, L'Eglise est une communion, Париж 1962, с. 176. Канонистический анализ этого соборного понятия см. в O. Saier, Communio in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, München 1973, особенно cc. 1_24.

⁶⁹ - По этому вопросу см. краткую, но точную статью G. Koch, Wort und Sakrament, в LKD, cc. 559_560, где воспроизводится суть его предыдущей работы: Wort und Sakrament als Wirkweisen der Kirche, в G. Koch u.a., Gegenwärtig in Wort und Sakrament, Freiburg 1976, cc. 48_83.

⁷⁰ - См. W. Kasper, Wort und Sakrament, в: W. Kasper, Glaube und Geschichte, Mainz 1970, cc. 285_310.

⁷¹ - "Wom Wort wird das Sakrament mit der Fülle mächtiger Geistigkeit und vom Sakrament wird das Wort mit der Fülle geistlicher Wirksamkeit erfüllt« (Слово наполняет Таинство полнотой мощной духовности, а Таинство наполняет Слово полнотой духовной действительности) (G. Söhngen, Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium, Bonn 1937, с. 18).

⁷² - См. K. Morsdorf, Kirchenrecht III. Theologische Grundlegung, в: Hth G, Vol. II (Munche 1970), сс. 484_485, здесь: с. 484.

⁷³ - См. W. Aymans, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts, в: HdbkathKR, сс. 533_540.

⁷⁴ - См. H. Schlier, Wort. II. Biblisch, в: HthG, Vol. IV (Munche 1970), сс. 417_439, особенно сс. 436_438.

⁷⁵ - См. P. Kremer, Theologische Grundlegung des kirchlichen Rechts, op. cit., с. 125.

⁷⁶ - J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Munche 1982, с. 50.

⁷⁷ - Термин Charisma встречается одиннадцать раз (LG 12,2; 25,3; 30; 50,1; DV 8,2; AA 3,3_4; 30,11; AG 23,1; 28,1; PO 4,2; 9,3), в то время как производное прилагательное Charismaticus – только три раза (LG 4,1; 7,3; AG 4); детальный анализ этих текстов см. в G. Rambaldi, Uso e significato di «Charisma» nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi, в: Gregorianum 66 (1975), сс. 141_162.

⁷⁸ - См. Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie, Vol. IV, Einsiedeln 1974, сс. 129_130 и сс. 229_233.

⁷⁹ - См. E. Corecco, Battesimo, в Digesto delle Discipline pubblicistiche, под редакцией R. Sacco и др., Vol. II (1987), сс. 213_216.

⁸⁰ - Сравнительное исследование двух понятий – Институтции и Конституции – в государственном и в каноническом праве см. L. Gerosa, Carisma e diritto nella Chiesa. Rifflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali, Milano 1989, сс. 108_179.

⁸¹ - Тот факт, что конституция Церкви не является застывшей величиной, подтверждается тем, что она гарантируется не верховным судом, а просто содействием Святого Духа, обещанного Христом. См. K. Morsdorf, Kirchenverfassung. I. Katholische K., в: LThK, Vol. VI (Freiburg im Br. 1961), coll. 274_277, здесь: coll. 274_275.

⁸² - См. J. Ratzinger, Der Heilige Geist als «communio». Zum Verheltnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus, в:

C.Heitmann-H.Muhlen (hrsg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes, Munchen 1974, cc. 223_238.

⁸³ - P. Lombardia, Carismi e Chiesa istituzionale, в: Studi in onore di Pietro Agostino d'Avack, Vol. II, Milano 1976, cc. 957_988, здесь: с. 965.

⁸⁴ - Такой анализ см. L. Gerosa, Carisma e diritto nella Chiesa, op. cit., cc. 79_90.

⁸⁵ - См. R. Bertolino, Sensus fidei et coutume dans le droit de l'Eglise, в: Freiburger Zeitschrift fur Philosophie und Theologie 33 (1986), cc. 227_43; L. Gerosa, Carisma e diritto nella Chiesa, op. cit., cc. 180_203.

⁸⁶ - Такое решение разрабатывает Norberto Bobbio в своей юношеской статье об «обычае как нормативном факте», весьма далекой от его позднейших кельзианских позиций. Оно же представлено в: N. Bobbio, Consuetudine, в: EDD, Vol. IX (Milano 1961), cc. 426_443.

⁸⁷ - См., например, две недавние статьи: S. Cotta, Persona. I. Filosofia del diritto, и C. Mirabelli, Persona fisica. Diritto canonico, в: EDD, Vol. XXIII (Milano 1983), cc. 159_169 и cc. 230_234.

⁸⁸ - См. P. Kramer, Kirchenrecht I, op. cit., с. 30.

⁸⁹ - Teologia del diritto canonico, op. cit., с. 1747.

⁹⁰ - Обширный комментарий к этому фундаментальному соборному уточнению см. J. Ratzinger, Erlauternde Vorbemerkung, в: LThK-Vat II, Vol. 1, cc. 350_359, особенно с. 353.

⁹¹ - Исследование конституционального значения этой формулы см. W. Aymans, Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche, в: AfkKR 139 (1970), cc. 69_90, здесь с. 85.

⁹² - E. Corecco, I diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Societa. Aspetti metodologici della questione, в: Actes IV CIDC, cc. 1207_1234, здесь с. 1224.

⁹³ - См. Фома Аквинский, Сумма теологии II_II, q. 57, а. 1.

⁹⁴ - Таков вывод E. Corecco, Theologie des Kirchenrechts, в: HdbkathKR, cc. 12_24, здесь с. 23.

⁹⁵ - Н. Muller, Utrum «communio» sit principium formale-canonicum novae codificationis Iuris Canonici Ecclesiae Latinae? в: Periodica 74 (1985), cc. 85_108, здесь с. 107.

⁹⁶ - См. E. Corecco, Teologia del diritto canonico, op. cit., с. 1752.

⁹⁷ - См. H. U.von Balthasar, Herrlichkeit. Eine Theologische Esthetik, Bd. II, Teil 1, Einsiedeln 1962, с. 20.

⁹⁸ - См. Aymans-Morsdorf, Kan R I, cc. 32_37.

⁹⁹ - О быстром упадке этих правил интерпретации см. G. May-A.Egler, Einfuhrung in die kirchenrechtliche Methode, Regensburg 1986, cc. 43_45.

¹⁰⁰ - Наилучшее издание Corpus Iuris Canonici – E. Friedberg, Leipzig 1879/81 (перепечатка Graz 1955). О медленном и сложном процессе формирования Corpus см. L. Musselli, Storia del diritto canonico. Introduzione alla storia del diritto e delle istituzioni ecclesiali, Torino 1992, cc. 49_51 и cc. 57_58.

¹⁰¹ - См. G. Fasso, Storia della filosofia del diritto, Vol. II Ottocento e Novecento, Bologna 1970, cc. 11_30.

¹⁰² - G. Feliciani, Le basi del diritto canonico, Bologna 1979, с. 14.

¹⁰³ - О значении и границах Конституции Apostolicae Sedis (1869) Пия IX см. L. Gerosa, La scomunica e una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico, Fribourg 1984, cc. 149_156.

¹⁰⁴ - Если некоторые авторы, положительно воспринимающие каноническую кодификацию, даже публикуют работы, в которых предпринимают попытки частной кодификации (например, De Luise, Colomiatti, Pillet, Pezzani), то другие считают, напротив, что кодификация грозит окостенением канонического права, по своей природе в высшей степени эластичного и свободного от всякого формализма. См. F. Ruffini, La codificazione del diritto ecclesiastico, в: Scritti giuridici minori, отобранные и упорядоченные M. Falco-A.C. Jemolo-F. Ruffini, Милан 1936, I, cc. 59_97.

¹⁰⁵ - См. X. Ochoa, Leges Ecclesiae post CIC editae (1917_1985), Vol. I_IV, Roma 1966_1987.

¹⁰⁶ - К. Morsdorf, *Codice di diritto canonico (CIC)*, в: *SacrM*, Vol. II, здесь col. 458. Тому же автору принадлежит самый полный анализ терминологии Кодекса Пия-Бенедиктаа: К. Morsdorf, *Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici. Eine kritische Untersuchung*, Paderborn 1937 (неизмененное переиздание 1967).

¹⁰⁷ - Текст цитируемого *Motu Proprio* содержится в: *AAS* 9 (1917), cc. 483_484.

¹⁰⁸ - См. P. Gasparri-I. Seredi, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, Vol. IX (Roma 1939), *Tabella AI*, cc. 7_164; см. также G. Feliciani, *Le basi del diritto canonico*, op. cit., c. 20.

¹⁰⁹ - Такое разделение предмета было введено в каноническое право Иоанном Павлом Ланчеллотти (1522_1590), юристом из Перуджи, который основывал систематику своего собрания канонического права (*De personis, de rebus, de iudiciis, de criminibus et poenis*) на кодификации императора Юстиниана (527_564); см. G. May-A.Egler, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, op. cit., cc. 67_68.

¹¹⁰ - См. U. Stutz, *Der Geist des Codex Iuris Canonici*, Stuttgart 1918, cc. 127_156 и cc. 83_89. Об этом суждении см. также: W. Aymans, *Die Quellen des kanonischen Rechtes in der Kodifikation von 1917*, в: *EDD*, Vol. VII (Milano 1960), col. 236_241, здесь col. 239. О важном стимуле научной деятельности первых комментаторов – таких, как протестант Stutz, еврей Fallo и католики Vidal, Eichman, Del Giudice, см. L. Musselli, *Storia del diritto canonico*, op. cit., cc. 85_91.

¹¹¹ - См. *AAS* 51 (1959), cc. 65_69.

¹¹² - Список членов содержится в: *Communicationes* 1 (1969), cc. 7_13, а список консультантов – в: *Communicationes* 1 (1969), cc. 15_28; в последующих выпусках этого журнала Комиссия время от времени сообщает о различных изменениях. Принципы, на основе которых осуществляется работа комиссии, опубликованы в: *Communicationes* 1 (1969), cc. 86_100. Критический анализ этих руководящих принципов см. Н. Schmitz, *Reform des kirchlichen Gesetzbuches CIC 1963/1978*, 15 Jahre Päpstliche CIC-Reformkommission, Trier 1979.

¹¹³ - См. AAS 75 (1983), Pars II, с. XII.

¹¹⁴ - См., например, MP Ecclesiae sanctae, обнародованный папой Павлом VI 6 августа 1966г., где содержатся нормы применения соборных декретов; текст см. в: AAS 58 (1966), сс. 758_787.

¹¹⁵ - В этом отношении см. H. Schmitz, Der Codex Iuris Canonici von 1983, в: HdbkathKR, сс. 33_57, особенно сс. 37_38.

¹¹⁶ - См. AAS 76 (1984), с. 342 и сс. 433_434; AAS 80 (198), сс. 841_934.

¹¹⁷ - Подробная оценка систематики нового Кодекса содержится в: H. Schmitz, De ordinatione systematica novi Codicis Iuris Canonici recogniti, в: Periodica 68 (1979), сс. 171_200.

¹¹⁸ - О проблемах, возникших в связи с переходом к новой кодификации законов Церкви, см. E. Corecco, Presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo Codex, в: Il nuovo Codice del diritto canonico. Aspetti fondamentali della codificazione postconciliare, под редакцией S. Ferrari, Bologna 1983, сс. 37_68.

¹¹⁹ - См. MP Dei providentis, в: AAS 9 (1917), сс. 529_533.

¹²⁰ - См. J.D. Mansi, Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio, Vol. 49, с. 200 и 1012; Vol. 50, с. 515 и 516.

¹²¹ - О трудном начале этой работы см. L. Musselli, Storia del diritto canonico, op. cit., сс. 111_115.

¹²² - См. AAS 21 (1919), с. 669 и AAS 27 (1935), сс. 306_308.

¹²³ - См. AAS 41 (1949), сс. 89_119.

¹²⁴ - См. AAS 42 (1950), сс. 5_120.

¹²⁵ - См. AAS 44 (1952), сс. 65_150.

¹²⁶ - См. AAS 49 (1957), сс. 433_600.

¹²⁷ - Тексты необнародованных канонов, числом 1095, были впоследствии собраны и опубликованы I. Zuzek'ом в журнале Nuntia с 1976 по 1979 г. В этом же журнале содержатся акты Папской комиссии по пересмотру Кодекса канонов Восточных Церквей, учрежденной в 1972 г. папой Павлом VI (см. Nuntia 1, 1973, с. 2) вместо предыдущей комиссии.

¹²⁸ - В этом отношении см. R. Metz, Le nouveau code de droit canonique des eglises orientales catholiques, в: Revue de droit

canonique 42 (1992), сс. 99_117 и особенно сс. 99_100.

¹²⁹ - Схема и фактические данные взяты из: G. Nedungatt, *Presentazione del CCEO*, в: *EV Vol. XII* (Bologna 1992), сс. 89_903. Автор справедливо замечает, что выражение «Восточные Церкви» хотя и более корректно, тем не менее несет исторический, а не географический акцент, потому что эти Церкви, возникшие в восточной части Римской империи, сегодня присутствуют во всех частях мира. О бурной истории этих церквей см. G. Bedouelle, *La storia della Chiesa*, Milano 1993, сс. 163_186.

¹³⁰ - См. *la CA Sacri canones* от 18 октября 1990 г., в: *AAS* 82 (1990), сс. 1033_1044, здесь с. 1037.

¹³¹ - G. Nedungatt, *Presentazione del CCEO*, *op. cit.*, с. 890.

¹³² - См. E. Eid, *Discorso di presentazione del «Codice dei canoni delle Chiese orientali» al Sinodo dei Vescovi* (25.X.1990), сс. 24_34, здесь с. 29. Общий обзор огромной работы по собиранию источников восточного права, проделанной накануне кодификации, см. в: L. Glinka, *Resoconto sulla pubblicazione delle fonti della codificazione orientale*, в: *Nuntia* 10 (1980), сс. 119_128.

¹³³ - Таков вывод, сделанный C.G. Furst, *Katholisch ist nicht gleich lateinisch: Der gemeinsame Kirchenrechtskodex für die katholischen Ostkirchen*, в: *Herder Korrespondenz* 45 (1991), сс. 136_140.

¹³⁴ - *CA Sacri canones*, *op. cit.*, с. 1036 (*EV*, 12, 413).

¹³⁵ - Анализ методологического развития теологии в ее различных моделях (см. C. Vagaggini, *Teologia*, в: *Nuovo Dizionario di Teologia*, под редакцией G. Barbaglio и S. Dianich, Alba 1977, сс. 1597_1711) послужил для E. Corecco (см. *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Società. Aspetti metodologici della questione*, в: *Actes IV CIDC*, сс. 1207_1234, особенно сс. 1208_1213) тем основанием, на котором он предлагает данную периодизацию формирования канонистики как науки. В основных чертах она принимается также в отношении истории канонического права, хотя и с некоторой оговоркой. См. L. Musselli, *Storia del diritto canonico*, *op. cit.*, сс. 8_9.

¹³⁶ - E. Corecco, Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano, op. cit., с. 1210.

¹³⁷ - См. § 2. 3 и особенно § 5. 2 настоящего учебника.

¹³⁸ - О происхождении и методе классической канонистики см. G. May-A. Egler, Eimführung in die kirchenrechtliche Methode, op. cit., cc. 46_60; A.M. Landgraf, Diritto canonico e teologia nel secolo XII, в: St G 1 (1953), cc. 371_413.

¹³⁹ - E. Corecco, Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano, op. cit., с. 1211. См. также A. Rouco Varela, Le statut ontologique et epistemologique du droit canonique. Notes pour une theologie du Droit canonique, RSPPhTh 57 (1973), cc. 206_208.

¹⁴⁰ - В этом отношении см. L. Musselli, Storia del diritto canonico, op. cit., cc. 44_45.

¹⁴¹ - О роли детонатора, которую сыграл тезис Пүфендорфа, см. J. Listl, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, Berlin 1978, cc. 67_82.

¹⁴² - Исследование происхождения и исторического развития *Ius publicum ecclesiasticum* как автономной дисциплины канонического права см. E. Fogliasso, Il *Ius Publicum Ecclesiasticum* e il Concilio Ecumenico Vaticano II, Torino 1968, cc. 3_61.

¹⁴³ - G. Soglia, Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici, Loreto 1842, книга II, параграф 34, с. 259.

¹⁴⁴ - См. F. Cavagnis, Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici, Roma 1906 (4-е издание), Vol. I, с. 57.

¹⁴⁵ - В подтверждение этого достаточно посмотреть: A. Ottaviani, Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici, Citta del Vaticano 1959, Vol. I, nn. 164_170; а также J. Ferrante, Summa Iuris Constitutionalis Ecclesiae, Roma 1964, n. 59.

¹⁴⁶ - В этом мнении сходятся: E. Corecco, Teologia del diritto canonico, op. cit., с. 1740; A. De La Hera, Introduccitn a la ciencia del derecho canonico, Madrid 1967, cc. 38_52; см. также A. De La Hera-Ch. Munier, Le droit publique ecclesiastique a travers ses definitions, в: RDC 14 (1964), cc. 32_63.

¹⁴⁷ - По этому поводу достаточно привести мнение одного из самых известных канонистов и моралистов начала нашего века, иезуита Arthur Vermeersch'a (1858_1936): «О Церкви слишком много рассуждают, как если бы она была обществом, основанным на естественном праве. Здесь налицо злоупотребление или пренебрежение, на которое необходимо указать» (Idem, *La tolerance*, Lourain 1912, с. 96).

¹⁴⁸ - Тот факт, что в Кодексе канонического права 1917 г. не используется этот *terminus technicus* (технический термин), воспринимается многими авторами как указание на его неадекватность. См. Morsdorf, *Lb*, Vol. I, с. 42; U. Stutz, *Der Geist der CIC*, op. cit., сс. 109_126.

¹⁴⁹ - Текст проекта этой главы, озаглавленный *De relationibus inter Ecclesiam et Statum* (Об отношениях между Церковью и государством), находится в: G. Alberigo-F. Magistretti, *CD «Lumen Gentium»*. *Synopsis historica*, Bologna 1975, сс. 307_308.

¹⁵⁰ - Не только в некоторых конкордатах – например, испанском конкордате 1953 г. (статья 2) – открыто признается, что Церковь является юридически совершенным обществом, но и Второй Ватиканский собор (хотя он избрал новую перспективу, исходящую из утверждения фундаментального права свободы вероисповедания) окончательно принял, на уровне отношений Церкви и государства, многие из принципов, развивавшихся IPE.

¹⁵¹ - E. Corecco, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano*, op. cit., с. 1212.

¹⁵² - См. OT 16,4; Павел VI, *Discorso ai partecipanti al II Congresso Internazionale di Diritto Canonico*, в: *Persona e Ordinamento nella Chiesa*. *Atti del II Congresso Internazionale di Diritto Canonico* (Милан 10_16 сентября 1973), Milano 1975, сс. 579_588.

¹⁵³ - См. R. Dreier, *Methodenprobleme des Kirchenrechts*, в: *ZevKR* 23 (1978), сс. 343_347, здесь с. 348.

¹⁵⁴ - W. Aymans, *Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik*, в: *Fides et Ius. Festschrift für G. May zum 65. Geburtstag*, hrsg. von

W.Aymans-A.Egler-J. Listl, Regensburg 1991, сс. 59_74 (итальянский перевод: Osservazioni critiche sul metodo della canonistica, в: Scienza giuridica e diritto canonico, под редакцией R. Bertolino, Torino 1991, сс. 97_119, здесь 101).

¹⁵⁵ - О данной проблематике в целом см. W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie, 4 voll., Berlin 1969_1984; о ее отзвуках в канонистике см. W. Aymans, Osservazioni critiche sul metodo della canonistica, op. cit., с. 102.

¹⁵⁶ - W. Kasper, Per un rinnovamento del metodo teologico, Brescia 1969, с. 15.

