

УДК 22.011/262 : 348.5

**С. І. Жилюк,***доктор історичних наук, професор, завідувач кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія»*

## **КАНОНІЧНА ТВОРЧІСТЬ В ІСТОРІЇ ВСЕЛЕНЬСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я**

*У статті висвітлено історичну практику канонічної творчості Вселенського православ'я, обґрунтовано положення про закономірність і необхідність реформування існуючого Кодексу канонічного права православної церкви.*

**Ключові слова:** православ'я, канонічне право, церковне оновлення.

### **Каноническое творчество в истории Вселенского православия**

*В статье отображена историческая практика канонического творчества Вселенского православия, обосновано тезис о закономірности и необходимости реформирования существующего Кодекса канонического права православной церкви.*

**Ключевые слова:** православие, каноническое право, церковное обновление.

### **Canonical creation is in history of Universal Orthodoxy**

*Historical practice of canonical creation of Universal Orthodoxy is reflected in the article position is reasonable about conformity to law and necessity of reformation of existent Code of canonical right for an Orthodox Church.*

**Key words:** Orthodoxy, canonical right, church updating.

В сучасному християнському світі православ'я дедалі більше виявляє неспроможність конкурувати з католицизмом та протестантизмом у сферах духовної освіти, соціальної роботи, евангелізації загалом, а відтак втрачає позиції в суспільно-релігійному житті в цілому. Така тенденція може мати негативні наслідки для багатьох країн, у тому числі для України, де православ'я є традиційним віросповіданням і виступає в ролі етноконфесійного чинника. Очевидно, що вирішення означеної проблеми можливе за умови здійснення ґрунтовної і системної реформи православної церкви. Ідейні засади і програмні положення православного церковного оновлення давно сформульовані і викладені, зокрема у 20-х рр. ХХ ст. богословами Б. Титліновим, С. Заріним, М. Поповим, О. Покровським та ін.

Між тим, й досі не відбулось сутнісних змін у церковному православному житті. Більше того, в українських церковних колах існує стереотип щодо незмінності постанов Вселенських і помісних соборів, які назавжди виробили основи віровчення і церковного законодавства.

У зв'язку з цим набуває потреби висвітлення зазначених питань з наукових позицій, першочерговим завданням чого є обґрунтування тези про закономірність канонічної творчості як важливого аспекту церковного оновлення.

У вирішенні визначеного завдання насамперед необхідно зауважити, що канонічний Кодекс Вселенської церкви формувався на ґрунті звичаєвого права, яке зустрічається уже в текстах Нового Заповіту і передусім у посланнях апостола Павла. Протягом II – III ст. виникло багато правил для впорядкування церковного життя. Кожна помісна церква мала власну збірку канонів, тому серед правил спостерігалися значні розбіжності в різних кінцях християнського світу. З розвитком так званого позитивного законодавства, тобто з появою соборних постанов, обов'язкових для усієї церкви, місцеві церковні звичаї стали поступово об'єднуватися шляхом вироблення і прийняття спільних канонів. Разом з тим, законодавці досить обережно підходили до уніфікації місцевих правил і поряд з соборними канонами визнавали чинність звичаєвого права або часто посилалися на нього, приймаючи рішення. Проте, як би не поблажливо ставився канон до звичаю, з розвитком позитивного законодавства сфера діяльності останнього поступово звужувалася: звичай втрачає значення самостійного джерела права і підпадає під контроль канону; у компетенції звичаєвого права залишаються лише ті норми, які частково доповнюють прогалини позитивного законодавства [7, с. 318–323]. Така тактика законодавчої і адміністративної роботи соборів (прагнення демонструвати безперервну спадковість від апостольського християнства) далеко не завжди відповідала проблемам церковного устрою, церковній організації. Тому деякі євангельські і апостольські дисциплінарно-канонічні норми згодом змінювалися (харизматична давня церковна ієрархія, шлюбний єпископат, підстави до розлучення). Крім того, поняття «загальноцерковної дисципліни», особливо епохи перших Вселенських соборів, треба розуміти дещо відносно, бо тоді соборні постанови на місцях не втілювалися у життя відразу, а лише з часом утверджувалися як норми церковного права.

Таким чином, вже сам початок канонічної творчості був позначений суперечностями між так званим «божественним правом» (євангельсько-апостольською традицією) і церковною практикою (історичним елементом творчості).

Як догматична, так і канонічна форми вираження роботи церковних соборів регулювалися одним критерієм, досить типовим для православ'я – не стільки створювати щось нове, скільки роз'яснювати і твердо зберігати старе, передане через Христа і його апостолів. Така консервативно-охоронна тактика соборів негативно відбилася на самій мотивації і формуванні їхніх постанов: характерно, що майже всі соборні рішення мають не позитивне, а заперечливе формулювання, як результат боротьби із шкідливими ухилами від єдино правильних основ, закладених у Святому Письмі («Слово Боже») і збережених Святим Переданням (вченням апостолів і отців церкви) [5, с. 15]. Тобто, з одного боку, позитивне законодавство відіграло позитивну роль, усуваючи ті звичаї, які суперечили духові християнського вчення або не відповідали усталеній практиці богослужіння, церковної дисципліни, церковного устрою, завданням церкви, але разом з тим канони ліквідували чи уніфікували багато місцевих церковних правил, які відображали особливості національних помісних церков та звичаїв, органічно поєднаних із Святим Переданням, що з перших віків християнства зберігалися в апостольських кафедрах і передавалися від покоління до покоління як апостольські заповіді. Парадоксальність ситуації полягає ще й у тому, що все, на чому базується Вселенське православ'я, офіційно ототожнюється церквою виключно із Святим Переданням, і такий погляд гіпнотично закріпився у свідомості віруючих, хоча його помилковість давно доведена вченими богословами.

З огляду на це повчальною може бути історія самих Апостольських правил, які є фундаментом канонічного Кодексу. Насамперед, професор О. Покровський звертає увагу на те, що навіть Трульський собор не категорично визнає їх «апостольськими», а обережно називає «так звані» апостолів правила [5, с. 17].

Невідомий автор авторитетного на Сході грецького Номоканону в XIV титулах (перша редакція VII ст.), вміщуючи апостольські правила у свій збірник, застерігає, що декотрі вважають їх сумнівними. Підозріло до апостольських правил ставилася церква на Заході, визнавши тільки перших 50 правил. Діонісій Малий у передмові до свого канонічного збірника прямо говорить, що правила апостолів в його добу ще не мали загального визнання і не вважались за істинно апостольські. А декрет папи Геласія (поч. VI ст.) навіть засудив цю пам'ятку як апокриф. Його наступник Папа Гормизд (514–523 рр.), хоча й приймає апостольські правила, але з багатьма застереженнями. Крім греко-східної (85 пр.) і латино-західної (50 пр.) редакцій апостольських правил, існує ще кілька давніх східних версій: сирійська у двох видах – яковитська (82 пр.)

і несторіянська (83 пр.), арабська (84 пр.), ефіопська (81 пр.) та вірменська і коптсько-арабська (127 пр.). Всі вони мають певні розбіжності і у самому тексті, і в порядковій нумерації.

У III–IV ст. досить авторитетними були «апостольські постанови», які передували апостольським правилам і, очевидно, мали також кілька місцевих редакцій. Трульський собор заборонив ними користуватися, хоча багато норм «апостольських постанов» лягли в основу християнської літургики та моралі і зберігали традицію апостольського передання.

Відтак, про збірник апостольських правил можна говорити лише як про досвід кодифікації церковних норм, що виникли протягом перших трьох віків християнства на основі апостольського передання і добре окреслюють, передусім, сторони управління помісними церквами, але аж ніяк не сприймати його у повному складі як Святе Передання.

У такому ж світлі можна змалювати історичну долю й інших складових елементів канонічного Кодексу – канонів Вселенських і помісних соборів, які редагувалися не на соборах, а згодом – через соборні послання і грамоти й мали декілька несхожих редакцій та отримували різне визнання на Заході і Сході.

Російський професор церковного права М. Соколов стверджував, що в епоху укладення канонічного Кодексу не було одностайного визнання канону [1, с. 60]. І це видно на прикладі визнання авторитету Вселенських Соборів. Адже фактично Вселенськими чи екуменічними (імперськими) були ще Сардикійський 343 р., Ефеський 449 р. («Розбійницький»), Трульський 692 р., Софійсько-Константинопольський 879 р. собори. Авторитет Вселенських соборів (визнаних і не визнаних такими) завойовувався боротьбою і роками. Зрештою, деякі із цих соборів взагалі позбавлялися авторитету у тій чи іншій частині християнського світу: Константинопольський 381 р. – до VI ст. на Заході, Ефеський 431 р. – у несторіян (східна країна християнського світу), Ефеський 449 р. – у православних (центральна частина), Халкідонський 451 р. – у монофізитів (південна країна), Трульський 692 р. – у католиків (західна країна). Через якусь помилку росіяни (північна країна) заперечують вселенський авторитет Софійсько-Константинопольського собору 879 р. [1, с. 61].