¹⁵⁷ - Его работы по этой теме собраны в первой части K. Morsdorf, Schriften zum kanonischen Recht, hrsg. von W. Aymans-K.-Th. Geringer-H. Schmitz, Paderborn 1989, сс. 3_67; последняя статья этой серии (Kanonisches Recht als theologische Disziplin) опубликована также в: Seminarium 15 (1975), сс. 802_821 и в AfKKR 145 (1976), сс. 45_58.

¹⁵⁸ - V. Del Giudice, Istituzioni di Diritto canonico, Milano 1936, с. 6.

¹⁵⁹ - Не только в уже цитированной статье о канонистическом методе (см. прим. 57), но и в учебнике: Aymans-Morsdorf, Kan RI, сс. 67_71.

¹⁶⁰ - См. G. May-A. Egler, Einführung in die kirchenrechtliche Methode, Regensburg 1986, особенно сс. 17_22. К тому же выводу склоняются также H. Heimerl-H. Pree, Kirchenrecht-Allgemeine Normen und Ehe recht, Wien-New York 1983, сс. 20_22; S. Berlingt, Giustizia e carità nell'economia della Chiesa. Contributi per una teoria generale del diritto canonico, Torino 1991, сс. 16_22.

¹⁶¹ - W. Aymans, Osservazioni critiche sul metodo della canonistica, op. cit., с. 99.

¹⁶² - Ibid., с. 99.

¹⁶³ - Его главным вкладом в разработку вопроса о методе канонистики остается собрание работ: Theologie des Kirchenrechts. Methodologische Ansätze, Trier 1980 (формула, о которой идет речь, находится на с. 98); однако не следует забывать и предыдущие этапы, то есть книгу: A. Rouco Varela-E.

Corecco, Sacramento e diritto antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico, Milano 1971 (особенно сс. 43_48 и сс. 64_66) и выступления во время обсуждения на Международном конгрессе в Памплоне, в: Actas III CIDC, Vol. 1, сс. 1189_1190 и 1232_1238, в частности, что касается данной формулы, с. 1234.

¹⁶⁴ - По этому вопросу см. F. Viola, *Ermeneutica e diritto. Mutamenti nei paradigmi tradizionali della scienza giuridica*, в: *La controversia ermeneutica*, под редакцией G. Nicolaci, Milano 1989, сс. 61_81, в частности, сс. 62_64.

¹⁶⁵ - Эта концепция научного метода, разработанная E. Corecco (см. Intervento, в: Actas III CIDC, сс. 1196_1197) в качестве альтернативы моделям культуры Просвещения, в которых преувеличивается примат науки над остальными видами познания – например, над опытом, – встречает знаменательные параллели также в современной правовой науке. См. K. Larenz, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin-Heidelberg-New York 1991 (6-е издание), сс. 243_249.

¹⁶⁶ - W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, op. cit., с. 17.

¹⁶⁷ - См. E. Corecco, Intervento, в: Actas III CIDC, сс. 1235_1236.

¹⁶⁸ - В этом отношении см. H.U. von Balthasar, *Einfaltungen. Auf Wegen christlichen Einigung*, Einsiedeln-Trier 1987, сс. 63_68.

¹⁶⁹ - Это наблюдение принадлежит K. Rahner, *Überlegungen zur Methode der Theologie*, в: *Schriften zur Theologie*, Vol. IX, Einsiedeln-Zurich-Koln 1972, сс. 79_126, здесь с. 94.

¹⁷⁰ - См. E. Corecco, *Considerazioni sul problema dei diritti fondamentali del cristiano nella Chiesa e nella Societa. Aspetti metodologici della questione*, в: *Actes IV CIDC*, сс. 1207_1234, здесь с. 1215.

¹⁷¹ - W. Aymans, *Osservazioni critiche sul metodo della canonistica*, op.cit., с. 117.

¹⁷² - О происхождении и значении этой рабочей гипотезы см. L. Gerosa, «Lex canonica» als «ordinatio fidei». Einleitende Erwddungen zum Schlusselfbegriff der kanonischen Lehre von

Eugenio Corecco, в: *Ordinatio fidei. Schriften zum kanonischen Recht*, hrsg. von L. Gerosa-L. Muller, Paderborn 1994, cc. IX_XXIII.

¹⁷³ - E. Corecco, *Valore dell'atto «contra legem»*, в: *Actas III CIDC*, cc. 839_875, здесь 846.

¹⁷⁴ - Ibid., с. 843.

¹⁷⁵ - S. Th., I_II, q. 90, art. 4.

¹⁷⁶ - См., например, G. Michiels, *Normae generales iuris canonici*, Lublino 1929, Vol. I, cc. 123_124.

¹⁷⁷ - В протестантском лагере нужно, напротив, сослаться на следующую работу: U. Kuhn, *Via Caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Gottingen 1965.

¹⁷⁸ - Это суждение разделяет W. Aymans, *Lex canonica. Considerazioni sulla nozione canonica di legge*, в: *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993, cc. 91_112, здесь с. 100.

¹⁷⁹ - Об огромном влиянии этого понятия Спинозы на западную культуру, вплоть до наших дней, см. L. Guissani, *Perche la Chiesa. Tomo I La pretesa permane*, Milano 1990, стр. 61_66.

¹⁸⁰ - Это основополагающее утверждение E. Corecco содержится в *Theologie des Kirchenrechts*, op. cit., с. 104 и в «*Ordinatio Rationis*» о «*Ordinatio*

¹⁸¹ - E. Corecco, «*Ordinatio Rationis*» о «*Ordinatio Fidei*»? , op. cit., с.65.

¹⁸² - См. E. Corecco, *Theologie des Kirchenrechts*, op. cit., с. 105.

¹⁸³ - Основные элементы этой критики содержатся в *ibid.*, с. 73 и 76.

¹⁸⁴ - Об этом впечатляющем родстве (*anmutende Verwandschaft*) между К. Бартом, св. Фомой и патристикой см. H.U. von Balthasar, *Karl Barth*, Einsiedeln 1976, cc. 272_273.

¹⁸⁵ - Ibid., с. 390.

¹⁸⁶ - Уточнение сделано W. Aymans, *Lex canonica. Considerazioni sulla nozione canonica di legge*, op. cit., cc. 102_104.

¹⁸⁷ - J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart, Einsiedeln - Freiburg 1993*, с. 49; см. также сс. 25 и 14.

¹⁸⁸ - См. G. May, *Enttheologisierung des Kirchenrechts?*, в: *AfkKR 134 (1965)*, сс. 370_376. здесь с. 376; о необходимости отказаться от термина «теологизация» (*Theologisierung*) см. L. Muller, «*Theologisierung*» des Kirchenrechts?, *AfkKR 160 (1991)*, сс. 441_463, здесь с. 453 s.

¹⁸⁹ - См. выше, прим. 81, и Aymans-Morsdorf, *Kan R I*, сс. 141_159.

¹⁹⁰ - W. Aymans, *Lex canonica. Considerazioni sulla nozione canonica di legge*, *op. cit.*, с. 112.

¹⁹¹ - Подробная документация этого общего суждения содержится в: E. Corecco, *I presupposti culturali ed ecclesiologici del nuovo «Codex»*, в: *Il nuovo Codice di Diritto Canonico*, под редакцией S. Ferrari, Bologna 1983, сс. 37_68.

¹⁹² - См. G. May-A. Egler, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, *op. cit.*, с. 185.

¹⁹³ - P. Fedele, *Equita canonica*, в: *EDD, Vol. XV (Milano 1966)*, сс. 147_159, здесь с. 148.

¹⁹⁴ - См. шестой абзац в: Иоанн Павел II, *CA «Sacrae disciplinae leges»*, в: *AAS 75 (1983)*, часть II, VII_XIV.

¹⁹⁵ - См. кан. 20 и комментарий E. Corecco, *Ius universale-Ius particolare*, в: *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii internationalis Iuris Canonici (19_24 апреля 1993)*, Citta del Vaticano 1994, сс. 551_574, здесь сс. 561_568.

¹⁹⁶ - См. кан. 1 CIC и CCEO. Выражение «обрамляющий закон» (*Rahmengesetz*) трактуется в: H. Schmitz, *Gesetzgebungsbefugnis und Gesetzgebungskompetenzen des Diözesanbischofs nach dem CIC von 1983*, в: *AfkKR 152 (1983)*, сс. 62_75, здесь с. 63.

¹⁹⁷ - См. P. Stevens, *Die rechtstituierende Bedeutung der gottesdienstlichen Versammlung*, в: *Liturgisches Jahrbuch 33 (1983)*, сс. 5_29; G. Lajolo, *Indole liturgica del diritto canonico*, в: *La Scuola Cattolica 99 (1971)*, сс. 251_268.

¹⁹⁸ - См. H. Schmitz, Gesetzgebungsbefugnis und Gesetzgebungskompetenzen, op. cit., с. 62.

¹⁹⁹ - См. ibid., с. 62. По этому вопросу см. также: H. Muller, Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik, в: OAKR 27 (1976), сс. 3_21. Классический пример не рецептированного закона – CA Veterum Sapientia Иоанна XXIII, см. AAS 54 (1962), сс. 129_135.

²⁰⁰ - Таково определение обычая, данное R. Bertolino, Il nuovo diritto ecclesiale tra coscienza dell'uomo e istituzione. Saggi di diritto costituzionale canonico, Torino 1989, с. 56. (Как бы в подтверждение этого тезиса канон 1506 ССЕО утверждает, что «только в той мере, в какой он отвечает деятельности Святого Духа в теле Церкви», обычай «может получить форму права»!).

²⁰¹ - См. ibid., с. 63.

²⁰² - В этом отношении см. R. Weigand, Das Gewohnheitsrecht in den fruhen Glossen zum Dekret Gratians, в: Ius Populi Dei. Miscellanea in honorem Raymundi Bigador, hrsg. von U.Navarrete, Vol. 1, Roma 1972, сс. 91_101.

²⁰³ - См. каноны 25_30 CIC 1917, каноны 23_28 CIC 1983 и каноны 1506_1509 ССЕО.

²⁰⁴ - Например, в кодексных положениях о клириках (каноны 284 и 289 § 2), о матримониальном праве (каноны 1062 § 1 и 1119) и об имущественном праве (каноны 1263, 1276 § 2, 1279 § 1).

²⁰⁵ - В то время как в CIC 1917 г. церковный законодатель прибегал к отвергающей оговорке целых 21 раз, в CIC 1983 г. он обращается к ней только 6 раз, а в ССЕО – только 10 раз. О значении данных оговорок см. P.Kramer, Kirchenrecht II. Ortskirche-Gesamtkirche, Stuttgart-Berlin-Koln 1993, сс. 62_64.

²⁰⁶ - О структурной корреляции между законом и обычаем в Церкви как общении см. Aymans-Morsdorf, Kan R I, сс. 205_212.

²⁰⁷ - См. E. Corecco, Valore Dell'atto «contra legem», op. cit., с. 850.

²⁰⁸ - V. Del Giudice, Istituzioni di diritto canonico, Milano 1936, с. 79. О канонистическом понятии справедливости см. H.Muller, Barmherzigkeit in der Rechtsordnung der Kirche?, в: AfkKR 159

(1990), сс. 353_367; обширная библиография содержится в: J. Urrutia, *Aequitas canonica*, в: *Periodica* 73 (1984), сс. 33_88.

²⁰⁹ - См. Павел VI, речь к судьям Рота Романа от 8 февраля 1973г. в: *AAS* 65 (1973), сс. 95_103.

²¹⁰ - *Sacrae disciplinae leges*, *op. cit.*, с. XIII.

²¹¹ - По этому вопросу мнения комментаторов сильно расходятся; см., например, Aymans-Morsdorf, *Kan R I*, сс. 182_185; R. Puza, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1986, сс. 110_111; G. May-A. Egler, *Einführung in die kirchenrechtliche Methode*, *op. cit.*, сс. 195_200.

²¹² - См. ниже, особенно § 16. 3; обо всей проблеме см. K. Morsdorf, *Heilige Gewalt*, в: *Sacramentum mundi*, Vol. II, Freiburg-Basel-Wien 1968, сс. 582_597; P. Kramer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur Sacra potestas-Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1973; E. Corecco, *Natura e struttura della «sacra potestas» nella dottrina e nel nuovo Codice di diritto canonico*, в: *Communio* 75 (1984), сс. 24_52.

²¹³ - См. кан. 135 § 1 CIC и кан. 985 CCEO. Хотя церковное управление имеет не просто исполнительные функции, но пользуется большой свободой и обширными полномочиями по принятию решений, CIC часто употребляет термин *potestas executiva* (например, в канонах 30, 31 § 1, 35, 135 § 4), а также (более редко) *potestas administrativa* (см. каноны 1400 § 2, 1445 § 2). Более подробное рассмотрение проблем, связанных с административными актами в каноническом праве, см. в: Aymans-Morsdorf, *Kan R I*, сс. 221_282; краткое описание основных форм канонического административного акта см. в: R. A. Strigl, *Verwaltungsakt und Verwaltungsverfahren*, в: *HdbKathKR*, сс. 99_113, либо соответствующие статьи в *NDDC*.

²¹⁴ - См. CD 8 и 11 и после § 24. 1.

²¹⁵ - Беглый обзор всех этих соборных понятий см. в: F.J. Urrutia, *Il libro I norme generali*, в: *Il nuovo codice di diritto canonico. Studi*, Torino 1985, сс. 32_59.

²¹⁶ - Пространный анализ этих соборных понятий см. в: Aymans-Morsdorf, *Kan R I*, сс. 283_352.

²¹⁷ - К сожалению, в общих нормах CIC этот термин используется редко; см. , например, каноны 23, 87 § 1, 129 § 2, 199 § 7.

²¹⁸ - По этому вопросу см. W. Aymans, Begriff, Aufgabe und Trager des Lehramts, в: HdbKathKR, cc. 533_540, особенно cc. 539_540.

²¹⁹ - См. AAS 64 (1972), cc. 97_176.

²²⁰ - Цитаты взяты из: Paolo VI, Evangelii nuntiandi (8 декабря 1975), nn. 17_24, в AAS 68 (1976), cc. 17_22; и Giovanni Paolo II, Catechesi tradendae (16 октября 1979), nn. 15_16, 18 и 24, в AAS 71 (1979), cc. 1277_1340.

²²¹ - E. Germain, Langage de la foi a travers l'histoire, Tours 1972, с. 167.

²²² - О том, как акт крещальной веры вводит изолированное «я» в коллективное «я» Церкви, см. J. Ratzinger, Glaubensvermittlung und Glaubensquellen, в: J. Ratzinger, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, cc. 13_39, особенно cc. 23_28.

²²³ - См. с. 761.

²²⁴ - См. L. Gerosa, L'evkque dans les documents de Vatican II et le nouveau code de droit cononique, в: Visages de l'Eglise. Cours d'ecclesiologie publie par P. De Laubier, Freiburg 1989, cc. 73_89.

²²⁵ - Соборное учение LG 28 было таким образом воспринято в кодексе, согласно A. Montan, Il libro III La funzione di insegnare della Chiesa, в: Il nuovo Codice di diritto canonico. Studi, Torino 1985, cc. 138_163, здесь с. 147.

²²⁶ - См. H. Mussinghoff, в: МК, кан. 773.

²²⁷ - См. LG 33 и 35; AA 3; кан. 204 § 1.

²²⁸ - См. кан. 759; о проблеме проповеди мирян в целом см. L. Gerosa, Diritto ecclesiale e pastorale, Турин 1991, cc. 58_64.

²²⁹ - См. Norme della Congregazione per la dottrina della fede за 1971г., п. 46, в: AAS 63 (1971), с. 308.

²³⁰ - См. AAS 67 (1974), с. 37.

²³¹ - Таково предложение H. Schmitz, Die Beauftragung zum Predigtdienst. Anmerkungen zum «Schema canonum libri III de

Ecclesiae munere docendi», в: AfkKR 149 (1980), cc. 45_63, в частности, с. 60.

²³² - См. прежде всего ст. 2 § 3 последней Инструкции для мирян: CONGREGATIO PRO CLERICIS ET ALIAE, Instructio. De quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem, в: AAS 89 (1997) 852_877.

²³³ - См. Communicationes 7 (1975), с. 152; 9 (1977), с. 161.

²³⁴ - AAS 79 (1987), с. 1249.

²³⁵ - Таково авторитетное суждение Н. Schmitz, Erwagungen zum authentischen Interpretation von c.767 § 1 CIC, в: Rechts als Heildienst: Matthaus Kaiser zum 65. Geburtstag gewidmet, hrsg. von W.Schulz, Paderborn 1989, cc. 127_143, здесь с. 143.

²³⁶ - В таком толковании согласны между собой: P. Kramer, Liturgie und Recht. Zuordnung und Abgrenzung nach dem Codex Iuris Canonici vom 1983, в: Liturgisches Jahrbuch 34 (1984), cc. 66_83, здесь с. 77; и O. Stoffel, Die Verkündigung in Predigt und Katechese, HdbKathKR, cc. 541_547, здесь с. 543.

²³⁷ - См. Н. Schmitz, Die Beauftragung zum Predigtdienst, op. cit., с. 62.

²³⁸ - См. AAS 63 (1971), с. 329 ss.

²³⁹ - Дальнейшее и аналогичное подтверждение этому можно найти в так называемых гомилиях, в которых во время евхаристических собраний участвуют малые группы верующих. См. le Richtlinien, опубликованные 24 сентября 1970 г. Конференцией немецких епископов, в: Nachkonziliare Dokumentation, XXXI, Trier 1972, cc. 54_64.

²⁴⁰ - Рескрипт Конгрегации по делам духовенства от 20.11.1973 (см. X. Ochoa, Leges Ecclesiae, V, Roma 1980, n. 4240) был сперва продлен до 1981г., а затем 23.01.1982 был вновь продлен вплоть до обнародования нового Кодекса.

²⁴¹ - Последним этапом этих переговоров стало письмо Конгрегации по делам духовенства Председателю Конференции немецких епископов, датированное 16 февраля 1988 г. и содержащее сообщение о том, что предусматриваемые распоряжения не нуждаются в каком-либо recognitio со стороны Святого Престола для того, чтобы войти в силу (см. P. Kramer,

Die Ordnung des Predigtdienstes, в: Recht als Heildienst, op. cit., сс. 115_126, здесь с. 121). Такое сообщение вызывает недоумение, потому что, согласно кан. 455 § 2, общие декреты конференции епископов получают обязательную силу только после recognitio со стороны Святого Престола.

²⁴² - См., например, ABI Eichstatt 135 (1988), с. 96 ss.

²⁴³ - См. п. 42 Общего вступления к Messale Romano от 6.6. 1969, в: Nachkonziliare Dokumentation, XIX, Trier 1974, с. 79.

²⁴⁴ - В связи с этим позволительно спросить: может ли Instructio, которая, согласно Кодексу канонического права, не является законом и распоряжения которой по этой причине legibus non derogant (не отменяют законов), в самом деле отменять партикулярные законы и обычаи? Между тем создается впечатление, что именно этого требует как последняя фраза Инструкции от 13 августа 1997 г., так и добавка к формуле in forma specifica. Не достаточно ли было бы рекомендации епископам, чтобы они позаботились об устранении порочной практики?

²⁴⁵ - См. LG 19; 21, 2; 22, 2; 24, 1; 25, 3 и DV 10, 2, где подробно говорится о божественном мандате и содействии Святого Духа.

²⁴⁶ - См. DV 10, 2 и комментарии W. Aymans, Begriff, Aufgabe und Trager des Lehramts, op. cit., с. 540; P. Kramer, Kirchenrecht I, op. cit., сс. 39_41; A. Montan, Il libro II la funzione di insegnare della Chiesa, op. cit., с. 142.

²⁴⁷ - В этом отношении см. K. Rahner, Haresie in der Kirche heute? в: Idem, Schriften zur Theologie, Vol. IX, Einsiedeln 1972 (2-е издание), сс. 453_478, здесь с. 460.