Отож, в епоху укладання канонічного кодексу повного і одностайного визнання канону не було. Відомо багато прикладів, коли вже утверджені і діючі у церковній практиці канони з різних політичних причин чи особистих інтересів свідомо порушувалися самими ж таки законодавцями. Так, головуючий на II Вселенському соборі Григорій Богослов мав сумнівні права на константинопольську кафедру, що ста-

ло зручною підставою для боротьби опозиції проти нього на соборних засіданнях. Зрештою, Григорій Богослов самовільно покинув засідання собору і константинопольську кафедру, а на його місце, також із порушенням церковних правил, було поставлено константинопольського префекта Нектарія (до того цивільну особу, прибічника імператора) [4, с. 248]. Аналогічне висвячення сталося у 806 р., коли після смерти патріарха Тарасія за наказом імператора константинопольським патріархом обрали патриція Никифора [3, с. 96]. Широкого розголосу набув безпрецедентний антиканонічний випадок 906 р., коли собор єпископів схвалив четвертий шлюб імператора. У той час на Сході навіть другий шлюб вважався ганебним. Константинопольського патріарха, який виступив проти цього шлюбу, було просто заслано на острів Ірію [4, с. 889].

Вся історія розвитку канонічного права позначена постійною ревізією, кодифікацією і творчістю канонів. Сучасник II Вселенського собору Григорій Богослов називав деякі канони свого часу «мертвими канонами», тобто такими, які вже втратили своє значення. У 419 р. Картагенський Собор провів ґрунтовну ревізію усіх канонів помісної Африканської церкви, виданих попередніми соборами. Цим собором до постанов 14 попередніх картагенських соборів було додано ще 12 нових правил. Правила Картагенського собору увійшли до усіх канонічних збірників [7, с. 345–346]. Тут ми бачимо кодифікацію попередніх канонів і творення нових.

Спосіб укладення соборних канонів і викладення їх у збірниках на Сході започатковано в Понтійському діоцезі, де канони своїх помісних соборів – Анкірського і Неокесарійського 314 р. було зведено в один збірник. Надалі до 20 канонів I Вселенського собору додавалися правила інших соборів: Гангрського 340 р., Антіохійського 341 р., Лаодикійського 343 р., II Вселенського 381 р. і III Вселенського 341 р. У такому вигляді список канонів як збірник правил фігурував вже на IV Вселенському соборі 451 р. Проте справжній ґрунтовний перегляд і остаточний збірник всього авторизованого православною церквою канонічного права було зроблено отцями Трульського собору 692 р. Так, 12 пр. Трульського собору радикально змінює 5 апостольське правило про одружений єпископат; 6 пр. того ж Собору відмінює 15 пр. Неокесарійського собору про семичисленне дияконство у кожному місті; 40 пр. дозволяє приймати чернечі обітниця від 10-літніх дівчаток на заміну 28 пр. Василія Великого, який говорив про можливість чернечого постригу в 16–17 років, а також апостольських настанов, згідно з якими цей вік визначався не раніше 40 років, та ін. [5, с. 20].

Класичним прикладом *desuetudo* чи ікономії є 12 пр. Трульського собору. Сучасники цього собору, керуючись ригористичними поглядами, дивилися на одружених єпископів із відразою, хоча такий погляд суперечив древнім правилам (Ап. 5, 51; Карф. 25–34). Трульський собор, однак, по ікономії зробив поступку таким поглядам і заборонив одружений єпископат. Між тим, це не означає, що 5 і 51 апостольські правила відмінено назавжди. В тексті зазначається, що це зроблено не заради відміни апостольських постанов, а через те, щоб не було ніяких нарікань на єпископське звання. Якщо у VII ст. щодо одруженого єпископату у візантійському суспільстві утвердився негативний погляд, то й Трульський собор заради збереження авторитету єпископату, керуючись певними обставинами і вимогами часу, призупинив дію апостольських постанов. За інших обставин, коли одружений єпископат буде сприйматися суспільством і не впливатиме на приниження його гідності, тоді й дія відповідних апостольських постанов («все творить на Славу Божу») може бути відновлена і автоматично відновлювалася, наприклад, у 20 рр. XX ст. Українською автокефальною та Обновленською церквами [2].