²⁴⁸ - Подробный анализ всего вопроса см. в: L. Gerosa, La scomunica e una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico, Friburgo 1984, сс. 296_326; Idem, Schisma und Haresie. Kirchenrechtliche Aspekte einer neuen ekklesiologischen Begriffsbestimmung, в: ThGl 83 (1993), сс. 195_212.

²⁴⁹ - См. прежде всего AG 11; 35 и 36.

²⁵⁰ - См. LG 14 и AG 11, 1.

²⁵¹ - Об этом центральном ядре кодексных норм, относящихся к миссионерской деятельности Церкви, см. O. Stoffel, *Der missionarische Auftrag*, в: *HdbKathKR*, сс. 547_553, особенно сс. 551_553.

²⁵² - Giovanni Paolo II, *Redemptoris missio*, в: *AAS* 83 (1991), сс. 249_340, п. 49.

²⁵³ - *Ibid.*, п. 52; см. также Paolo VI, *Evangelii nuntiandi*, *op. cit.*, п. 20.

²⁵⁴ - Важнейший пример – религиозное образование, даваемое в государственных школах и упоминаемое в каноне 804; по этому вопросу см. J. Listl, *Der Religionsunterricht*, в: *HdbKathKR*, сс. 590_605; F. Tagliaferri, *Insegnamento della religione cattolica*, в: *Appolinaris* 60 (1987), сс. 145_150., Работа теологических факультетов и католических университетов регулируется следующими каноническими законами: Иоанн Павел II, Апостольская конституция «*Sapientia Christiana*» (15 апреля 1979), в *AAS* 71 (1979) 469_499; Иоанн Павел II, Апостольская конституция «*Corde Ecclesiae*» (15 августа 1990), 1475_1509).

²⁵⁵ - В этом отношении см. прежде всего GE 1, 1; 2, 1; 6, 1.

²⁵⁶ - Краткая иллюстрация этого важнейшего вопроса содержится в: F.J. Urrutia, *Educazione cattolica*, в: *NDDC*, сс. 439_440.

²⁵⁷ - См. кан. 1325 § 3 CIC/1917 и комментарий P. Kramer, *Kirchenrecht I*, *op. cit.*, сс. 41_42.

²⁵⁸ - Таково суждение J. L.Santos, *Ecumenismo*, в: *NDDC*, сс. 437_439.

²⁵⁹ - Помимо литературы по вопросам смешанных браков, указанной выше, назовем следующие важнейшие работы, трактующие проблему в целом: H.Muller, *Der okumenische Auftrag*, в: *HdbkathKR*, сс. 553_561; H. Heinemann, *Okumenische Implikationen des neuen kirchlichen Gesetzbuches*, в: *Catholica* 39 (1985), сс. 1_26; W.Schulz, *Questioni ecumeniche nel nuovo Codice di diritto canonico*, в: *Vitam impendere vero. Studi in onore di P.Ciprotti*, под редакцией W. Schulz-G. Feliciani, Roma 1986, сс. 171_184.

²⁶⁰ - См. также кан. 364.

²⁶¹ - В соответствии с соборным учением (UR 8, 3), исключением из этого правила является запрещение католическим священникам совместно служить евхаристию со служителями Церквей или церковных общин, которые не имеют полного общения с католической Церковью (кан. 908).

²⁶² - См. AAS 59 (1967), с. 1058.

²⁶³ - См. AAS 81 (1989), сс. 104_106. Критический комментарий см. P. Kramer, Kirchenrecht I, op. cit., сс. 61_62; F.J. Urrutia, Iusiurandam fidelitatis, в: Periodica 80 (1991), сс. 559_578.

²⁶⁴ - F.J. Urrutia, Giuramento di fedelta, в: NDDC, сс. 546_547, здесь с. 546.

²⁶⁵ - Об обязательствах, вытекающих из клятвы, посредством которой дается обещание, см. каноны 1199_1204, особенно каноны 1200_1202.

²⁶⁶ - См. H. Schmitz, Konflikten und Lösungsweise im kirchlichen Hochschulbereich. Bemerkungen zu notorischen Problemen, в: Eine Kirche – Ein Recht? Kirchenrechtliche Konflikte zwischen Rom und den deutschen Ortskirchen, hrsg. von R. Puza-a. Kustermann, Stuttgart 10, сс. 101_121, особенно сс. 126_128.

²⁶⁷ - См. H. Schmitz, Studien zur kirchlichen Hochschulrecht, Würzburg 1990, сс. 133_145; I. Riedel-Spangenberg, Sendung in der Kirche. Die Entwicklung und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache, Paderborn-München-Wien-Zürich 1991, сс. 188_191.

²⁶⁸ - О смысле замены см. Communicationes 15 (1983), с. 105.

²⁶⁹ - См. AAS 71 (19079), сс. 469_499, здесь с. 483 (n. 27,1).

²⁷⁰ - В таком определении *mandatum* согласны между собой: F.J. Urrutia, Mandato di insegnare discipline teologiche, в: NDDC, сс. 661_664; G. Ghirlanda, Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale, Roma 1990, с. 423.

²⁷¹ - См. AA 24 и комментарий F.J. Urrutia, Mandato, op. cit., с. 662.

²⁷² - О вопросе в целом см. I. Riedel-Spangenberg, Sendung in der Kirche, op. cit., сс. 98_144 и особенно сс. 201_281.

²⁷³ - См. AAS 58 (1966), с. 445; вскоре после того Конгрегация отменила канон 1399 CIC/1917 о книгах, запрещенных каноническим правом, и связанных с этим санкциях (см. AAS 58, 1966, с. 1186).

²⁷⁴ - См. AAS 67 (1975), сс. 281_284.

²⁷⁵ - См. каноны 1395_1405 CIC 1917.

²⁷⁶ - Это не отменяет того факта, что и сегодня, согласно канону 1369, может быть применена каноническая санкция к тем верующим, которые своими сочинениями наносят тяжкий ущерб вере и католическим обычаям или подстрекают к ненависти и презрению к Церкви.

²⁷⁷ - См. кан. 827 § 3. Важность этих норм Кодекса была подтверждена недавней Инструкцией Конгрегации вероучения (30.03.1992), где были уточнены условия их применения. См. комментарий P. Kramer, Kirche und Buchzensur. Zu einer neuen Instruktion der Kongregation fur die Glaubenslehre, в: ThGL 83 (1993), сс. 72_80.

²⁷⁸ - Текст этого МР от 7.12.1965 находится в: AAS 57 (1965), сс. 952_955.

²⁷⁹ - См. AAS 59 (1967), сс. 657_697.

²⁸⁰ - См. AAS 63 (1971), сс. 234_236. Детальный анализ этого текста см. в: W. Aymans-E. Corecco, Kirchliches Lehramt und Theologie. Erwagungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation fur die Glaubenslehre, в: IKZ Communio 2 (1974), сс. 150_170; H. Heinemann, Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche. Analyse und Kritik der Verfahrensordnung (Canonistica 6), Trier 1981.

²⁸¹ - См. W. Aymans-E. Corecco, Kirchliches Lehramt und Theologie, op. cit., сс. 169_170.

²⁸² - См. Ibid., с. 166.

²⁸³ - Среди этих процедур наиболее значительными примерами являются процедуры, сформулированные Конференцией немецких епископов и Конференцией швейцарских епископов. Соответствующие тексты опубликованы в: AfkKR 150 (1981), сс. 174_182 и 155 (1986), сс. 165_172.

²⁸⁴ - В этом мнении согласны между собой: Н. Heinemann, Schutz der Glauben- und Sittenlehre, в: HdbkathKR, cc. 567_578, и P.Kramer, Kirchenrecht I, op. cit., с. 60.

²⁸⁵ - См. прежде всего ст. 7 и 17 новой процедуры: CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Agendi ratio in doctrinarum examine, в: AAS 89 (1997) 830_835.

²⁸⁶ - См. Communicationes I (1969), стр. 83; 10 (1978), cc. 209_216; 15 (1984), с. 52.

²⁸⁷ - R. Bertolino, La tutela dei diritti nella Chiesa. Dal vecchio al nuovo codice di diritto canonico, Torino 1993, с. 16.

²⁸⁸ - См. кан. 1400 § 1.

²⁸⁹ - См. Communicationes 11 (1979), cc. 80_81.

²⁹⁰ - Таково справедливое мнение Е. Corecco, Die richterliche Anwendung der «sacra potestas», в: OAKR 39 (1990), cc. 277_294, здесь cc. 284_285.

²⁹¹ - См. К. Morsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, Vol. 3, Paderborn-Munchen-Wien 1979 (11-е издание), с. 260, и комментарий W. Schultz, Das neue Selig- und Heiligsprechungverfahren, Paderborn 1988, cc. 20_22.

²⁹² - R. Bertolino, Il notorio nell'ordinamento giuridico della Chiesa, Torino 1965, с. 49.

²⁹³ - См, например, Е. Schumann, Richter, в: EvStL 3, Vol. 2, cc. 3010_3016. О различии между каноническим и государственным процессуальным правом см. также Е. Corecco, L'amministrazione della giustizia nel sistema canonico e in quello statale, в: Amministrazione della giustizia e rapporti umani, Rimini 1988, cc. 133_140.

²⁹⁴ - См. Е. Corecco, Die richterliche Anwendung der «sacra potestas», op. cit., с. 282; с. 286 и cc. 287_289.

²⁹⁵ - О вопросе в целом см. L. Gerosa, La scomunica и una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico, Friburgo 1984, особенно cc. 296_326 и cc. 361_388.

²⁹⁶ - А. Lauro, I procedimenti per la rimozione e il trasferimento dei parroci, в: I procedimenti speciali nel diritto canonico, Citta del Vaticano 1992, cc. 303_313, здесь с. 304.

²⁹⁷ - Детальный анализ этой процедуры см. J. Torres, *La procedura di escaustrazione del consacrato*, в: *ibid.*, cc. 315_336, особенно cc. 328_329.

²⁹⁸ - Анализ этих трех этапов см. в: J. Beyer, *La dimissione nella vita consacrata*, в: *ibid.*, cc. 337_356, особенно cc. 351_353.

²⁹⁹ - В отличие от Кодекса 1917 г., Кодекс 1983 г. выделил целую главу для этой процедуры, несомненно важнейшей из административных процедур, известных матримониальному каноническому праву (каноны 1697_1706), что было весьма полезно для юридической ясности.

³⁰⁰ - См. S. Berlingo, *La diversa natura delle procedure speciali*, в: *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, op. cit., cc. 9_23, здесь с. 22.

³⁰¹ - *Ibid.*, с. 22.

³⁰² - См. K. Ludicke, *Der kirchliche Ehenichtigprozess – ein processus contentiosus?*, в: *OAKR* 39 (1990), cc. 295_307.

³⁰³ - В этом отношении см. J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale (cann. 1717_1719)*, в: *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, op. cit., cc. 233_266, здесь с. 264.

³⁰⁴ - Краткое изложение истории литургического движения XX в., вплоть до Второго Ватиканского собора, см. в: A. Adam, *Corso di liturgia*, Brescia 1988, cc. 49_59.

³⁰⁵ - См. A.G. Martimort, *L'Eglise en priere. Introduction a la Liturgie*, Paris 1984, cc. 21_28.

³⁰⁶ - См. Th. Schneider, *Zeichen der Nahe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz 1980 (итал. перевод Segni della vicinanza di Dio, Brescia 1983, с. 5). О понятии таинств как даров Святого Духа, не чуждом Второму Ватиканскому собору, см. J.M. R.Tillard, *Les sacrements de l'Eglise*, в: *Initiation a la pratique de la theologie, Dogmatique II*, опубл. под руководством B. Lauret-F. Refoule, III (2-е издание, исправленное), Paris 1986, cc. 385_466, здесь с. 402.

³⁰⁷ - См. также LG 48, где Церковь определяется как универсальное таинство спасения.

³⁰⁸ - Giovanni Paolo II, *Familiaris Consortio*, n. 56; (полный текст находится в: *AAS* 73, 1981, стр. 81_191), см. также LG 11.

³⁰⁹ - См. E. Corecco, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, в: *Il Vaticano II e la Chiesa*, под редакцией G. Alberigo-J.P. Jossua, Brescia 1985, сс. 333_397, здесь с. 342.

³¹⁰ - См. комментарий к титулу VII первой книги CIC Arrieta-Lombardia, сс. 122_125.

³¹¹ - Tommaso d'Aquino, S.Th., III, q. 64, art. 2, ad 3.

³¹² - См. In IV Sententiarum, dist. 7, art. 1, ad 1, и комментарий C.J. Errazuris M., *Sacramenti*, в: EDD, Vol. XLI (Milano 1989), сс. 197_208, здесь с. 204.

³¹³ - См. выше, § § 3_2; о вопросе в целом см. также E. Molano, *Dimensiones juridicas de los sacramentos*, в: *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos. IV Simposio Internacional de teologia de la Universidad de Navarra*, под редакцией P. Rodriguez, Pamplona 1983, сс. 312_322.

³¹⁴ - Такая тенденция преобладает в Наваррской школе, представители которой предпочитают говорить о таинстве как о *res iusta*. По этому вопросу см. C.J. Errazuris M., *Sacramenti*, *op. cit.*, с. 204; J. Hervada, *Las raices sacramentales del Derecho canonico*, в: *Estudios de Derecho canonico y Derecho ecclesiastico en homenaje al profesor Maldonado*, Madrid 1983, сс. 245_269.

³¹⁵ - G. Biffi, *Io credo. Breve esposizione della dottrina cattolica*, Milano 1980, с. 90, примечание 2106.

³¹⁶ - Таково суждение E. Corecco, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, в: *I diritti fondamentali della persona umana e la liberta religiosa. Atti V Colloquio per i problemi del diritto* (8_10 марта 1984), Citta del Vaticano 1985, сс. 101_125, здесь с. 111.

³¹⁷ - См. кан. 1331 § 1 п. 2 и кан. 1332.

³¹⁸ - В том, что касается евхаристии (кан. 912) и брака (кан. 1058), общая норма выражена во вступительных канонах, а затем уточняется. По этому вопросу см. H. Reinhard, *Recnt auf Wortverkundigung und Sakramentenempfang*, в: *MK, кан. 213/2 и 4*; P. Kramer, *Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma*, Stuttgart-Berlin-Koln 1992, сс. 65_66.

³¹⁹ - См. LG 11, 1 и SC 10, 1.

³²⁰ - По этому вопросу см. K.Morsdorf, Kirchenverfassung. I. Katholische Kirche, в: LThK, Vol. VI (Freiburg i. Br. 1961), cc. 274_277, особенно с. 275; H. Muller, Zugehörigkeit zur Kirche als Problem der Neukodifikation des kanonischen Rechts, в: OAKR 28 (1977), cc. 81_98; P. Kramer, Theologische Auseinandersetzung zwischen H.Barin und J.Klein in Licht des II. Vatikanischen Konzils, Trier 1977, с. 141; R. Ahlers, Eucharistie, в: Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht, hrsg. von R. Ahlers-L. Gerosa-L. Muller, Paderborn 1992, cc. 13_5, особенно с. 15.

³²¹ - LG 11, 1. О связи между церковным измерением действия священника и общинной структурой празднования евхаристии см. W. Haunerland, Die Messe aller Zeiten. Liturgiewissenschaftliche Anmerkungen zum Fall Lefebvre, в: Das Bleibende im Wandel. Theologische Beiträge zum Schisma von Marcel Lefebvre, hrsg. von R.Ahlers-P.Kramer, Paderborn 1990, cc. 51_85, здесь с. 71.

³²² - Такой систематический порядок предложили, например, : K. Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg-Basel-Wien 1968 (3-е издание), с. 73; кроме того, он воспроизводится в документах Святого Престола; см., например, пп. 5_15 инструкции Eucharisticum mysterium (AAS 59, 1967, cc. 539_573) и п. 58 Directorium catechisticum generale (AAS 64, 1972, cc. 97_176).

³²³ - Секретариат христианского единства, Nota sulle alcune interpretazioni della «Istruzione sui casi particolari di ammissione di altri cristiani alla comunione eucaristica nella chiesa cattolica», в: AAS 65 (1973), cc. 616_619, здесь с. 616 (п. 3a).

³²⁴ - По этому вопросу см. R. Ahlers, Communio Eucharistica. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Eucharistielehre in Codex Iuris Canonici, Regensburg 1990, особенно cc. 81 и 185.

³²⁵ - Углубленный комментарий ко всей второй главе догматической конституции Lumen Gentium см. в: G. Philips, La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II. Storia, testo e commento della Costituzione Lumen Gentium, 2 Voll., Milano 1969, здесь Vol. I, cc. 119_196.

³²⁶ - Giovanni Paolo II, *Novo incipiente. Ad universos Ecclesiae sacerdotes feria V in coena Domini* (8 апреля 1979), в: AAS 71 (1979), сс. 392_417, здесь цитируется по EV, Vol. VI, n. 1296. Также Международная теологическая комиссия в своем документе «*Themata selecta de ecclesiologia*», опубликованном 7 октября 1985 г. в связи с XX годовщиной завершения Второго Ватиканского собора, прямо утверждала: «*Evidens est utrumque habere suus fundamentum et fontem in unico sacerdotio Christi*» (Ибо оно очевидно имеет своё основание и исток в едином священстве Христа) (EV, Vol. IX, n.1731).

³²⁷ - E. Corecco, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, в: *Popolo di Dio e sacerdozio*, под редакцией ATI, Padova 1983, сс. 80_129, здесь с. 80.

³²⁸ - На уровне догматики наиболее убедительная попытка объяснить этот важнейший аспект соборного учения о священстве Иисуса Христа принадлежит H.U. von Balthasar, *Christlicher Stand, Einsiedeln* 1977, сс. 145_202.

³²⁹ - *Commissio Theologica Internationalis, Themata selecta de ecclesiologia*, в: EV, Vol. IX, n. 1734.

³³⁰ - S. Danich, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologica*, Roma 1984, с. 87.

³³¹ - См. J. Ratzinger, *Der Heilige Geist als «communio»*. Zum Verhältnis von Pneumatologie und Spiritualität bei Augustinus, в: *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, hrsg. von C. Heitmann-H. Muhlen, Munchen 1974, сс. 223_238, здесь с. 226.

³³² - См. прежде всего LG 11, 1, а также CD 30, 6 и SC 10, 1. Анализ этих текстов и углубленное рассмотрение пневматологического измерения христианского священства см. в: L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, сс. 135_156.

³³³ - См. ниже, § 21.2.

³³⁴ - См. SC 42.

³³⁵ - В CIC / 1917 нормы, посвященные евхаристии, собраны в двух главах: первая озаглавлена *De sacrosancto Missae sacrificio* (каноны 802_844), вторая – *De sanctissimo Eucharistiae*

sacramento (каноны 854_869). В полном отрыве от них затем трактуются вопросы, связанные с сохранением и почитанием Sanctissimum Sacramentum (каноны 1265_1275).

³³⁶ - Вводные каноны двух глав CIC/1917 не оставляют сомнений на этот счет. См. каноны 802 и 845.

³³⁷ - См. кан. 1248 CIC/1917.

³³⁸ - В этом отношении см. R. Ahlers, *Communio eucharistica*, op. cit., cc. 111_125; P. Kramer, *Kirchenrecht I*, op. cit., cc. 71_72.

³³⁹ - См. каноны 904 и 276 § 2 п. 2. К сожалению, движение в этом направлении церковного законодателя 1983 г., подтвержденное канонам 917 (о возможности принимать евхаристию дважды в день) и канонам 905 (о возможности служить евхаристию дважды в день), прерывается несколько устаревшей нормой канона 920 об обязанности каждого верующего принимать причастие по меньшей мере один раз в год, во время Пасхи.

³⁴⁰ - См. каноны 213 и 912.