Багато давніх правил, які не діють сьогодні, навіть офіційно не відмінювалися вищою церковною владою, а просто були забуті. Хто й коли відмінював, наприклад, правила, що забороняють лікуватися у єврея чи митися з євреями у лазні, або 4 пр. IV Вселенського собору про невтручання ченців у церковне і громадське життя (також Ап. 6, 20 і 81). Але єпископи-монахи не зважають на них: лікувались і лікуються у євреїв, засідали і засідають у різних думах і радах, сеймах і парламентах, де їх цілком могли б замінити люди, не пов'язані з чернецтвом. Зустрічаються у правилах і суперечності. Наприклад, 20 пр. Трульського собору зобов'язує позбавленого сану єпископа виконувати обов'язки пресвітера, але 29 пр. IV Вселенського собору забороняє останньому займати пресвітерське місце.

Як бачимо, не можна розглядати канонічний Кодекс православної церкви у цілому його складі як збірку діючих на даний час правил. Значна частина давніх вселенських правил або не діє в сучасній церкві, або настільки змінена, що втратила свій попередній зміст. Виникло це не внаслідок якихось зловживань, а через те, що самі правила дедалі більше ставали фактично непридатними, тому замінювалися іншими чи просто відпадали.

Після Трульського собору практика постійної ревізії і кодифікації канонів у вселенському масштабі призупинилась, але життєві потреби церкви вимагали подальшої канонічної творчості. З часом було напи-

сано безліч канонічного матеріалу: синопсиси чи синтгами, де різноманітні державно-церковні закони скорочено викладалися переважно в предметно-алфавітному порядку (синтгами Михайла Псела XI ст., Арсенія Константинопольського XIII ст., Арменопуло і Матвія Властаря XIV ст.), також різні базиліки, патріарші грамоти, прохірони, еклоги і т. п. Крім того, кожна помісна церква вносила до канонічної творчості свої національно-історичні елементи, внаслідок чого з'явилися «Афінська синтгама», грецька книга «Підаліон», «Київський синопсис», давньоруська «Кормча» та ін. Все це красномовно свідчить, що основний церковний Кодекс без постійної канонічної обробки й пристосування його до вимог часу, до різних умов суспільно-політичного життя виявлявся недостатнім. Вже через кілька століть після Трульського собору застарілий канонічний Кодекс вимагав нового, радикального перегляду. У своїй новелі від 1107 р. імператор Олексій Комнін нарікав, що божественні канони зневажаються і не виконуються, й наказав патріарху Миколаю Граматику провести ревізію Номоканона. Проте ця робота так і не була виконана. Лише згодом грецькі вчені-каноністи XII ст. Зонара, Арістин і Вальсамон зробили тітьки тлумачення канонів. Всі вони у своїх коментарях вказують на розбіжність канонів та їх застарілість і мертвенність. Щоправда, Вальсамону вдалося, часом силувано й удавано, пристосувати якимось давні канони до діючої церковної практики, за що сучасники визнали його найкращим каноністом, апологетом діючого права візантійської церкви [5, с. 20].

Але для розкриття усієї повноти і життєдіяльної сили церкви в сучасних умовах ні канонічні обробки Трульського собору, ні тлумачення канонів 800-літньої давності Вальсамоном не можуть відповідати сучасним реаліям. На сьогодні вже давно визріла необхідність не тільки ґрунтовної ревізії давнього канонічного Кодексу, але й упорядкування місцевого церковного права і узгодження його із загальноцерковним.

Отже, у православ'ї канонічність – одвічна проблема. Кожного разу, як тільки в будь-якій помісній церкві виникала необхідність розв'язати наболілі питання шляхом проведення реформ або йшлося про заміну юрисдикції чи утворення нової помісної церкви, поставала вимога вирішувати ці питання на засадах канонічності. Вчені богослови і каноністи завжди гаряче сперечалися стосовно канонічної традиції: намагалися визначити, в яких формах і рамках необхідно і доцільно додержуватися основ канонічності. Варто згадати лише приклади принципів розбіжностей в думках на Передсоборній нараді Російської православної церкви 1906 р., а також гостру полеміку 20 рр. XX ст. довкола автокефального чи обновленського рухів.

Противники усяких прогресивних життєво необхідних змін у церкві через упередженість чи помилкові погляди відстоювали і відстоюють принцип непорушності канонів; розглядали і розглядають їх виключно як результат Святого Передання й діяння святих отців церкви, святих Вселенських і помісних Соборів (святе – значить непорушне, значить дане раз і назавжди). Для обґрунтування своєї позиції вони спираються на 2 пр. Трульського собору та 1 пр. VII Вселенського собору. У 2 пр. Трульського собору сказано: «Нехай нікому не буде дозволено вищезазначені (апостольські, соборні чи святоотецькі) правила змінювати чи відмінити, або, крім запропонованих, приймати інші...». Подібне читаємо і в 1 пр. VII Вселенського собору: «Божественні правила, утішаючись, приймаємо, і постанови цих правил в цілості й непохитно тримаємо...». На перший погляд і справді виглядає так, що усі церковні правила, які часто мали лише місцеве значення, набули загальнообов'язкової сили на вічні часи й, ніби, їх неможливо ні відмінити, ні замінити, ні доповнити. Однак в 2 пр. Трульського собору немає й натяку на якусь думку про незмінність і непорушність церковних правил. У тексті правила йдеться про те, що окремому християнину, незалежно від його становища у церкві, забороняється навмисно і довільно змінювати правила, але зовсім нічого не сказано про діяльність законодавчої церковної влади стосовно розвитку і змін попередніх постанов. А це означає, що вища церковна влада (Собор) залишила за собою право законодавчої ініціативи. Так розуміють зміст цього правила вчені каноністи. Безперечно, такий же зміст має і 1 пр. VII Вселенського собору. Якщо сприймати текст 2 пр. Трульського собору дослівно в означенні соборної практики (як розуміють його прихильники непорушності канонів), тоді логічно треба визнати VII Вселенський собор неканонічним, оскільки він «порушив» правило попереднього собору про «незмінність канонів». Абсурд. Собори, обережно змінюючи, доповнюючи і відмінюючи правила попередніх Вселенських і помісних соборів, власне і показують приклад розумного і вільного ставлення до канонів.

Апелування поборників канонів до авторитету Трульського собору, який ніби покрив усі недоліки і гріхи попередньої історії Кодексу і поставив його на недосягну висоту, не витримує критики ще й з тієї причини, що авторитет самого Трульського собору не для всіх достатньо переконливий, бо то був собор не загальноцерковний (Вселенський), а фактично собор східної половини тоді ще єдиної християнської церкви. Скликаний через 11 років після VI Вселенського собору, він не займався догматичними питаннями (з поняттям Вселенського собору здебільшого пов'язують вирішення догматичних питань). Не визнала,



як відомо, авторитет цього собору західна частина церкви. Але навіть якщо визнати авторитет Трульського собору беззаперечним, що й робить православна церква, то це зовсім не перекреслює попередню історію творення канонічного Кодексу з усіма перипетіями його історичної долі. Варто звернути увагу й на те, що в західній половині церкви поряд із загальноцерковними правилами (крім 51–85 Ап. пр., 28–30 пр. IV Вселенського Собору, правил Трульського собору) існували також свої місцеві збірники – папські декрети і постанови різних західних соборів. «Чи не виходить звідси, що до канонічного законодавства навіть і давня церква ставилася вільніше, ніж до догматичного, і не вимагала тут неодмінної однастайності, а поважала і місцеві особливості? Після всього цього говорити про абсолютну стабільність, тобто нерухомість канонічного Кодексу можна лише з великого непорозуміння, щоб не сказати – з повного невігластва [5, с. 18–20]», – зазначає професор О. Покровський.

З установлені точки зору на значення канонів звичайне у нас розуміння слова «канонічний» не витримує ніякої критики, через те що канонічним вважається все, що можна обґрунтувати відповідним каноном. Є канон – виходить, все, засноване на ньому, є канонічне; немає канону – все неканонічне, незважаючи на високу цінність і важливість предмету судження. Таке вузьке, сліпе, чисто механічне розуміння терміна «канонічний» не може охопити і правильно оцінити усього розмаїття сучасних нам виявів церковного життя.