³⁴¹ - См. кан. 855 CIC/1917.

³⁴² - См. SC 106. Помимо праздничных дней, перечисленных в § 1 канона 1246, диоцезальный епископ вправе установить в своем диоцезе особые праздничные дни (см. кан. 1244 § 2), а конференция епископов правомочна отменить или перенести на следующее Воскресение некоторые предписанные праздники (см. кан. 1246 § 2); о вопросе в целом см. P. Kramer, *Kirchenrecht I*, op. cit., cc. 75_79.

³⁴³ - Кан. 1247 CIC/1917.

³⁴⁴ - *Partecipatio* называется полной, если выражается в получении святого причастия, см. *Communicationes* 15 (1983), с. 195.

³⁴⁵ - Таково также заглавие книги: H.U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Einsiedeln 1963 (итал. пер. *Il tutto nel frammento*, Milano 1970).

³⁴⁶ - См. кан. 2. Эти литургические нормы собраны в: R. Kaczynski, *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, I (1963_1973), Torino 1975, *I Praenotanda dei nuovi testi liturgici*, под редакцией A. Donghi, Milano 1989. Особенно важное, притом

юридически обязывающее значение (см. Notitiae 5 (1969), с. 417) имеет общее вступление к: Messale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Ordo Missae, Citta del Vaticano 1969 (editio iuxta typicam alteram 1977).

³⁴⁷ - См. письмо Sacerdotium ministeriale, опубликованное Конгрегацией вероучения 6 августа 1983 г., в: AAS 75 (1983), с. 1001.

³⁴⁸ - См. каноны 528, 530 п. 7, 534 § 1.

³⁴⁹ - См. AAS 64 (1972), сс. 529_534.

³⁵⁰ - Таково справедливое наблюдение, с помощью которого Н. Reinhard (см. МК, кан. 230/7) пытается положить конец прискорбному и малопонятному разделению.

³⁵¹ - См. Мф 26, 26_29; Лк 22, 18_20; 1Кор 11, 23_24. По этому вопросу см. А. Mayer, Die Eucharistie, в: HdbkathKR, сс. 679_691, особенно сс. 683_687.

³⁵² - Папский совет по содействию христианскому единству, Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo, Citta del Vaticano 1993, п. 129.

³⁵³ - Таково согласное мнение: Н. Schmitz, Taufe, Firmung, Eucharistie. Die Sakramente der Initiation und ihre Rechtsfolgen in der Sicht des CIC von 1983, в: AfkKR 152 (1983), сс. 369_408, здесь сс. 398_404; Р. Kramer, Kirchenrecht I, op. cit., сс. 73_74.

³⁵⁴ - См. UR 8; кан. 844 § 1 CIC и кан. 671 § 1 CCEO.

³⁵⁵ - Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo, op. cit., п. 129. Преподание евхаристии вместе со служителями Церкви или церковных общин, не имеющих полного общения с католической Церковью, по-прежнему запрещено католическим священникам (см. кан. 908).

³⁵⁶ - См. Instructio «De peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam», в: AAS 64(1972), сс. 518_525, здесь п. 4.

³⁵⁷ - Giovanni Paolo II, Familiaris consortio, в: AAS 74 (1982), сс. 81_191, здесь п. 84, 3.

³⁵⁸ - Ibid., 84, 3.

³⁵⁹ - Ibid., 84, 3.

³⁶⁰ - См., например, Giovanni Paolo II, Ansprache von 19. 06. 1987 an die österreichischen Bischöfe anlässlich ihres ad limina Besuches, в: AAS 80 (1988), cc. 17_25, n. 36.

³⁶¹ - Суммарная схема этих направлений, хотя и с иной расстановкой акцентов, находится в: R. Ahlers, *Communio Eucharistica*, op. cit., cc. 168_189; P. Kramer, *Kirchenrecht I*, op. cit., cc. 135_139; R. Puza, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1986, cc. 356_364.

³⁶² - Это было, напротив, предусмотрено канон 2356 CIC 1917.

³⁶³ - См. *Communicationes* 15 (1983), с. 194. Такое толкование Комиссии не только согласуется с п. 84 *Familiaris consortio*, но и подтверждается п. 17 Апостольского обращения *Reconciliatio et Paenitentia*, см. AAS 77 (1985), с. 223.

³⁶⁴ - См. P. Kramer, *Kirchenrecht I*, op. cit., с. 137.

³⁶⁵ - См., например, Paolo VI, *Litterae circulares*, в: AfkKR 142 (1973), с. 84 ss.

³⁶⁶ - См. H. Flatten, *Nichtigerklärung, Auflösung und Trennung der Ehe*, в: HdbKathKR, cc. 815_826, здесь с. 818.

³⁶⁷ - Среди них следует назвать A. Zirkel, *Schliesst das Kirchenrecht alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?*, Mainz 1977.

³⁶⁸ - Перечень наиболее крупных теологов, придерживающихся такой пастырской ориентации, см. в: R. Puza, *Katholisches Kirchenrecht*, op. cit., cc. 358_359; среди пастырских документов епископов следует назвать: H. Kratz, *Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen*, Wien 1979, и W. Kasper-K. Lehmann-O. Saier, *Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und Wiederverheirateten Geschiedenen in der Oberreinerischen Kirchenprovinz*, в: HK ((1993), cc. 460_467.

³⁶⁹ - Giovanni Paolo II, *Familiaris cinsirtio*, op. cit., n. 84, 2.

³⁷⁰ - См. W. Kasper-K. Lehmann-O. Saier, *Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung*, op. cit., cc. 465 (n. IV, 4).

³⁷¹ - Giovanni Paolo II, *Veritatis splendor*, Roma 1993, n. 56.

- 372 - Таково мнение К. Walf, Kirchenrecht, Dusseldorf 1984, с. 142.
- 373 - См. кан. 1100.
- 374 - Giovanni Paolo II, Familiaris consortio, op. cit., n. 84, 5.
- 375 - Ibid., n. 84, 3.
- 376 - См., например, каноны 874 § 1 и 893 § 1.
- 377 - См., например, Мф 6, 24; Мк 8, 36; Лк 6, 20 и 12, 13_21.
- 378 - См., например, Лк 8, 3; 19: 1_9; Мф 27, 57 и Ин 19, 38_42.
- 379 - См. Ин 12, 6 и 13, 29.
- 380 - S. Th. I_II, q. 100, art. 2 ad 2.
- 381 - См. Tommaso d'Aquino, S. Th. II.II, q. 86, a. 2, и комментарий К. Morsdorf, Erwagungen zum Begriff und zur Rechtfertigung des Messstipendiums, в: К. Morsdorf, Schriften zum kanonischen Recht, hrsg. von W. Aymans-K.-Th. Geringer-H. Schmitz, Paderborn-Munchen-Wien-Zurich 1989, сс. 499_518.
- 382 - См. Paolo VI, MP Firma in traditione, в: AAS 66 (1974), сс. 308_311.
- 383 - См. GS 88; эти принципы были подтверждены церковным законодателем в кан. 945 § 2 и кан. 282 § 2.
- 384 - См. PO 17, 3_4 и 20, 1; CD 6, 3.
- 385 - См. прежде всего PO 8, 3; а также PO 21 и LG 13, 2.
- 386 - См., например, PO 21, 2; CD 12, 2. По этому вопросу Синод епископов 1967 г. утверждает: «temporalium iuxta leges propriae nationis magna ex parte ordinari debeat» (n. 5, dei Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant, в: Communicationes 1, 1969, с. 81).
- 387 - См. PO 20, 2.
- 388 - Таково мнение W. Schutz, Grunfragen kirchlichen Vermögensrechts, в: HdbkathKR, сс. 859_880, здесь с. 864. Беглый обзор нововведений, осуществленных CIC в этом вопросе, см. V. De Paolis, De bonis Ecclesiae temporalibus in novo Codice iuris canonici, в: Periodica 73 (19084), сс. 113_151; более углубленное рассмотрение – в: Handbuch des Vermögensrechts

der katholischen Kirche, hrsg. von H. Heimerl-H. Pree, Regensburg 1993.

³⁸⁹ - См., например, каноны 1262 и 1263.

³⁹⁰ - По этому вопросу см. V. De Paolis, Beneficio, в: NDDC, cc. 91_95.

³⁹¹ - См. V. De Paolis, Sostentamento del clero, в: NDDC, cc. 1014_1017, здесь с. 1015.

³⁹² - Об истории составления этой оговорки, предоставляющей кодексное основание партикулярному обычаю в отношении богослужения, см. Communicationes 12 (1980), cc. 401_403.

³⁹³ - Таково мнение W. Aymans, повторенное в: A. Hollerbach, Kirchensteuer und Kirchenbeitrag, в: HdbKathKR, cc. 889_900, здесь с. 891.

³⁹⁴ - Выражение *vitae spiritualis ianua* встречается в первой статье (n. 1213) о крещении Catechismo della Chiesa Cattolica, Citta del Vaticano 1992; выражение *ianua sacramentorum* – в кан. 737 § 1 CIC 1917.

³⁹⁵ - См. LG 16 и комментарий J. Ratzinger, Der Kirchenbegriff und die Frage nach der Gliedschaft der Kirche, в: Idem, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Dusseldorf 1970 (2-е изд.), cc. 90_104, особенно с. 101.

³⁹⁶ - Catechismo della Chiesa Cattolica, op. cit., n. 1257.

³⁹⁷ - Ibid., n. 1269.

³⁹⁸ - См. H. Schmitz, De ordinatione systematica novi CIC recogniti, в: Periodica 68 (1979), cc. 171_200, здесь с. 175; Idem, Taufe, Firmung, Eucharistie, op. cit., с. 380.

³⁹⁹ - Детальный анализ этих норм относительно крещения см. в: A. Mostaza, Battesimo, в: NDDC, cc. 80_91; P. Kramer, Kirchenrecht I, op. cit., cc. 71_85; A. E. Hierold, Taufe und Firmung, в: HdbKathKR, cc. 659_675, особенно cc. 660_670.

⁴⁰⁰ - См. каноны 851_852 и кан. 865.

⁴⁰¹ - См. кан. 851, 2, а также каноны 865, 867 и 868.

⁴⁰² - Согласно новому Кодексу, ординарными служителями крещения теперь являются не только епископ и священники, но

и диаконы (кан. 861 § 1). Однако кан. 862 § 2 уточняет, что ответственность за катехизацию возлагается в первую очередь на приходских настоятелей.

⁴⁰³ - *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, *op. cit.*, n. 98.

⁴⁰⁴ - См. каноны 851 п. 2 и 868 § 1.

⁴⁰⁵ - A. Mostaza, *Battesimo*, *op. cit.*, с. 84.

⁴⁰⁶ - В подготовительной схеме нового Кодекса, предложенной для обсуждения в 1975 г., данный канон был сформулирован иначе. См. *Communicationes* 13 (1981), с. 223. В этом критическом подходе согласны между собой P. Kramer, *Kirchenrecht I*, *op. cit.*, с. 82, и H. Schmitz, *Taufe, Firmung Eucharistie*, *op. cit.*, сс. 383_384.

⁴⁰⁷ - По этому вопросу см. *Pastorale Anweisung der Deutschen Bischofskonferenz an die Priester und Mitarbeiter in pastoralen Dienst von 12. Juli 1979 über die rechtzeitige Taufe der Kinder*, в: *AfkKR* 148 (1979), сс. 466_475, n. 3. 7, с. 474.

⁴⁰⁸ - Комментарий к этой норме см. в: P. Kramer, *Kirchenrecht I*, *op. cit.*, сс. 83_85; H. Schmitz, *Taufe, Firmung, Eucharistie*, *op. cit.*, сс. 384_386.

⁴⁰⁹ - См. UR 14_18 для Восточных Церквей и UR 21_23 для остальных Церквей.

⁴¹⁰ - *Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo*, n.99 c); см. также кан. 869 § 2.

⁴¹¹ - *Ibid.*, n. 95.

⁴¹² - См. E. Corecco, *Taufe*, в: *Ecclesia a Sacramentis*, *op. cit.*, сс. 27_36, особенно сс. 28_29.

⁴¹³ - По этому вопросу см. H.J.F. Reinhard, *Reflexionen zur ekklesiologischen Stellung der Nichtkatholischen Christen im CIC 1983*, в: *Ministerium Iustitiae. Festschrift für H. Heinemann*, hrsg. von A. Gabriels-H.J.F. Reinhard, 1985, сс. 105_115.

⁴¹⁴ - E. Corecco, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, в: *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del V Colloquio giuridico (8_10 марта 1984)*, Città del Vaticano 1985, сс. 101_125, здесь с. 104.

⁴¹⁵ - См. E. Corecco, *Taufe*, op. cit., cc. 29_30.

⁴¹⁶ - С этой точки зрения можно выделить три категории прав верующих: к первой относятся права-обязанности, выводимые исключительно из божественного позитивного права (как, например, право жить в общине или право на принятие таинств); ко второй – права-обязанности, структура которых существует самостоятельно также в области естественного права (например, право создавать объединения и право-обязанность выражать собственное мнение); к третьей категории относятся права-обязанности собственно естественного права (например, право на свободу исследования и право на свободный выбор жизненного статуса). По этому вопросу см. E. Corecco, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, op. cit., cc. 111_112.

⁴¹⁷ - См. P. Kramer, *Kirchenrecht II. Ortskirche-Gesamtkirche*, Stuttgart-Berlin-Koln 1993, cc. 28_32, особенно с. 30.

⁴¹⁸ - О гегелевском позитивистском понимании высшего долга индивида – долга быть гражданином государства, облеченным высшим правом, в противоположность индивидам как таковым, см. A. Verdross, *Abendlandische Rechtsphilosophie*, Wien 1963, cc. 128_163.

⁴¹⁹ - E. Corecco, *Il catalogo dei doveri-diritti del fedele nel CIC*, op. cit., с. 116.

⁴²⁰ - Суммарную схему различных точек зрения см. в: H.J.F. Reinhard, в: *MK Einfuhrung vor 208/7*.

⁴²¹ - См. Tridentinum, Sess. 7, De sacr., кан. 1 (DS, n. 1628).

⁴²² - Об исторической эволюции таинства см. A. Mostaza, *Confermazione*, в: NDDC, op. cit., cc. 262_276, особенно cc. 263_264.

⁴²³ - См. P. Fransen, *Firmung*, в: LThK IV (Freiburg im Br.), cc. 145_152, здесь с. 150.

⁴²⁴ - A. Mostaza, *Confermazione*, op. cit., с. 265. Анализ LG 11,1 см. в: G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero nel Concilio Vaticano II*, op. cit., cc. 142_143.

⁴²⁵ - Paolo VI, *CA Divinae consortium naturae*, в: AAS 63 (1971), cc. 657_664, здесь с. 663.

⁴²⁶ - La editio typica опубликовано в Citta del Vaticano в 1971 г. и вошло в силу 22 августа 1971 г. (см. AAS 64, 1972, с. 77).

⁴²⁷ - См. кан. 225 § 1.

⁴²⁸ - Подробное рассмотрение данного вопроса см. в: R. Ahlers, Firmung, в: Ecclesia a Sacramentis, op. cit., сс. 37_52, особенно сс. 43_50.

⁴²⁹ - ОЕ 14; см. также кан. 694/ССЕО.

⁴³⁰ - С необходимостью подчеркнуть эту связь и особенную ответственность диоцезального епископа согласны: H. Schmitz, Taufe, Firmung, Eucharistie, op. cit., с. 390; Y. Congar, Der Heilige Geist, Freiburg 1982, с. 458.

⁴³¹ - Другой точки зрения, по-видимому, придерживается F. Holz, Die Sakramente der Eingliederung in ihrer rechtlichen Gestalt und ihren rechtlichen Wirkungen vom zweiten Vatikanischen Konzil bis zum Codex Iuris Canonici von 1983, Regensburg 1988, с. 187.

⁴³² - См. каноны 891 и 97 § 2.

⁴³³ - В этом отношении см. A. Mostaza, Confermazione, op. cit., сс. 272_274.

⁴³⁴ - См. каноны 889 § 1 и 842 § 1.

⁴³⁵ - В этом отношении см. H. Schmitz, Taufe, Firmung, Eucharistie, op. cit., с. 391.

⁴³⁶ - Direttorio per l'applicazione dei principi e delle norme sull'ecumenismo, op. cit., n. 99.

⁴³⁷ - Ibid., n. 99, a).

⁴³⁸ - Ibid., n. 101.

⁴³⁹ - Giovanni Paolo II, Christifideles laici, n. 55.

⁴⁴⁰ - Ibid., n. 55.

⁴⁴¹ - Это понятие мирской светскости широко раскрыто в: H.U. von Balthasar, Christlicher Stand, Einsiedeln 1977, сс. 51_314, и E. Corecco, I laici nel nuovo Codice di diritto canonico, в: La Scuola Cattolica 112 (1984), сс. 194_218.

⁴⁴² - Детальный анализ этого перечня в свете соборного учения см. в: E. Braunbeck, Der Weltcharakter der Laien. Eine theologisch-rechtliche Untersuchung im Licht des II. Vatikanischen Konzils, Regensburg 1993, сс. 133_136 и сс. 262_270.

- ⁴⁴³ - Эти случаи подробно рассмотрены в канонах 793_806.
- ⁴⁴⁴ - Документированное изложение этого суждения см. в: E. Corecco, *I laici nel nuovo Codice*, op. cit., cc. 213_218.
- ⁴⁴⁵ - См. Paolo VI, *MP Ministeria quaedam*, в: AAS 64 (1973), с. 533 и комментарий H.J.F. Reinhard, в: MK, can. 230/3; P. Kramer, *Kirchenrecht I*, op. cit., cc. 33_34.
- ⁴⁴⁶ - См. *Ordo Paenitentiae* n. 31, и n. 1_2; каноны 959 и 960.
- ⁴⁴⁷ - См. Tertulliano, *De Paenitentia*, 7, 10. Особенно показателен способ, каким св. Амвросий выражает связь между крещением и покаянием: «У Церкви нет недостатка воды и слез: воды крещения, слез покаяния» (*Epist.* 41, 12: PL 16, 1116). О связи между крещением, покаянием и евхаристией см. F. Sottocornola, *Penitenza (Sacramento della)* в: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Torino 1977, Vol. II, cc. 690_706, здесь с. 691. Что касается доктринальной истории таинства, сохраняет свое значение фундаментальный труд В. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940.
- ⁴⁴⁸ - K. Morsdorf, *Lb*, Vol. II, с. 63.
- ⁴⁴⁹ - Анализ LG 14,2f. см. в: F. Coccopalmerio, *Sacramento della penitenza e comunione della Chiesa*, в: *Strumento internazionale per un lavoro teologico* *Communio* 40 (1978), cc. 54_64.
- ⁴⁵⁰ - См. Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et paenitentia*, в: AAS 77 (1985), cc. 185_275, n. 31.
- ⁴⁵¹ - См., например, IV Sent. q. 22 a. 1 sol. 3, цитируется в: K. Rahner, *Penitenza (Sacramento della)*, в: *SacrM*, Vol. VI (1976), coll. 305_332, здесь coll. 326; см. также каноны 959 и 987.
- ⁴⁵² - См. Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et paenitentia*, op. cit., n. 31.
- ⁴⁵³ - См. AAS 64 (1972), cc. 510_514 и EV, Vol. IV, cc. 1042_1053, здесь 1045.
- ⁴⁵⁴ - Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et paenitentia*, op. cit., n. 32. Вторая литургическая форма – примирение нескольких кающихся посредством исповеди и индивидуального отпущения – даже не упоминается в кан. 960, потому что равнозначна первой форме в том, что касается нормативной стороны

обряда.(Reconciliatio et paenitentia, op. cit., n. 32). Как следствие, в силу канона 2, следует обратиться к Ordo paenitentiae, op. cit., nn. 22_30.

⁴⁵⁵ - Giovanni Paolo II, Reconciliatio et paenitentia, op. cit., n. 33.

⁴⁵⁶ - Подробное рассмотрение этой сложной юридическо-пастырской ситуации см. в: L. Gerosa, Diritto ecclesiale e pastorale, Torino 1991, cc. 176_180.

⁴⁵⁷ - См. Ch. Von Schonborn, Sacramento della penitenza, celebrazioni penitenziali ed evangelizzazione, в: Communio 40 (1978), cc. 65_77, здесь с. 71.

⁴⁵⁸ - Ясное и сжатое изложение этих кодексных норм см. в: L. Mistt, Il libro IV: La funzione di santificare nella Chiesa, в: Il nuovo Codice di diritto canonico. Studi, Torino 1985, cc. 165_193, здесь cc. 185_188.

⁴⁵⁹ - Законность такого уточнение основана на каноне 841.

⁴⁶⁰ - См. H. Muller, Die Ausubung der geistlichen Vollmacht im Sakrament der Versohnung, в: Erfahrungen mit dem Bußsakrament, hrsg. von K. Baumgartner, Bd. II, Munchen1979, cc. 432_445, здесь с. 440.

⁴⁶¹ - Таков вывод P. Kramer, Kirchenrecht I, op. cit., с. 92.

⁴⁶² - В этом отношении см. K. Morsdorf, Der Kirchenbann im Lichte der Unterscheidung zwischen ausserem und innerem Bereich, в: Idem, Schriften zum kanknischen Recht, hrsg. von W. Aymans-K.-Th. Geringer-H. Schmitz, Paderborn-Munchen-Wien-Zurich1989, cc. 864_876, особенно с. 875.

⁴⁶³ - В соответствии с законом за Святым Престолом сохраняются пять отлучений: связанное с профанацией даров евхаристии (кан. 1367); отлучение применившего физическое насилие против римского первосвященника (кан. 1370); отлучение за посвящение в епископский сан без соответствующего мандата (кан. 1382); за нарушение таинства исповеди (кан. 1388); за отпущение, данное соучастнику (кан. 1378 § 2). О предмете в целом см. V. De Paolis, Cessazione della pena, в: NDDC, cc. 147_152.

⁴⁶⁴ - См. каноны 1355_1356.

⁴⁶⁵ - По этому вопросу имеются многочисленные выступления епископов -участников епископского синода 1967 г.: см. G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi. I. Assemblea generale* (29.9 – 19.10.1967), Roma 1968, cc. 87_139.

⁴⁶⁶ - Таково основное содержание вотума, выраженного Специальной комиссией Общества канонического права Америки, направленного ко Святому престолу вместе с официальными ответами Комитета американских епископов на вопросы, связанные с канонистикой. См. J. Provost, *Reaktionen auf den Entwurf zu einem neuen Strafrecht*, в: *Concilium* 11 (1975), cc. 508_512. О вопросе в целом см. также L. Gerosa, *Strafrecht und kirchliche Wirklichkeit. Die Anwendbarkeit der vom neuen Kodex vorgesehen Strafen*, в: *Concilium* 22 (1986), cc. 198_204.

⁴⁶⁷ - AAS 71 (1979), с. 415.

⁴⁶⁸ - Широкое рассмотрение роли этих пеналистических теорий Кодекса 1917 г. см. в: L. Gerosa, *La scomunica e una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*, Freiburg 1984, cc. 192_213.

⁴⁶⁹ - См. A. Arza, *De poenis infligendis via administrativa*, в: *Questioni attuali di diritto canonico*, Roma 1955, cc. 457_476; см. также кан. 1342.

⁴⁷⁰ - В этом отношении см. L. Gerosa, *Diritto ecclesiale e pastorale*, op. cit., cc. 191_192.

⁴⁷¹ - J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale* (кан. 1717_1719), в: *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Citta del Vaticano 1992, cc. 233_266, здесь с. 241.

⁴⁷² - См., например, J. Sanchis, *L'indagine previa*, op. cit., с. 260; V. De Paolis, *Processo penale*, в: *NDDC*, cc. 850_864, здесь cc. 856_857; K. Ludicke, *Strafverfahren*, в: *MK*, 1718/3 и 4.

⁴⁷³ - Это действительно, например, в отношении объявления или наложения отлучения, потому что применение данной канонической санкции сохраняется за коллегиальным судом трех судей (кан. 1425 § 1,2).

⁴⁷⁴ - То, что законодатель предпочитает судебную процедуру административной, является общим мнением сторонников доктрины Sanchis, который в прим. 65 (см. *L'indagine previa*, op.

cit., с. 261) ссылается на следующих авторов: F. Cossopalmerio, F. Nigro, J. Arias, V. De Paolis, A. Marzoa, G. Di Mattia. Однако такое предпочтение не получает прямого подтверждения ни в Кодексе, ни на практике.

⁴⁷⁵ - См. *Communicationes* 9 (1977), сс. 161_162.

⁴⁷⁶ - V. De Paolis, *Processo penale*, op. cit., с. 856.

⁴⁷⁷ - Ibid., с. 857.

⁴⁷⁸ - J. Sanchis, *L'indagine previa*, op. cit., с. 263 прим. 73.

⁴⁷⁹ - Более глубокое рассмотрение этого вопроса, здесь только обозначен ного, см. в: L. Gerosa, *Exkommunikation und freier Glaubensgehorsam. Theologische Erwagungen zur Grundlegung und Anwendbarkeit der kanonischen Sanktionen*, Paderborn 1995.

⁴⁸⁰ - V. De Paolis, *Processo penale*, op. cit., с. 858.

⁴⁸¹ - A. Calabrese, *La procedura stragiudiziale penale*, в: *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, op. cit., сс. 267_281, здесь с. 278.

⁴⁸² - Такую интерпретацию текста Кодекса см. в: K. Ludicke, *Strafverfahren*, op. cit., 1720/3, №5.

⁴⁸³ - Полное заглавие: *Ordo unctionis infirmorum eorumque pastoralis curae*, Citta del Vaticano 1972; обнародование этого нового ordo или *Rituale* (7 декабря 1972г.) отвечает принципам *CA Sacram Unctionem infirmorum*, опубликованной Павлом VI 30 ноября 1972 г. См. *AAS* 65 (1973), сс. 5_9. Обзор основной литературы см. в: O. Stoffel, *Die Krankensalbung*, в: *HdbKathKR*, сс. 712_714; V. Ramallo, *Unzione degli infermi*, в: *NDDC*, сс. 1085_1091.

⁴⁸⁴ - Уже в директории о пастырстве таинств, обнародованной французским епископатом в 1951 г., можно уловить влияние этих усилий. См. J. Feiner, *La malattia e il sacramento della preghiera dell'unzione*, в: *MySal*, hrsg. von J. Feiner-M. Lohrer, Zurich -Einsiedeln-Koln 1976. Итал. изд. под редакцией D. Pezzetta, Vol. X (Brescia 1978), сс. 595_662), здесь с. 628,

⁴⁸⁵ - Среди наиболее выдающихся теологов, которые еще до Второго Ватиканского собора отстаивали этот тезис, надо

упомянуть Карла Ранера, Алоиса Гриллямайера и Михаэля Шмайса. Их взгляды суммированы в: B. Studer, Letzte Olung oder Krankensalbung?, в: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 10 (1963), сс. 33_60. О сторонниках этого тезиса после Собора см. D. N. Power, Das Sakrament der Krankensalbung. Offene Fragen, в: Concilium (1991), сс. 154_163, здесь с. 54.

⁴⁸⁶ - См. G. Greshake, Estrema unzione o unzione degli infermi? A difesa di una teoria e una pratica sacramentale differenziata, в: Communio 70 (1983), сс. 25_44, особенно сс. 43_44.

⁴⁸⁷ - См. PO 5.

⁴⁸⁸ - Paolo VI, Ordo unctionis infirmorum, op. cit., n. 6; см. также n.33.

⁴⁸⁹ - Флорентийский собор допускал преподание Extrema unctio только тем больным, которым грозит смерть (nisi infirmo, de cuius morte timatur, DS 1324). Тридентский собор проявил большую открытость, объявив, что елеосвящение должно преподаваться всем больным, хотя в первую очередь тем (illis vero praesertim, DS 1698), чье состояние является угрожающим и кажется близким к смерти.

⁴⁹⁰ - См. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Krankenpastoral (20.11.1978), в: ABI Eichstatt 9 (1979), сс. 170_174.

⁴⁹¹ - Тот факт, что эта позитивная норма не препятствует на будущее возможности того, что и диакон сможет действительным образом преподавать елеосвящение, подтверждается той же Комиссией по пересмотру Кодекса канонического права. См. Communicationes 9 (1977), с. 342.

⁴⁹² - В этом отношении см. Y. Congar, Die Idee der «sacramenta maiora», в: Concilium 4 (1968), сс. 9_15.

⁴⁹³ - Данное выражение предстает почти как догматическое определение в: J. Nicolas, Synthèse dogmatique, Paris 1985, с. 1072.

⁴⁹⁴ - Таково окончательное определение елеосвящения, предложенное G. Greshake, Estrema unzione o unzione degli

infermi?, op. cit., с. 44. По данному вопросу см. также G. Lohfink, *Der Ursprung der christlichen Taufe*, в: ThQ 156 (1976), сс. 35_54.

⁴⁹⁵ - Giovanni Paolo II, *Salvifici doloris*, n. 3; текст апостольского послания см. в: AAS 76 (1984), сс. 201_250.

⁴⁹⁶ - См. DS 1694. Из обширной литературы по данному вопросу см. B. Poschmann, *Busse und Letzte Olung*, в: *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV/3, hrsg. von M. Schmaus-J.R. Geiselmann-H. Rahner, Freiburg 1950, сс. 125_138; J. Auer-J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. VII Die Sakramente der Kirche, Regensburg 1979/2, сс. 197_202.

⁴⁹⁷ - Более подробное описание жизненного статуса паломника см. в: *Guida del pellegrino di Santiago. Libro quinto del Codex Catilinus* (XII в.), под редакцией P. Caucci Von Saucken, Milano 1989, сс. 31_46; сравнение правового статуса паломника и верующего, принявшего елеосвящение, см. в: L. Gerosa, *Krankensalbung*, в: *Ecclesia a Sacramentis*, op. cit., сс. 71_82, особенно сс. 76_80.

⁴⁹⁸ - Хотя в том, что касается данного вопроса, только в Кодексе канонов Восточных Церквей содержится прямая отсылка к нормам партикулярного права (кан. 867 § 2); в принципе такая отсылка действительна и для Кодекса канонического права. В каноне 1167 § 2 последний предписывает тщательно соблюдать в преподании таинств обряды и формулы, одобренные авторитетом Церкви. Таким авторитетом, несомненно, может быть Конференция епископов или диоцезальный епископ.

⁴⁹⁹ - Они различаются также числом (количество таинств – семь; количество sacramentalий не определено) и происхождением (таинства установлены Иисусом Христом, в то время как sacramentalии, согласно прямому заявлению канона 1167 § 1, устанавливаются, интерпретируются, изменяются и отменяются Церковью). Последний вопрос, однако, является спорным. См. M. Lohrer, *Sakramentalien*, в: LKD, сс. 449_451.

⁵⁰⁰ - См. H.J.F. Reinhard, *Die Sakramentalien*, в: HdbKathKR, сс. 836_839, здесь с. 836.

⁵⁰¹ - О том, что это уточнение церковного законодателя может привести к различным решениям в разных местных общинах, см. H.J.F. Reinhard, *Das kirchliche Begrabnis*, в: HdbKathKR, cc. 840_844, здесь с. 842.

⁵⁰² - См. 1 Пт 2, 4_10.

⁵⁰³ - Это равенство устанавливается Мартином Лютером прежде всего в работе *De captivitate babylonica ecclesiae*, опубликованной в 1520 г. См. L. Muller, *Weihe*, в: *Ecclesia a Sacramentis*, op. cit., cc. 103_123, особенно cc. 107_108. О том, что католическая теология министериального священства слишком долго обуславливалась антиреформатскими целями, см. J. Ratzinger, *Il sacramento dell'ordine*, в: *Communio* 59 (1981), cc. 40_52, здесь с. 51; K. Lehmann, *Das dogmatische Problem des theologischen Ansatzes zum Verstandnis des Amtspriestertums*, в: *Existenzprobleme des Priesters*, hrsg. von F. Henrich, Munchen 1969, cc. 121_175, здесь с. 150.

⁵⁰⁴ - См. *Decretum Gratiani* C. 12 q. 1 c. 7; кан. 948 CIC/1917.

⁵⁰⁵ - В этом отношении см. выше, § 11.1-б); о том, что министериальное священство структурно подчинено общему священству всех верующих, см. также: *Gemeinsame Romisch Katholische/Evangelisch-Lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn-Frankfurt a.M. 1981, с. 21, прим. 23.

⁵⁰⁶ - *Commissio Theologica Internationalis, Thema selecta de ecclesiologia*, в: *EV*, Vol. IX, n. 1735.

⁵⁰⁷ - Это различие в степени не следует смешивать с различием в сущности, которое имеется между двумя формами христианского священства. См. E.J. De Smedt, *Das Priestertum der Glaubigen*, в: *De Ecclesia. Beitrage zur Konstitution «Uber die Kirche» des II. Vatikanischen Konzils*, hrsg. von G. Baraъna, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1966, cc. 380_392, здесь с. 382.

⁵⁰⁸ - Таково суждение H. Muller, *Die Ordination*, в: HdbKathKR, cc. 715_727, здесь с. 715.

⁵⁰⁹ - К сожалению, ни Собор, ни Кодекс не вывели всех следствий из этого принципа на уровне норм, регулирующих подготовку духовенства. См. E. Corecco, *Sacerdozio e presbiterio*

nel CIC, в: Servizio Migranti 11 (1983), сс. 354_372, особенно сс. 355_356.

⁵¹⁰ - Синод епископов 1990, La formazione dei sacerdoti nelle circostanze attuali. Lineamenta, n. 7; см. также Congregazione per il Clero, Direttorio per ministero e vita dei preti, Citta del Vaticano 1993, n. 19 и n. 27.

⁵¹¹ - См. OT 2.

⁵¹² - См. также SCInstCath, Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, n. 39, в: AAS 62 (1970), с. 349.

⁵¹³ - См. LG 29,2 и Paolo VI, Sacrum diaconatus ordinem, в: AAS 59 (1967), сс. 597_698.

⁵¹⁴ - Первый текст содержится в: AAS 68 (1976), сс. 599_600; второй – в: AAS 69 (1977), сс. 98_116.

⁵¹⁵ - Ibid., с. 100.

⁵¹⁶ - См. N. 16 Апостольского послания Mulieris dignitatem от 15 августа 1988г.; n. 51 Апостольского обращения Christifideles laici от 30 декабря 1988г.; n. 1577 Катехизиса Католической Церкви 1992г.; n. 2 Апостольского послания Ordinatio sacerdotalis от 22 мая 1994г., Citta del Vaticano 1994.

⁵¹⁷ - Giovanni Paolo II, Ordinatio sacerdotalis, op. cit., n. 2.

⁵¹⁸ - См., например, L. Bouyer, Frau und Kirche. Ubertragen und mit einem Nachwort versehen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1977, сс. 69_70 и сс. 87_95; P. Grelot, Y aura-t-il des «femmes prêtres» dans l'Eglise?, в: NRT 111 (1989), сс. 842_865, особенно с. 863.

⁵¹⁹ - Giovanni Paolo II, Ordinatio sacerdotalis, op. cit., n. 4.

⁵²⁰ - Это выражение употребляется также в каноне 207, в котором говорится (хотя и более взвешенным образом, чем в предшествующем каноне 107 CIC/1917) о различии между клириками и мирянами. См. L. Muller, Weihe, op. cit., с. 105.

⁵²¹ - В этом отношении см. G. Ghirlanda, De Ecclesiae munera sanctificandi. De ordine-Adnotationes in Codicem, Romae 1983, с. 4; idem, Ordine sacro, в: NDDC, сс. 737_746, здесь с. 739.

⁵²² - См. P. Kramer, Kirchenrecht I, op. cit., сс. 98_99.

⁵²³ - Это суждение Н. Muller (см. Die Ordination, op. cit., с. 718) отвечает намерению законодателя. См. Communicationes 10 (1978), с. 179 ss.

⁵²⁴ - См. Paolo VI, CA Pontificalis Romani, в: AAS 60 (1968), сс. 369_373.

⁵²⁵ - См. L. Muller, Weihe, op. cit., с. 122.

⁵²⁶ - В каноне воспринято учение Павла VI, которое вполне ясно отличает ministeria, сообщаемые через institutio, от трех ordines, сообщаемых через ordinatio. См. Paolo VI, MP Ministeria quaedam, в: AAS 64 (1972), сс. 529_534. Канон 230 § 1 распространяет на всех мирян мужского пола возможность принятия служений чтеца и аколита.

⁵²⁷ - Анализ списка 21 препятствия, перечисленных в CIC/1917 (каноны 984_987), см. в: K. Morsdorf, Lb, Bd. II, сс. 111_118.

⁵²⁸ - См. кан. 207 § 1, согласно которому последние два статуса существуют в Церкви ex divina institutione (по божественному установлению).

⁵²⁹ - Выражение LG 43,1 повторено в каноне 575, в начале раздела об институтах посвященной жизни.

⁵³⁰ - В этом отношении см. H.U. von Balthasar, Christlicher Stand, Einsiedeln 1977, сс. 225_279; L. Gerosa, Carisma e diritto nella Chiesa, op. cit., сс. 231_236.

⁵³¹ - E. Corecco, I laici nel nuovo Codice di diritto canonico, op. cit., с. 232.

⁵³² - E. Corecco, Sacerdozio e presbiterio nel CIC, op. cit., с. 356.

⁵³³ - См. прежде всего канон 145 CIC/1917.

⁵³⁴ - См. каноны 129 § 1 и 150.

⁵³⁵ - О значении термина «представительство» применительно к церковной функции епископа см. G. Philips, L'Eglise et son mystere, I, Paris 1967_1968, сс. 248_251.

⁵³⁶ - В этом отношении Иоанн Павел II утверждает: «Если внимательно проанализировать соборные тексты, становится очевидным, что следует говорить о тройном измерении

служения и миссии Церкви, а не о трех разных функциях» (Послание ко всем священнослужителям Церкви – *Lettera a tutti i sacerdoti della Chiesa*, в: *EV*, Vol. VI, n. 3, сс. 905_906).

⁵³⁷ - По данному вопросу см. K. Morsdorf, *Potesta sacra nella Chiesa*, в: *SacrM*, Vol. VI (1975), coll. 415_432, особенно col. 428.

⁵³⁸ - LG 27,1. Среди первых канонистов, подметивших унитарный характер понятия церковной власти, развитого Вторым Ватиканским собором, следует назвать: P. Kramer, *Dienst und Vollmacht in der Kirche. Eine rechtstheologische Untersuchung zur «Sacra potestas» Lehre des II. Vatikanischen Konzils*, Trier 1973; E. Corecco, *Natura e struttura della «Sacra Potestas» nella dottrina e nel nuovo Codice di diritto canonico*, в: *Communio* 75 (1984), сс. 24_52.

⁵³⁹ - См. LG 21 и CD 2.

⁵⁴⁰ - Более подробно вопрос рассматривается в: L. Gerosa, *Dirito ecclesiale e pastorale*, *op. cit.*, сс. 77_90 и сс. 93_110; см. также ниже, § 20. 1-а последней главы.

⁵⁴¹ - См. H. Schmitz, *Der Diozesanbischof*, в: *HdbKathKR*, сс. 336_348.

⁵⁴² - В этом отношении см. O. Saier, *Die hierarchische Struktur des Presbyteriums*, в: *AfkKR* 136 (1967), сс. 341_391.