Обґрунтовуючи ідею реформування канонічного Кодексу чи вироблення доповнюючого законодавства для помісної церкви, вчені богослови і каноністи наголошували, що у канонах, як і у догматах, є два елементи: божественний (незмінний) і історичний (людський) або дисциплінарний, який може і повинен змінюватися (у догматах роз'яснюватися) [6, с. 8]. Тому, на їхню думку, не можуть змінюватися, наприклад, євангельські канони, що установлюють сім таїнств чи ступенів священства. Натомість інші канони, не пов'язані безпосередньо з істинами віри і моралі, можуть змінюватися. Навіть в євангельських канонах треба вирізняти божественну (незмінну) основу і результати людської творчості («відділити зерно від полови»).

«Мистецтво і мудрість церковного законодавця, – говорить проф. О. Покровський, – в тому і полягає, щоб вічні абсолютні норми божественного права щоразу найбільш вдало пристосовувати до потоку людської історії, що постійно змінюється ...» [5, с. 16]. Для прикладу, професор О. Покровський розглядає канон про три ступені богоустановленої ієрархії, де основна суть канону – послідовність трьох ієрар-

хічних ступенів – абсолютна і незмінна, як догмат. Але такі питання, як вік кожного із цих кліриків, його освітній ценз, перебування у шлюбі чи суспільне становище – не є носіями абсолютного характеру і у різні часи чи у різних помісних церквах мали і мають далеко не однакове значення (наприклад, celibat у західній частині церкви і обов'язковість шлюбу у східній частині церкви). Або, наприклад, канонічні вчення про таїнство хрещення і каяття, крім догматичної основи, мають значну лігатуру людської творчості: вчення про катехуменат (підготовки до хрещення), погляди на перехрещування католиків і протестантів, всі питання епітимійного характеру тощо знову ж таки у різних автокефальних (помісних) церквах чи навіть в одній церкві, але у різні періоди її історії, вирішувалися неоднаково.

Великий і водночас обережний російський учений-каноніст О. Павлов ще у минулому столітті запропонував надійну методу ревізійного перегляду старих і правильного творення нових канонів. Суть його історично-догматичної методи викладення церковного права полягає у тому, щоб простежити еволюцію кожного канону й виявити, що в ньому необхідно визнати суттєвим і незмінним, а що випадковим. Така історична і раціональна метода, на думку вченого, дасть змогу побачити, наскільки далеко можна йти по шляху церковних перетворень, не торкаючись природи церкви і не порушуючи її правових основ [5, с. 17]. Тобто критерій канонічності повинен визначатися не аввакумівським принципом «до нас покладено, нехай лежить воно так во віки віків», який уперто можуть відстоювати лише вороги церкви, байдужі за її майбутнє, а слова авторитета православної богословської науки професора В. Болотова, який наголошував, що та реформа, яка дійсно відповідає потребам цього часу і виправдала себе фактично хорошими результатами, і є реформою істинно канонічною, якщо вона навіть не має за собою жодного прецедента [1, с. 73].

Таким чином, історична практика Вселенського православ'я переконливо свідчить, що канонічна творчість – закономірний процес. Сучасна церква у вирішенні необхідних для свого розвитку питань не може опиратися на законодавчу базу середньовічної доби.

### **Список використаних джерел та літератури**

1. Жилюк С. І. Без апологетики. Витоки оновлення православної Церкви в Україні. – Житомир : Полісся, 2000. – 164 с.
2. Зінченко А. Л. Визволитися вірою. Життя і діяння митрополита Василя Липківського. – К. : Дніпро, 1997. – 423 с.
3. Лоллий, архиепископ. Темные страницы далекого прошлого (к вопро-

су о тихоновшине) // Український Православний Благовісник. – Харків, 1928. – № 8. – С. 95–99.

4. Робертсон Джеймс С. История Христианской Церкви: В 2-х т. – Т. 1: От апостольского века до разделения Церквей. – СПб. : Изд. И. Л. Тузова, 1890. – 1083 с.

5. Покровский А. Соборно-каноническое творчество Церкви. Принципиальные и исторические обоснования «каноничности». Ревизия, кодификация и творчество канонов (доклад по каноническим вопросам к Третьему Российскому Помесному и будущему Вселенскому Соборам) // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. – М., 1925. – № 4. – С. 14–24.

6. Попов Н. Г. Изменяемость канонов в отношении к церковным преобразованиям (доклад на пленуме Св. Синода 27–31 января 1925 г. ) // Вестник Священного Синода Православной Российской Церкви. – М., 1925. – № 2. – С. 7–9.

7. Православная Богословская энциклопедия / Под ред. Глубоковского Н. Н. – Т. VIII. – СПб., 1907. – С. 318–346.