⁵⁴³ - См. кан. 129 § 1; однако следует заметить, что в дальнейшем церковный законодатель более не говорит о *potestas iurisdictionis*, а только о *potestas iudiciaria*. См. *Communicationes* 9 (1977), с. 234, и 14 (1982), с. 146. О том, что все это является регрессом в сравнении с учением собора, см. P. Kramer, *Kirchenrecht II*, *op. cit.*, сс. 45_57.

⁵⁴⁴ - Так может быть переформулирована, в свете соборного учения, старая поговорка: *qui regit docet, qui docet, regit* (кто правит, тот учит; кто учит, тот правит). См. J. Beyer, *De natura potestatis regiminis seu iurisdictionis recte in Codice renovato enuntianda*, в: *Periodica* 71 (1982), сс. 93_145, здесь сс. 118_119.

⁵⁴⁵ - Эта систематическая замена угадывается, уже начиная с общей нормы канона 144 § 2, согласно которой предписания права, относящиеся к власти управления, применимы также к условиям, требующимся для совершения таинств. См. кан. 995

ССЕО, где в этой области законодатель пришел к тем же решениям.

⁵⁴⁶ - См. P. Kramer, Kirchenrechr II, op. cit., с. 51.

⁵⁴⁷ - См. каноны 1111_1114. Это противоречие станет еще острее, если вспомнить о том, что в силу канона 1112 § 1 передача может совершаться и верующим-мирянам.

⁵⁴⁸ - E. Corecco, Natura e struttura della «Sacra Potestas», op. cit., сс. 48_49.

⁵⁴⁹ - Ibid., сс. 50_51.

⁵⁵⁰ - См. L. Muller, Weihe, op. cit., с. 118.

⁵⁵¹ - E. Corecco, Natura e struttura della «Sacra Potestas», op. cit., с. 43.

⁵⁵² - Тот факт, что в Церкви власть управления глубоко отличается от исполнительной власти в государстве, явствует в том числе из того, что в Церкви эта власть может иметь правовые последствия не только в области внешней, но и в области внутренней подсудности (кан. 130).

⁵⁵³ - См. по данному вопросу: W. Aymans, Das synodale Element in der Kirchenverfassung, Munchen 1970, сс. 159_171; G. Nedungatt, Synodalitat in den katholischen Ostkirchen nach dem neuen Kodex des kanonischen Rechts, в: Concilium 28 (1992), сс. 396_408, здесь сс. 398_401.

⁵⁵⁴ - Например, должность судьи в судебной коллегии может занимать и мирянин. См. кан. 1421 § 2/CIC и кан. 1087 § 2/ССЕО.

⁵⁵⁵ - См. E. Corecco, L'inseparabilita tra contratto matrimoniale e sacramento alla luce del principio «Gratia perficit, non destruit naturam», в: Communio 16 (1974), сс. 1010_1023.

⁵⁵⁶ - См. J. Basdevant, Des rapport de l'Eglise et de l'Etat dans la legislation du mariage du Concil de Trente au Code Civil, Paris 1900; H. Dombois, Kirche und Ehe recht. Studien und Abhandlungen 1953_1972, Stuttgart 1974.

⁵⁵⁷ - Pio IX, Casti connubii, в: AAS 22 (1930), сс. 539_592, здесь с. 570.

⁵⁵⁸ - Синтез католической теологии брака см. в: W. Kasper, *Zur Theologie der christlichen Ehe*, Mainz 1981 (2-е изд.).

⁵⁵⁹ - См., например, LG 11,2; 35,3; 41,4; AA 11 и 29; GS 12,4; 61,2; 67,3; 87 и особенно 47_52.

⁵⁶⁰ - В этом отношении было, однако, замечено, что Второй Ватиканский собор уже не говорит о первостепенной (*procreatio*) и второстепенной (*mutuum adiutorium*) целях, как это делает канон 1013 § 1 CIC/1917.

⁵⁶¹ - См. кан. 1081 § 2 CIC/1917.

⁵⁶² - Из различных работ, опубликованных в последнее время по этой тематике, см. J. Eder, *Der Begriff des «foedus matrimoniale» im Eherecht des CIC*, St. Ottilien 1989; N. Ludecke, *Eheschliessung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution «Gaudium et spes» in kanonistischer Auswertung*, Würzburg 1989.

⁵⁶³ - По данному вопросу см. P. Kramer, *Kirchenrecht I*, op. cit., с. 103; H. Zapp, *Kanonisches Eherecht*, Freiburg 1988 (7. Aufl.), с. 22 ss.

⁵⁶⁴ - GS 48, 1; см. комментарий W. Aymans, *Il matrimonio-sacramento alleanza istituita da Dio e forma di attuazione della vita della Chiesa*, в: Idem, *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993, cc. 187_221, здесь cc. 190_192 и 220.

⁵⁶⁵ - См. J. Auer-J. Ratzinger, *Kleine Katholische Dogmatik*, Bd. 7, Regensburg 1972, с. 249.

⁵⁶⁶ - E. Corecco, *Il sacramento del matrimonio cardine della costituzione della Chiesa*, в: *Communio* 51 (1980), cc. 96_122, здесь с. 108.

⁵⁶⁷ - В этом анализе соборных текстов согласны между собой: E. Corecco, *ibid.*, cc. 114_116 и W. Aymans, *Il matrimonio-sacramento*, op. cit., с. 188.

⁵⁶⁸ - См. каноны 1063 п. 4 и 1152 § 1; прилагательное *familiaris* употребляется также в каноне 1128 о смешанных браках, а в каноне 1071,6 встречается термин *fili families*, которое, очевидно, значит еще менее, чем другие. См. в этом отношении U. Navarrete, *Diritto canonico e tutela del matrimonio e*

della famiglia, в: *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii Internationalis Iuris canonici* (19_24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati), Citta del Vaticano 1994, cc. 987_1062, здесь cc.

991_992. О канонистическом значении соборного учения о браке см. также U. Navarrete, *Stryctura iuridica matrimonii secundum Concilium Vaticanum II*, Romae 1968, особенно cc. 108_127.

⁵⁶⁹ - E. Corecco, *Il sacramento del matrimoniö cardine della costituzione della Chiesa*, op. cit., с. 117.

⁵⁷⁰ - См. кан. 1012 § 1 CIC/1917; тот факт, что эта замена, состоявшаяся после долгих дебатов, была в конечном счете принята лишь в качестве более подходящей словесной формулировки, не влекущей за собой особых юридических следствий, явствуется из разъяснений, опубликованных Комиссией по реформированию Кодекса. См. *Communicationes* 9 (1972), cc. 120_122; 10 (1978), cc. 125_127.

⁵⁷¹ - См. кан. 1013 § 1 CIC/1917.

⁵⁷² - В действительности канон соединяет вместе понятия и реалии двух сторон супружеского договора – учреждение союза и содружество на протяжении всей жизни мужчины и женщины. В этом отношении см. M. Serrano Ruiz, *Ispirazione conciliare nei principi generali del matrimonio*, в: *Il Codice del Vaticano II. Matrimonio canonico tra tradizione e rinnovamento*, под редакцией A. Lohghitano, Bologna 1985, cc. 17_78, здесь с. 36.

⁵⁷³ - В Modestino выражение *consortium omnis vitae* обозначает, как представляется, причастность к одному и тому же гражданскому статусу. См. P. Bonfante, *Istituzioni di Diritto Romano*, Torino 1957, с. 180 ss.

⁵⁷⁴ - Так комментирует канон W. Aymans, *Il matrimonio-sacramento*, op. cit., с. 195.

⁵⁷⁵ - W. Aymans, *ibid.*, с. 197.

⁵⁷⁶ - В том, что касается важности литургического обряда для канонической формы брака, сохраняют свое значение соответствующие рабты Клауса Мёрсдорфа, опубликованные в: K. Morsdorf, *Schriften zum kanonischen Recht*, под редакцией W. Aymans-K.Th. K.-Th. Geringer-H. Schmitz, Paderborn-Munchen-Wien-Zurich 1989, cc. 575_590 и cc. 591_605.

⁵⁷⁷ - См. SC 77, где содержится требование более ясного выражения благодати таинства в обряде совершения брака.

⁵⁷⁸ - W. Aymans, *Il matrimonio-sacramento*, op. cit., с. 200.

⁵⁷⁹ - См., например, L.M. Groghan, *Ist die Taufe der entscheidende Faktor?*, в: *Wie unauflöslich ist die Ehe?*. под редакцией J. David (и других), Aschaffenburg 1969, сс. 238_248; P. Huizing, *Kirchenrecht und zerruttete Ehe*, в: *Concilium* 9 (1073), с. 458.

⁵⁸⁰ - Это подтверждает также юриспруденция Рота Романа. См. M. Weber, *Die Totalsimulation. Eine Untersuchung der Rechtsprechung der Römischen Rota*, St. Ottilien 1994, сс. 164_179.

⁵⁸¹ - Именно это понимание принадлежности к Церкви лежит в основании канона 87 CIC/1917. См. K. Morsdorf, *Persona in Ecclesia Christi*, в: *Schriften zum kanonischen recht*, op. cit., сс. 99_147.

⁵⁸² - В этом отношении см. O. Saier, «*Communio*» in der Lehre des Zweiten vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, München 1973, сс. 103_132.

⁵⁸³ - W. Aymans, *Il matrimonio-sacramentö alleanza istituita da Dio e forma di attuazione della vita della Chiesa*, op. cit., с. 211.

⁵⁸⁴ - См. Commissio Theologica Internationalis, *Propositiones de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus*, в: Z. Grocholewski, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, Vol. II, Roma 1980, сс. 22_32.

⁵⁸⁵ - Тридентский собор сформулировал этот принцип сакраментальной теологии, относящийся к служителю таинства, в каноне 11 раздела VII *De Sacramentis in genere*, см. DS 1611.

⁵⁸⁶ - W. Aymans, *Il matrimonio-sacramento*, op. cit., сс. 218_219.

⁵⁸⁷ - Многие авторы сходятся в этом пункте. См. P. Kramer, *Kirchenrecht I*, op. cit., с. 108; R. Puza, *Katholisches Kirchenrecht*, Heidelberg 1986, с. 274.

⁵⁸⁸ - В этой оценке сходятся: P. Kramer, *Kirchenrecht I*, op. cit., с. 113, и J.M. Serrano Ruiz, *Ispirazione conciliare nei principi*

generali del matrimonio canonico, op. cit., с. 59.

⁵⁸⁹ - L. Vela, Impedimenti matrimoniali, в: NDDC, cc. 551_554, здесь с. 552.

⁵⁹⁰ - J.M. Castano, Gli impedimenti matrimoniali, в: Il Codice del Vaticano II. Matrimonio canonico, op. cit., cc. 101_131, здесь с. 109.

⁵⁹¹ - О вопросе в целом см. P. Kramer, Kirchenrecht I, op. cit., cc. 129_131.

⁵⁹² - См. Tommaso d'Aquino, IV Sent., D 28, qu. unic. art. 3.

⁵⁹³ - В этом отношении см. G. Dauvillier, Le mariage dans le droit classique de l'Eglise depuis le decret de Gratien (1140) jusqu'à la mort de Clement V (1314), Париж 1934, особенно cc. 76_90.

⁵⁹⁴ - Полезные библиографические сведения содержатся в: P.A. Bonnet, Introduzione al consenso matrimoniale canonico, Milano 1985; K. Ludicke, Eherecht, в: MK, Literaturverzeichnis vor 1055; Incapacidad consensual para las obligaciones matrimoniales, под редакцией J.A. Fuentes, Pamplona 1991; M. Wegan, L'incapacite d'assumer les obligations du mariage dans la jurisprudence recente du tribunal de la Rote, в: RDC 28 (1978), cc. 134_157. Здесь мы вынуждены ограничиться лишь кратким указанием на некоторые наиболее важные аспекты этого богатого канонистического наследия и отослать читателя для более углубленного изучения вопроса к обширной литературе, указанной в данных работах.

⁵⁹⁵ - См. B. Primetshofer, Der Ehekonsensus, в: HdbKathKR, cc. 765_782, здесь с. 765.

⁵⁹⁶ - P.A. Bonnet, Il consenso, в: Il Codice del Vaticano II. Matrimonio canonico, op. cit., cc. 149_216, здесь с. 153.

⁵⁹⁷ - По данному вопросу см. A. Dordett, Eheschliessung und Geisteskrankheit. Eine Darstellung der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota, Wien 1977, особенно cc. 14_19. Однако ежегодные реляции, передаваемые на Апостольскую подпись, порождают опасную тенденцию к переоценке применимости канона 1095. Например, в США количество деклараций о несостоятельности брака в связи с психической недееспособностью неизмеримо превышает число решений,

основанных на других пунктах нормы, относящейся к провозглашению несостоятельности брака. См. Z. Grocholewski, *Processi di nullita matrimoniale nella realta odierna*, в: *Il processo matrimoniale canonico*, Citta del Vaticano 1988, cc. 11_24, здесь с. 14.

⁵⁹⁸ - M.F. Pompedda, *Incapacita di natura psichica*, в: *Il Codice del Vaticano II. Matrimonio canonico*, op. cit., cc. 133_147, здесь с. 134.

⁵⁹⁹ - См. по этому вопросу L. Vela, *Incapacita di contrarre matrimonio*, в: *NDDC*, cc. 561_567, особенно cc. 563_564.

⁶⁰⁰ - Более подробный комментарий к канону 1098 см. в: P.A. Bonnet, *Il consenso*, op. cit., cc. 185_189; F. Bersini, *Il nuovo diritto caonico matrimoniale. Commento giuridico-teologico-pastorale*, Torino 1985, cc. 104_105.

⁶⁰¹ - См. Z. Grocholewski, *Relatio inter errorem et positivam indissolubilitatis exclusionem in nuptiis contrahendis*, в: *Periodica* 69 (1980), cc. 569_601.

⁶⁰² - P.A. Bonnet, *Il consenso*, op. cit., с. 179.

⁶⁰³ - О вопросе в целом см. E. Corecco, *L'inseparabilita tra contratto matrimoniale e sacramento*, op. cit., cc. 360_361; E. Bersii, *Il nuovo diritto caonico matrimoniale*, op. cit., cc. 140_142.

⁶⁰⁴ - G. Martelet, *16 Tesi cristologiche sul sacramento del matrimonio*, в: *Il Regno-Documenti* 23 (1978), cc. 391_392, тезис 10.

⁶⁰⁵ - V. De Paolis, *Forma canonica*, в: *NDDC*, cc. 516_524, здесь с. 521.

⁶⁰⁶ - Подробное рассмотрение последствий брака содержится в: J. Prader, *Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis*, Bozen 1983, cc. 147_149.

⁶⁰⁷ - См. кан. 1163 § 2 и комментарий J. Prader, *ibid.*, cc. 163_164.

⁶⁰⁸ - О начале и ходе послесоборных реформ в данной области см. Z. Grocholewski, *Matrimoni misti*, в: *Il Codice del Vaticano II. Matrimonio caonico*, op. cit., cc. 237_256, особенно cc. 242_245.

⁶⁰⁹ - См. *AAS* 56 (1964), здесь с. 8.

⁶¹⁰ - См. AAS 58 (1966), cc. 235_239.

⁶¹¹ - См. AAS 62 (1970), cc. 538_548.

⁶¹² - Giovanni Paolo II, *Familiaris consortio*, op. cit., n. 78.

⁶¹³ - Таково мнение Р. Kramer, *Kirchenrecht I*, с. 12; тот же автор справедливо замечает, что в Германии правомочие давать диспенсацію от препятствия к браку, ныне отмененное (уже после опубликования МР *Matrimonia mixta* в 1970г.), предоставлялось Конференцией епископов всем пресвитерам, полномочным благословлять браки. См. *AfkKR 139* (1970), cc. 538_548.

⁶¹⁴ - По этому вопросу см. Н. Heinemann, *Die Konfessionsverschiedene Ehe*, в: *HdbKathKR*, cc. 786_808, здесь с. 806.

⁶¹⁵ - О вопросе в целом см. *Die christlich-islamische Ehe*, под редакцией В. Huber, Frankfurt 1984.

⁶¹⁶ - См. Р. Kramer, *Kirchenrecht I*, cc. 124_125.

⁶¹⁷ - В этом отношении см. Н. Flatten, *Nichtigerklärung, Auslösung und Trennung der Ehe*, в: *Idem, Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht*, под редакцией Н. Muller, Paderborn 1987, cc. 477_490.

⁶¹⁸ - В ходе реформы высказывались мнения о том, что этот вопрос нужно оставить в компетенции Конференции епископов, чтобы она регулировала его в соответствии с местными обычаями. См. *Communicationes 10* (1978), с. 118.

⁶¹⁹ - Углубленное рассмотрение этих кодексных норм содержится в: Р.А. Bonnet, *Il processo documentale*, в: *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, op. cit., cc. 51_92.

⁶²⁰ - В действительности, если отсутствуют экстремальные обстоятельства для осуществления документального процесса, судья должен посредством ординарного декрета установить рассмотрение дела в соответствии с ординарным процессом (кан. 1617).

⁶²¹ - См. R.L. Burke, *La procedura amministrativa per la dichiarazione di nullità del matrimonio*, в: *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, op. cit., cc. 93_105. Речь идет о делах, имеющих место в миссионерских странах, где отсутствуют церковные

суды, или же о случаях несоблюдения обязательности канонической формы (см. AAS 76, 1984, с. 745 s.).

⁶²² - Об этом см. K. Ludicke, Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozess – Ein processus contentiosus?, в: OAKR 39 (1990), сс. 295_308, особенно сс. 304_308.

⁶²³ - Краткое резюме исторической эволюции матримониального процесса см. в: C. Lefebvre, Evoluzione del processo matrimoniale canonico, в: Il processo matrimoniale canonico, op. cit., сс. 25_38; суммарное изложение структуры матримониального процесса см. в: A. Stankiewicz, Processi matrimoniali, в: NDDC, сс. 839_850, особенно сс. 840_843.

⁶²⁴ - Нормы относительно процедуры, которой надлежит следовать в этом случае, отсутствуют в CIC, но были обнародованы Конгрегацией вероучения, см. Instructio pro solutione matrimonii in favorem Fidei, в: SC. pro Doctrina Fidei, Documenta inde a Concilio Vaticano Secundo expleto edita (1966_1985), Citta del Vaticano 1985, сс. 65_71; Idem, Normae procedurales pro conficiendo processu dissolutionis vinculi matrimonialis in favorem Fidei, в: EV, Vol.4, nn. 2730_2774.

⁶²⁵ - Для углубленного изучения двух этапов процесса см. O. Buttinelli, Il procedimento di dispensa dal matrimonio rato e non consumatö la fase davanti al vescovo diocesano, в: I procedimenti speciali nel diritto canonico, op. cit., сс. 107_124, и R. Melli, Il processo di dispensa dal matrimonio rato e non consumatö fase davanti alla Congregazione, в: ibid., сс. 125_144.

⁶²⁶ - См. R. Melli, Il processo di morte presunta, в: I procedimenti speciali nel diritto canonico, op. cit., сс. 217_24; A. Stankiewicz, Processi matrimoniali, op. cit., сс. 848_849.

⁶²⁷ - Краткое представление четырех канонических процедур см. в: R. Puza, Katholisches Kirchenrecht, op. cit., сс. 348_352.

⁶²⁸ - После издания 1982 г. в проектах обновления CIC исчезло всякое упоминание о расторжении брака in favorem fidei, см. A. Silvestrelli, Scioglimento di un matrimonio in favorem fidei, в: I procedimenti speciali nel diritto canonico, op. cit., сс. 179_204, здесь сс. 190 и 204.

⁶²⁹ - Об этом см. G. Girotti, *La procedura per lo scoglimento del matrimonio nella fattispecie del «privilegio paolino»*, в: *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, op. cit., cc. 157_174, здесь с. 168; о затруднениях и оговорках, возникавших в ходе реформы, в отношении нынешнего канона 1147, см. *Nuntia* 15 (1982), с. 91.

⁶³⁰ - Аналогичные затруднения возникают в отношении канонов 1148 и 1149, см. R. Puza, *Katholisches Kirchenrecht*, op. cit., с. 349.

⁶³¹ - Первое теологическое приближение к проблеме см. в: J. Tomko, *De dissolutione matrimonii in favore Fidei eiusque fundamento theologico*, в: *Periodica* 64 (1975), cc. 99_139.

⁶³² - W. Bertrams, *De aspectu ecclesiologico sacerdotii et magisterii Ecclesiae praemisse et conclusiones*, в: *Periodica* 51 (1970), cc. 515_562, здесь с. 521.

⁶³³ - См. прежде всего § 3. 2 в и г.

⁶³⁴ - В этом отношении см. L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul «carisma originario» dei nuovi movimenti ecclesiali*, Milano 1989, особенно cc. 205_242; Idem, *Carisma e movimenti ecclesiali una sfida per la canonistica postconciliare*, в: *Periodica* 82 (1993), cc. 411_430.

⁶³⁵ - См., например, AA 19 и PO 8, а также n. 58 EA *Evangelii nuntiandi* Paolo VI (AAS 58, 1976, cc. 5_76) и nn. 21_29_30 EA *Christifideles laici* Giovanni Paolo II (AAS 81, 1989, cc. 393_521).

⁶³⁶ - См. прежде всего статью W. Aymans, *Kirchliches Verfassungsrecht und Vereinigungsrecht in der Kirche*, в *OAKR* 32 (1981), cc. 79_110. Обсуждение продолжилось после обнародования нового CIC. См., например, H. Schmitz, *Die Personalpralaturen*, в: *HdbKathKR*, cc. 526_529; P. Rodriguez, *Iglesias particulares y Prelaturas personales. Consideraciones teologicas a propysito de una nueva instituciyn canynica*, Pamplona 1985.

⁶³⁷ - Это выражение, предложенное Каролом Войтылой, когда он еще был архиепископом Краковским, в основном было повторено Иоанном Павлом II. Во время выступления в Кастельгандольфо 27 сентября 1981 г. он заявил, что «сама

Церковь есть движение», и это «многообразное движение» получает конкретное выражение в церковных движениях. См. *I movimenti nella Chiesa. Atti del I Congresso Internazionale* (Roma, 23_27 сентября 1981), под редакцией М. Camisacra-М. Vitali, Milano 1982, сс. 9 и 14.

⁶³⁸ - См. Р. Kramer, *Katholische Versuche einer theologischen Begründung des Kirchenrechts*, в: *Die Kirche und ihr Recht* (- *Theologische Berichte* 15), Zurich-Einsiedeln-Koln 1986, сс. 11–37, здесь с. 33.

⁶³⁹ - Эта дефиниция впервые была сформулирована Е. Corecco, *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative*, в: *Akten VI IKKR*, сс. 79_98, здесь сс. 95_96.

⁶⁴⁰ - См. LG 11,1; CD 30,6 и SC 10,1, где это выражение относится к литургии в целом, центр которой составляет *divino Eucharistiae Sacrificio* (SC 2). Однако наиболее значительный текст, на уровне объединяющей и наставляющей силы, содержится в Соборном декрете о служении и жизни пресвитеров: «*Nulla tamen communitas christiana aedificatur nisi radicem cardinemque habeat in Sanctissimae Eucharistiae celebratione, a qua ergo omnis educatio ad spiritum communitatis incipienda est*» (Итак, пусть всякая христианская община создается только таким образом, чтобы ее основание и сердцевина заключались в праздновании Пресвятой Евхаристии. В ней берет начало всякое воспитание в общинном духе) (PO 6,5).

⁶⁴¹ - В этом отношении см. Т. Mauro, *Parrocchia*, в: *EDD*, Vol. XXXI (1981), сс. 868_887, и, в частности, сс. 868_869; А. Longhitano, *La parrocchia storia, teologia e diritto*, в: *AA.VV., La parrocchia e le sue strutture*, Bologna 1987, сс. 5_27, и особенно с. 7, прим. 2.

⁶⁴² - См. L. Nanni, *L'evoluzione storica della parrocchia*, в: *ScCatt* 81 (1953), сс. 475_544, и особенно сс. 539_543, где автор подробно разбирает предписания Тридентского собора, касающиеся прихода.

⁶⁴³ - См. G. Baldanza, *L'incidenza della teologia del Vaticano II sulla riforma della Parrocchia*, в: *Ius Populi Dei, Miscellanea in*

honorem Raymondi Bigador, под редакцией U. Navarrete, Vol. II, Roma 1972, сс. 177_205.

⁶⁴⁴ - Несмотря на все различия, которые могут быть выявлены между первыми и вторыми, сам Кодекс подчеркивает сходство обществ апостольской жизни с институтами монашествующих – там, где говорится, что первые *accedunt* (-приближаются) к институтам посвященной жизни (см. кан. 731 § 1). Подчеркивая это сходство, церковный законодатель просто следует за Вторым Ватиканским собором (см. LG 44,1 и PC 1).

⁶⁴⁵ - Такой тип классификации, в котором ассоциации или общества монашествующих и ассоциации мирян рассматриваются как две категории, подчиненные более общей категории церковных ассоциаций, предлагается, например, V. Del Giudice, *Nozioni di Diritto Canonico*, Milano 1953, с. 123 ss.

⁶⁴⁶ - Текст Конституции см. в: AAS 39 (1947), сс. 114_124. Об «особых квалифицированных ассоциациях» светских институтов см. замечания A. Gutierrez, *Lo stato della vita consacrata nella Chiesa. Valori permanenti e innovazioni*, в: AA.VV., *Lo stato giuridico dei consacrati per la professione dei consigli evangelici*, Citta del Vaticano 1985, сс. 37_63, здесь с. 40.

⁶⁴⁷ - К этим трем общинным формам следует добавить индивидуальную посвященную жизнь, например, формы отшельнической или анахоретской жизни (кан. 603 § 1), так называемый орден девственников (кан. 604 § 1) и все те новые формы (например, братство посвященных вдов), которые были официально одобрены в Париже в 1983г., но не рассматриваются в CIC. См. J. Beyer, *Originalita dei carismi di vita consacrata*, в: *Periodica* 82 (1993), сс. 257_292, особенно сс. 66_267.

⁶⁴⁸ - J. Beyer, *Dal Concilio al Codice. Il nuovo Codice e le istanze del Concilio Vaticano II*, Bologna 1984, с. 85.

⁶⁴⁹ - О том, что этот статус имеет собственную автономию и приоритет эсхатологического типа внутри Конституции Церкви (и потому отличный от приоритета статуса клириков, который имеет целью обеспечить единство всей общины верующих; а также отличный от приоритета статуса мирян, цель которого –

культурное собрание всего сущего во Христе), см. E. Corecco, *Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa. Atti del I Congresso Internazionale*, op. cit., cc. 203_234, здесь с. 218, и H.U. von Balthasar, *Christlicher Stend, Einsiedeln* 1977, cc. 294_314.

⁶⁵⁰ - См. LG 40_42 и 44,3.

⁶⁵¹ - Личный характер харизмы евангельских советов подчеркивается Вторым Ватиканским собором в LG 46,2, в то время как так называемый общинный характер апостольства мирян, который объясняется и подкрепляется порождающей харизмой новых форм объединений верующих, раскрывается в AA 18,2. О важности харизмы как исходного пункта понимания этих двух областей канонического права см. P. Kramer, *Kirchenrecht I. Wort-Sakrament-Charisma*, Stuttgart-Berlin-Koln 1992, cc. 153_154.

⁶⁵² - См. AA 18,1 и 19,4; PO 8,3; CD 17,2. В этом отношении см. также L. Navarro, *Diritto di associazione e associazioni dei fedeli*, Milano 1991, cc. 7_17.

⁶⁵³ - См. W. Schulz, *Der neue Codex und die kirchlichen Vereine*, Paderborn 1986, с. 38, прим. 45.

⁶⁵⁴ - Такая связь прослеживается почти постоянно в новом Кодексе (см. X. Ochoa, *Index Verborum ac locutionum CIC*, Roma 1983, vocè *Inceptum*, cc. 202_203). В частности, надо подчеркнуть, что продвижение этих особых ассоциативных форм является задачей в том числе приходских настоятелей. См. кан. 777, п. 5.

⁶⁵⁵ - Об открытости этой классификации для возможных последующих дополнений см. W. Schulz, *Der neue Codex und die kirchlichen Vereine*, op. cit., cc. 36_39.

⁶⁵⁶ - В этом мнении сходятся: J. Beyer, *Dal Concilio al Codice*, op. cit., с. 80; E. Corecco, *Profili istituzionali dei Movimenti nella Chiesa*, в: *I movimenti nella Chiesa*, op. cit., cc. 203_234, здесь с. 222.

⁶⁵⁷ - В этом отношении см. G. Feliciani, *Diritti e doveri dei fedeli in genere e dei laici in specie. Le associazioni*, в: *Il nuovo Codice di Diritto Canonico*, под редакцией S. Ferrari, Bologna 1983, cc. 253_273, здесь с. 270.

⁶⁵⁸ - О вопросе в целом см. G. Ghirlanda, *Associazione dei fedeli*, в: NDDC, cc. 52_61.

⁶⁵⁹ - Выражение *Abstrakte Abstufungen* было введено по отношению к различению публичных и частных ассоциаций Н. Schnizer, *Allgemeine Fragen des kirchlichen Vereinsrechts*, в: HdbKathKR, cc. 454_469, здесь с. 49.

⁶⁶⁰ - См. K. Morsdorf, *Lb, Bd. I*, с. 23, и P. Fedele, *Discorso generale su l'ordinamento canonico*, Roma 1976, cc. 104_108.

⁶⁶¹ - В этом отношении было замечено: «В действительности к различению публичных и частных ассоциаций не следует подходить с мерой сложных теоретических и доктринальных вопросов. Всё гораздо проще: оно имеет целью удовлетворить – может быть, спорным образом – практическую, временную потребность. Признание права всех верующих на создание объединений не только означало преодоление жесткой и иерархичной прежней дисциплины, но и потребовало провести определенную дифференциацию между различными ассоциативными феноменами» (G. Feliciani, *I diritti e doveri dei fedeli*, op. cit., с. 270). По сути, с этим суждением согласен Н. Schnizer, *Allgemeine Fragen des kirchlichen Vereinsrechts*, op. cit., с. 459.

⁶⁶² - См. директивы *De Mutuis relationibus inter episcopos et religiosos*, опубликованные 14 мая 1978 г. Конгрегацией по делам епископов и Конгрегацией по делам Институтов посвященной жизни и Обществ апостольской жизни, в: AAS 70 (1978), cc. 473_506, и комментарий L. Gerosa, *Carisma e diritto nella Chiesa*, op. cit., cc. 236_242.

⁶⁶³ - См. п. 30 EA *Christifideles laici*, а также комментарий G. Ghirlanda, *Associazione dei fedeli*, op. cit., cc. 52_53.

⁶⁶⁴ - J. Beyer, *Dal Concilio al Codice*, op. cit., с. 79.

⁶⁶⁵ - См. E. Corecco, *Istituzione e carisma in riferimento alle strutture associative*, op. cit., с. 96.

⁶⁶⁶ - См. заключение W. Aymans, *Das konsoziative Element in der Kirche. Gesamtwürdigung*, в: *Akten VI IKKR*, op. cit., cc. 1029_1057.

⁶⁶⁷ - См. A. Auricchio, Associazione. V. Diritto civile, в: EDD, Vol. 3 (Milano 1958), cc. 873_878, особенно cc. 875_876.

⁶⁶⁸ - Рассмотрение доктринального спора о том, чем именно консорция отличается от других ассоциаций, см. G. Ferri, Consorzio. A) Teoria generale, в: EDD, Vol. IX (Milano 1961), cc. 371_389, особенно cc. 371_373.

⁶⁶⁹ - Подробное рассмотрение соборного учения о харизма[см. в: G. Rambaldi, Uso e significato di «carisma» nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi, в: Gregorianum 66 (1975), cc. 141_162; L. Gerosa, Carisma e diritto nella Chiesa, op. cit., cc. 46_57.

⁶⁷⁰ - В этом отношении см. J. Beyer, Originalita dei carismi di vita consacrata, op. cit., c. 263.

⁶⁷¹ - См. прежде всего LG 44; PC 2; CD 33_35.

⁶⁷² - См. кан. 587.

⁶⁷³ - В этом отношении см. G. Ghirlanda, Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale, Milano 1990, cc. 179_180.

⁶⁷⁴ - О критериях, определяющих, является ли данный институт институтом духовенства или нет, см. E. Gambari, I religiosi nel Codice. Commento ai singoli canoni, Milano 1986, cc. 59_64.

⁶⁷⁵ - См. прежде всего каноны 607 § 2 и 654 вместе с кан. 731 § 2.

⁶⁷⁶ - См. прежде всего каноны 607 § 3 и 608 вместе с канонами 710 и 712_714.

⁶⁷⁷ - О значении термина *accedunt* в кан. 731 § 1 см. G. Ghirlanda, Alcuni punti in vista del Sinodo dei vescovi sulla vita consacrata, в: Periodica 83 (1994), cc. 67_91, особенно cc. 83_85.

⁶⁷⁸ - О теологических основаниях и различных правовых конфигурациях евангельских советов см. H. Bohler, I consigli evangelici in prospettiva trinitaria. Sintesi dottrinale, Milano 1993, особенно cc. 33_115 и cc. 154_179.

⁶⁷⁹ - Таково авторитетное мнение J. Beyer, Originalita dei carismi di vita consacrata, op. cit., c. 266.

⁶⁸⁰ - См. M. Philipon, Die Heiligste Dreifaltigkeit und die Kirche, в: De Ecclesia. Beitrage zur Konstitution uber die Kirche des II. Vatikanischen Konzils, hrsg. von G. Baraъna, Bd. 1, сс. 252_275; E. Zoghby, Einheit und Mannifaltigkeit der Kirche, в: De Ecclesia, ibid., сс. 453_473.

⁶⁸¹ - Для более полной иллюстрации этих доводов отсылаю читателя, кроме того, к четырем работам E. Corecc  Parlamento ecclesiale o diaconia sinodale?, в: Communio 1 (1972), сс. 32_44; Sinodalita, в: Nuovo Dizionario di Teologia, под редакцией G. Barbaglio-S. Dianich, Альба 1977, сс. 1466_1495; Sinodalita e partecipazione nell'esercizoi della «sacra potestas», в: Esercizio del potere e prassi della consultazione. Atti dell'VIII Colloquio Internazionale romanistico-canonistico (10_12 мая 1990), под редакцией A. Ciani-G. Duizini, Citta del Vaticano 1991, сс. 69_89; Ontologia della sinodalitaa, в: «Pastor bonus in Populo». Figura, ruolo e funzione del vescovo nella Chiesa, под редакцией A. Autiero-O. Carena, Roma 1990, сс. 303_329.

⁶⁸² - В этом отношении см. Aymans-Morsdorf, Kan R I, сс. 352_369.

⁶⁸³ - Краткое изложение основных культурных значений этого понятия и его рецепции в каноническом праве см. в: B. Ruethers-G. Kleinhenz, Mitbestimmung, hrsg. von der Gorresgesellschaft, 7. Aufl., Freiburg-Basel-Wien 1985, coll. 1176_1185; A. Savignano, Partecipazione politica, в: EDD, Vol. 32 (Milano 1982), сс. 1_14; W. Aymans, Mitsprache in der Kirche, Koln 1977 (Kolner Beitrage/Heft 22); R. Puza, Mitverantwortung in der Kirche, в: Staatslexicon, op. cit., Bd. 3, сс. 1188_1192.

⁶⁸⁴ - См. E. Corecco, I laici nel nuovo Codice di diritto canonico, в: La Scuola Cattolica 112 (1984), сс. 194_218, здесь с. 215.

⁶⁸⁵ - Об эволюции современного парламентаризма см. W. Henke, Parlament, Parlamentarismus, в: Evangelisches Staatslexicon, begr. von H. Kunst-S. Grundmann, hrsg. von R. Herzog-H. Kunst-K. Schlaick-W. Schneemelcher, Bd. 2, Stuttgart 1987 (3. neue bearbeitete und erweiterte Auflage), coll. 2420_2428; A. Marongiou, Parlamento (Storia), EDD, Vol. 31, Milano 1981, сс. 724_757.

⁶⁸⁶ - См. каноны 338 § 1 и 341 § 1; о вопросе в целом см. также L. Gerosa, *Rechtstheologische Grundlagen der Synodalität in der Kirche. Einleitende Erwägungen*, в: *Iuri canonico promovendo. Festschrift für H. Schmitz 65. Geburtstag*, hrsg. von W. Aymans-K.-Th. Geringer, Regensburg 1994, сс. 35_55.

⁶⁸⁷ - См. кан. 115 § 1 и комментарий Aymans-Morsdorf, *Kan R I*, сс. 307_328, здесь с. 309.

⁶⁸⁸ - L. Vela-F.J. Urrutia, *Persona giuridica*, в: *NDDC*, сс. 795_799, здесь с. 795.

⁶⁸⁹ - См. § 21. 2 этой главы.

⁶⁹⁰ - В этой интерпретации канона 145 сходятся: Aymans-Morsdorf, *Kan R I*, сс. 445_502, здесь сс. 445_446; P. Kramer, *Kirchenrech. II. Ostkirche-Gesamtkirche*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, сс. 45_47; G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione. Compendio di diritto ecclesiale*, Roma 1990, сс. 271_274; F.J. Urrutia, *Il libro I le norme generali*, в: *Il nuovo codice di diritto canonico. Studi*, Torino 1985, сс. 32_59, здесь сс. 52_59.

⁶⁹¹ - См. каноны 361 и 113, а также комментарий Aymans-Morsdorf, *Kan R I*, с. 446.

⁶⁹² - См. каноны 369 и 515 § 1.

⁶⁹³ - См. каноны 145 § 2 и 148; о вопросе в целом и, в частности, о юридическом значении глаголов *erigere*, *constituere* и *instituere* применительно к церковной должности см. H. Socha, в: *MK*, кан. 148/1_7.

⁶⁹⁴ - См. W. Aymans, *Die communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, в: *AfkKR 139* (1970), сс. 69_90.

⁶⁹⁵ - См. Giovanni Paolo II, *Omelia a Lugano del 12 Giugno 1984*, в: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Città del Vaticano 1984, Vol. VII/1*, сс. 1676_1683.

⁶⁹⁶ - В этом отношении см. E. Corecco, *Ius universale-Ius particolare*, в: *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta Symposii internationalis iuris canonici* (Città del Vaticano 19_24 апреля 1993), Città del Vaticano 1994, сс. 551_574.

⁶⁹⁷ - См. *Communicationes* 12 (1980), сс. 244_246; 14 (1982), с. 124 и сс. 155_156.

⁶⁹⁸ - Если первая несообразность была отмечена Е. Corecco (см. *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, в: *Il Vaticano II e la Chiesa*, под редакцией G. Alberigo-J.P. Jossua, Brescia 1985, сс. 333_397, здесь сс. 368_369), то вторая несообразность была выявлена разными авторами: G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, op. cit., с. 497; P. Kramer, *Kirchenrecht II*, op. cit., с. 99.

⁶⁹⁹ - G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, op. cit., с. 497; см. также Giovanni Paolo II, *CA Pastor Bonus*, в: *AAS 80 (1988)*, сс. 841_912, особенно п. 2.

⁷⁰⁰ - Среди наиболее авторитетных выступлений следует упомянуть: W. Bertrams, *De subjecto supremae potestatis Ecclesiae*, в: *Periodica 54 (1965)*, сс. 173_232; K. Morsdorf, *Über die Zuordnung der papstlichen Primatialsgewalt im Lichte des kanonischen Rechtes*, в: J. Ratzinger-W. Dettloff-R. Heinzmann (Hrsg.), *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für M. Schmaus*, Paderborn-Wien 1967, Vol. II, сс. 1435_1445.

⁷⁰¹ - Эту несообразность выявляет A. Longhitano, *Il libro II Il Popolo di Dio*, в: *Il nuovo Codice di diritto canonico. Studi*, op. cit., сс. 60_79, здесь с. 71.

⁷⁰² - Например, в LG 17, 1; 18, 2, 19; 20; 23, 3 и 24, 1 Второй Ватиканский собор отдает Коллегии епископов приоритет перед папой.

⁷⁰³ - Помимо канонов 330 и 336, единственный текст Кодекса, где Коллегия епископов называется прежде Апостольского Престола, – кан. 755 § 1. Эта вторая несообразность выявлена Е. Corecco, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice*, op. cit., сс. 372_373.

⁷⁰⁴ - Критическое исследование этих канонов содержится в: J. Komonchak, *Il Concilio ecumenico nel nuovo codice di diritto canonico*, в: *Concilium 19 (1983)*, сс. 160_169.

⁷⁰⁵ - См. кан. 337 § 2 и § 3.

⁷⁰⁶ - В этом отношении см. P. Kramer, *Kirchenrecht II*, op. cit., сс. 106_107.

⁷⁰⁷ - См. LG 22,2 и 23,1; NEP 1 и 4.

⁷⁰⁸ - См. кан. 131 § 1.

⁷⁰⁹ - В этом отношении см. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, op. cit., с. 499.

⁷¹⁰ - См. кан. 333 § 1.

⁷¹¹ - См. C. Corral, *Romano Pontefice*, в: NDDC, сс. 931_938; особенно сс. 934_935; углубленное исследование различных правовых выражений верховной власти папы содержится в: J.B. D'Onorio, *Le pape et le gouvernement de l'Eglise*, Paris 1994, сс. 64_125.

⁷¹² - См. каноны 337 § 2 и 341 § 2, а также комментарий О. Stoffel, МК, кан. 337/1 и 3.

⁷¹³ - В этом отношении см. K. Morsdorf, *Lb, Bd.I*, с. 352; P. Kramer, *Kirchenrecht II*, op. cit., сс. 109_113.

⁷¹⁴ - См. кан. 339 § 1.

⁷¹⁵ - См. кан. 341 § 1 и комментарий G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, op. cit., сс. 510_511.

⁷¹⁶ - Например, перед провозглашением догмата о Непорочном Зачатии и Вознесении Марии; см. О. Stoffel, в: МК кан. 337/3.

⁷¹⁷ - В эkkлeзиологическом аспекте представляется законным вопрос о том, соблюдается ли в данном принципе предписание, введенное Иоанном XXIII, согласно которому епископы-помощники и титулярные епископы тоже являются законными членами Вселенского Собора с правом совещательного голоса. См. *MP Appropinquante Concilio*, в: AAS 54 (1962), с. 612.

⁷¹⁸ - См. AAS 57 (1965), сс. 775_780.

⁷¹⁹ - См. кан. 343.

⁷²⁰ - Более углубленное рассмотрение природы и функций этого нового института см. в: W. Berterams, *Struttura del Sinodo dei Vescovi*, в: *Civiltà Cattolica* 116 (1965), сс. 417_423; G.P. Milano, *Il sinodo dei Vescovi natura, funzioni, rappresentatività*, в: *Actes VII CIDC, Vol. I*, сс. 167_182.

⁷²¹ - См. кан. 348 о роли постоянной общей секретарии.

⁷²² - G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, op. cit., с. 514; см. также кан. 333 § 2 и особенно кан. 334.

⁷²³ - В этом отношении см. P. Kramer, *Kirchenrecht II*, op. cit., cc. 116_118; W. Plochl, *Geschichte des Kirchenrechts*, 5 Bde., Wien-Munchen 1960_1970, Vol. I, cc. 319_323; Vol. II, cc. 94_99 и Vol. III, cc. 128_143.

⁷²⁴ - См. кан. 353, где различаются три формы Консистории: ординарная, экстраординарная и торжественная.

⁷²⁵ - См. кан. 230 CIC/1917 и употребление данного термина папой Павлом VI (см. AAS 61, 1969, с. 436).

⁷²⁶ - См. AAS 71 (1979), с. 1449; AAS 72 (1980), с. 646 и комментарий O. Stoffel, в: МК кан. 351/2.

⁷²⁷ - См. Paolo VI, *MP Ad purpuratorum Patrum*, в: AAS 57 (1965), с. 295 ss. и кан. 350 § 1.

⁷²⁸ - См. Paolo VI, *CA Romano Pontifici eligendo*, в: AAS 67 (1975), cc. 609_645. Канон 354, напротив, говорит об отречении от исполняемой должности в отношении тех, кому исполнилось 75 лет.

⁷²⁹ - См. *CA Pastor bonus*, в: AAS 80 (1988), cc. 841_912.

⁷³⁰ - G. Ghirlanda, *Curia romana*, в: NDDC, cc. 326_329, здесь с. 326.

⁷³¹ - Краткое описание обеих функций см. в: O. Corral, *Segreteria di Stato o papale*, в: NDDC, cc. 979_980.

⁷³² - Первоначальное рассмотрение их соответствующих функций см. в: O. Corral-G. Pasutto, *Congregazioni della Curia Romana*, в: NDDC, cc. 278_285; P. Kramer, *Kirchenrecht II*, cc. 119_124.

⁷³³ - В этом отношении см. в первую очередь P. Colombo, *La teologia della Chiesa locale*, в: *La Chiesa locale*, под редакцией A. Tassarolo, Bologna 1970, cc. 17_38.

⁷³⁴ - Хотя Второй Ватиканский собор иногда употребляет термин «местная Церковь» для обозначения Патриархата и диоцеза (см. UR 14,1; LG 23,4; AG 27,1), фактически выражению «местная Церковь» отдается предпочтение при обозначении части Народа Божьего, которая выделяется не на основании территории, а на основании обряда, богословско-духовной традиции, а также управления. См. G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, op. cit., с. 4243.

⁷³⁵ - О конституциональном значении формулы *in quibus et ex quibus*, широко проиллюстрированном в § 3, а также о взаимной имманентности вселенской Церкви и отдельных Церквей см. также Н. De Lubac, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971.

⁷³⁶ - Этим выражением соборный декрет *Christus Dominus* всегда обозначает диоцез или приданные диоцезу институты. См. Н. Muller, *Diozesane und quasi-diozesane Teilkirchen*, в: *HdbKathKR*, cc. 29_335, здесь с. 330.

⁷³⁷ - См. в этом отношении Н. Muller, *Bistum*, в: *Staatslexicon*, op. cit., Bd. 1, cc. 821_828.

⁷³⁸ - См. Е. Corecco, *Chiesa particolare*, в: *Digesto* (4.Ed.), Турин 1989, cc. 17_20; *Idem*, *Iglesia particular e Iglesia universal en el surco de la doctrina del Concilio Vaticano II*, в: *Iglesia universal e Iglesias particulares. IX Simposio internacional de Teologia*, Pamplona 1989, cc. 81_99.

⁷³⁹ - Из этого окончательного местоположения можно заключить, что персональные прелатуры не придаются отдельным Церквям. Это отмечают и сами отцы-участники пленарного заседания, см. *Communicationes* 14 (1982), cc. 201_203.

⁷⁴⁰ - Краткое описание юридических аспектов этих институтов, приданных территориальной прелатуре, то есть территориального аббатства, апостольского викариата, апостольской префектуры, апостольской администрации, ординариата *castrense* и личной отдельной Церкви, см. в: G. Ghirlanda, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, op. cit., cc. 529_530; *Idem*, *La Chiesa particolare natura e tipologia*, в: *Mon. Ecccl.* 115 (1990), cc. 551_568.

⁷⁴¹ - Более углубленное рассмотрение экклезиологической роли епископа см. в: L. Gerosa, *L'evêque dans les documents de Vatican II et le nouveau Code de droit canonique*, в: *Visages de l'Eglise. Cours d'ecclesiologie*, под редакцией P. De Laubier, Freiburg 1989, cc. 73_89.

⁷⁴² - Латинский текст и итальянский перевод этой директории, известной также как *Directorium Ecclesiae imago*,

находятся в: EV, Vol. IV, сс. 1226_1487.

⁷⁴³ - Более подробное разъяснение этого принципа см. в: L. Gerosa, *Diritto ecclesiale e pastorale*, Torino 1991, сс. 77_90.

⁷⁴⁴ - См. 2Кор 11, 28.

⁷⁴⁵ - О том, как на уровне этих трех пунктов учение Второго Ватиканского собора было несомненно воспринято в новом Кодексе, см. в: W. Aymans, *Der Leitungsdienst des Bischofs im Hinblick auf die Teilkirche*, в: AfkKR 153 (1984), сс. 25_55, особенно с. 37.

⁷⁴⁶ - О вопросе в целом см. L. Gerosa, *Der Bischof: seine Bestellung, seine geistliche Vollmacht und die christliche Verkündigung in Europa. Kirchenrechtliche Erwagungen*, в: ET-Bulletin der Europäischen Gesellschaft für katholische Theologie 3 (1992), сс. 66_94.

⁷⁴⁷ - Углубленное рассмотрение этой структуры пресвитерата см. в: O. Saier, *Die hierarchische Struktur des Presbyteriums*, в: AfkKR 136 (1967), сс. 31_391; E. Corecco, *Sacerdozio e presbiterio nel CIC*, в: Servizio Migranti 11 (1983), сс. 354_372.

⁷⁴⁸ - По данному вопросу см. P. Kramer, *Kirchenrecht II*, op. cit., сс. 79_81.

⁷⁴⁹ - Важное значение этой формы собора для первоначальной Церкви выводится из канона 5 Никейского собора (325), который предписывал его созыв два раза в год. См. W. Plochl, *Geschichte des Kirchenrechts*, op. cit., сс. 150_152.

⁷⁵⁰ - См. E. Corecco, *Sinodalita*, op. cit., с. 1470.

⁷⁵¹ - В этом отношении см. R. Puza, *Diozesansynode und synodale Struktur. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des neuen CIC*, в: *Theologische Quartalschrift* 166 (1986), сс. 40_48, особенно сс. 40_43.

⁷⁵² - См. G. Spinelli, *Organismi di partecipazione nella struttura della Chiesa locale*, в: *Actes V CIDC*, т. 2, сс. 627_634, здесь с. 629; см. также L. Gerosa, *Les conseils diocésaines: structures «synodales» et moments de «co-responsabilité» dans le service pastoral*, в: *Actes VII CIDC, Vol. II*, сс. 781_794.

⁷⁵³ - В этом мнении сходятся: F. Coccopalmerio, *Il sinodo diocesano*, в: *Raccolta di scritti in onore di P. Fedele*, под редакцией G. Barberini, Vol. 1, Perugia 1984, сс. 406_416, в частности, с. 408, а также P. Valdrini, *Les communautés hiérarchiques et leur organisation*, в: *Droit canonique*, под редакцией P. Valdrini, Paris 1989, сс. 186_187. В отличие от того, как это происходит с решениями поместного собора (каноны 439_446), декреты диоцезального синода, будучи одобрены епископом, не нуждаются для окончательного получения обязывающей силы в каком-либо дальнейшем *recognitio* (признании). Они сообщаются Конференции епископов только в целях информирования, а также для того, чтобы содействовать возрастанию общения (кан. 467). См. комментарий к канонам 466_468 в: *Codice di diritto canonico. Edizione bilingue commentata*, под редакцией P. Lombardina-J. Arrieta, Roma 1986, с. 366.

⁷⁵⁴ - EV, т. IV, с. 1411.

⁷⁵⁵ - См. AG 30 и комментарий F. Coccopalmerio, *Il sinodo diocesano*, *op. cit.*, с. 416.

⁷⁵⁶ - *Sinodo dei Vescovi, Documento Ultimis temporibus* (30. XI.1971), в: EV, Vol. 4, nn. 1226_1227.

⁷⁵⁷ - О вопросе в целом см. H. Schmitz, *Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs*, в: *HdbKathKR*, сс. 352_364, особенно с. 362.

⁷⁵⁸ - См. R. Puza, *Mitverantwortung in der Kirche*, в: *Staatslexicon*, *op. cit.*, сс. 1188_1192, особенно с. 1191.

⁷⁵⁹ - В таком толковании сходятся: R. Potz, *Bischofsernennungen. Stationen, die zum heutigen Zustand geführt haben*, в: *Zur Frage der Bischofsernennungen in der römisch-katholischen Kirche*, hrsg. von G. Greshake, München-Zürich 1991, сс. 17_50, здесь с. 22; H. Müller, *Aspekte des Codex Iuris Canonici* 1983, в: *ZevKR* 29 1984), сс. 527_546, здесь с. 534.

⁷⁶⁰ - См. H. Maritz, *Das Bischofswahlrecht in der Schweiz*, St. Ottilien 1977, сс. 47_49; P. Leisching, *Kirche und Staat in den Rechtsordnungen Europas. Ein Überblick*, Freiburg i. Br. 1973, с. 83.

⁷⁶¹ - В этом смысле типичным является случай Coira; см. H. Maritz, Erwagungen zum Churer «Bischofswahlrecht», в: Fides et ius. Festschrift fur G. May, hrsg. von W. Aymans-A. Egler-J. Listl, Regensburg 1991, cc. 491_505.

⁷⁶² - См. CD 27,2 и PO 7.

⁷⁶³ - Наиболее убедительными являются модели, разработанные в этой перспективе следующими авторами: E. Corecco, Note sulla Chiesa particolare e sulle strutture della diocesi di Lugano, в: Civitas 24 (1968/69), cc. 616_635 и cc. 730_743; H. Schmitz, Pladoyer fur Bischofs-und Pfarrerwahl. Kirchenrechtliche Uberlegungen zu ihrer Moglichkeiten und Ausformung, в: TThZ 79 (1970), cc. 230_249.

⁷⁶⁴ - См. H. Muller, Der Anteil der Laien an der Bischofswahl, Amsterdam 1977, с. 242; P. Kramer, Bischofswahl heute-im Bistum Trier, в: TThZ 89 (1980), cc. 243_247, здесь с. 243.

⁷⁶⁵ - См. A. Carrasco Rouco, Le primat de l'evkque de Rome. Etude sur la coherence ecclesiologique et canonique du primat de jurisdiction, Freiburg 1990, cc. 211_220.

⁷⁶⁶ - Таков вывод, который делается в комментарии к библейскому повествованию о призвании апостола Матфея (Деян 1, 15_26) J. Ratzinger, Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen, Freiburg i. Br. 1991, с. 39.

⁷⁶⁷ - Подробный анализ всех этих многообразных процедур см. в: L. Gerosa, Die Bischofsbestellung in okumenischer und kichenrechtlicher Sicht, в: Catholica 46 (1992), cc. 70_86.

⁷⁶⁸ - В некоторых куриях роль модератора давно передана генеральному секретарю, см. AAS 69 (1977), cc. 5_18.

⁷⁶⁹ - Об общем статуте деканов см. J. Diaz, Vicario foraneo, в: NDDC, cc. 1121_1128; более подробное рассмотрение органов диоцезальной курии см. в: H. Muller, Die Diozesankurie, в: HdbKathKR, cc. 364_376.

⁷⁷⁰ - См. LG 28,2; SC 42,2; AA 10,2 и комментарий в: L. Gerosa, Diritto ecclesiale e pastorale, op. cit., cc. 114_115.

⁷⁷¹ - См. K. Rahner, Friedliche Erwagungen uber das Pfarrprinzip, в: Schriften zur Theologie, Vol. II, Zurich -Einsiedeln-Koln 1968, cc. 299_337.

⁷⁷² - Анализ социологической эволюции территориального прихода см. в: N. Greinacher, *Sociologia della parrocchia*, в: AA.VV., *La Chiesa locale, Diocesi e parrocchia sotto inchiesta*, Brescia 1973, сс. 133_166. особенно сс. 133_139.

⁷⁷³ - См. EV, Vol. 4, сс. 1423_1425.

⁷⁷⁴ - Такая интерпретация соответствует не только семантической эволюции термина "parokia", но также историческому развитию этого канонического института. См. Longhitano, *La parrocchia fra storia, teologia e diritto*, в: AA.VV., *La parrocchia e le sue strutture*, Bologna 1987, сс. 5_27.

⁷⁷⁵ - Такое суждение подтверждается как уже отмеченными неточностями законодателя (см. выше, прим. 18), так и внимательным рассмотрением названных норм. См. P. Kramer, *Kirchenrecht II*, op. cit., сс. 130_147, и O. Stoffel, в: МК, кан. 431/4.

⁷⁷⁶ - Например, в Швейцарии нет никаких церковных провинций, и все диоцезы являются изъятыми. См. O. Stoffel, в: МК, кан. 431/5.

⁷⁷⁷ - См. также CD 41 и 24, а также п. 42 первой части MP *Ecclesiae sanctae* (в: AAS 58, 1966, сс. 774_775).

⁷⁷⁸ - Но так было еще в подготовительных проектах, см. Schema Pop. Dei, каноны 185, 187 и 199; Schema CIC/1980, кан. 308; Schema CIC/1982, кан. 443 и комментарий P. Kramer, *Kirchenrecht II*, op. cit., сс. 133_134.

⁷⁷⁹ - См. *Communicationes* 12 (1980), сс. 246_254; 14 (1982), сс. 187_188; 17 (1985), сс. 97_98; 18 (1986), с. 103 и комментарий O. Stoffel, в: МК, кан. 433/1.

⁷⁸⁰ - Например, в Италии понятие церковного региона, используемое в CEI в ст. 47, не только не вполне отвечает кодексному понятию, но имеются 4 церковных региона (Венето, Ломбардия, Лигурия и Лаций), которые совпадают с церковной провинцией. См. G. Ghirlanda, *Regione ecclesiastica*, в: NDDC, сс. 897_898, здесь с. 898.

⁷⁸¹ - Об этом см. J. Listl, *Plenarkonzil und Bischofskonferenz*, в: HdbKathKR, сс. 304_324, здесь с. 306.

⁷⁸² - В отношении провинциального собора такого одобрения обычно не требуется. См. каноны 401 § 1 и 439 § 2.

⁷⁸³ - См. AAS 58 (1966), cc. 692_694 и cc. 757_785.

⁷⁸⁴ - В этом отношении см. прежде всего G. Feliciani, *Le Conferenze Episcopali*, Bologna 1974; F.J. Urrutia, *Conferentiae Episcoporum et munus docendi*, в: *Periodica* 76 (1987), cc. 573_667; *Natura e futuro delle conferenze episcopali. Atti del Colloquio di Salamanca* (3_8 января 1988), под редакцией H. Legrand-J. Manzanares-A. Garcia-Y-Garcia, Bologna 1988.

⁷⁸⁵ - См. W. Aymans, *Wesenverständnis und Zuständigkeiten der Bischofkonferenz im CIC von 1983*, в: *AfkKR* 152 (1983), cc. 46_61, здесь cc. 46_48.

⁷⁸⁶ - Такое мнение подробно аргументировано в: P. Kramer, *Kirchenrecht II*, op. cit., cc. 130_147; по данному вопросу см. также параграф *Gesamtkirche und Teilkirchen*, в: J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln-Freiburg 1993, cc. 74_78.

⁷⁸⁷ - Такое одобрение, напротив, требуется канонам 242 § 1 для представления, например, *Ratio institutionis sacerdotalis* или канонам 1246 § 2 для отмены или переноса предписанного праздника.

⁷⁸⁸ - E. Corecco, *Ius universale-Ius particolare*, op. cit., c. 571.

⁷⁸⁹ - *Una compagnia in cammino. La Chiesa e il suo ininterrotto rinnovamento*, в: *Commuio* 114 (1990), cc. 91_105, здесь c. 96.