

Религиозная организация – духовная образовательная организация высшего образования Русской Православной Церкви «Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия»
Кафедра внешних церковных связей и общественных наук

На правах рукописи

Протоиерей Суворов Вадим Геннадьевич

**Учение о первенствующем епископе в русском
православном богословии в XX веке**

Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия.

Научный консультант:
кандидат богословия, профессор
протоиерей Максим Евгеньевич Козлов.

Москва

2018

Оглавление

Введение	6
1. Состояние учения о первенствующем епископе в русском православном богословии на рубеже XIX-XX веков	35
1.1. Заключение	92
2. Учение о первенствующем епископе в дискуссии о реформе высшего церковного управления на Поместном Соборе 1917-1918 гг.	96
2.1. Учение о первенствующем епископе в работе Предсоборного Присутствия 1906 г.	96
2.1.1. Заключение	104
2.2. Учение о первенствующем епископе в дискуссии о восстановлении патриаршества на Всероссийском Поместном Соборе 1917-1918 гг.	117
2.2.1. Заключение	138
2.3. Учение о первенствующем епископе в дискуссии о митрополичьих округах на Поместном Соборе 1917-1918 гг.	148
2.3.1. Заключение	160
3. Вопрос о первенствующем епископе в некоторых документах святого Патриарха Тихона (Белавина; 1865–1925).....	166
3.1. Постановление № 362 Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви от 7/20 ноября 1920 года и его роль в развитии учения о первенствующем епископе в русском православном богословии XX века.....	166
3.1.1. Заключение	170
3.2. Учение о первенствующем епископе в переписке святого Патриарха Тихона в связи с действиями Константинопольской Патриархии в 1920-х годах	174
3.2.1. Заключение	180

4. Учение о первенствующем епископе в трудах православных богословов русской эмиграции XX века, не принадлежавших юрисдикции Московского Патриархата.....	181
4.1. Введение в подраздел.....	181
4.2. Учение о первенствующем епископе в трудах русских православных богословов «карловацкой» ориентации.....	185
4.2.1. Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Михаила Польского (1891–1960).....	185
4.2.1.1. Заключение.....	208
4.2.2. Учение о первенствующем епископе в трудах архиепископа Нафанаила (Львова; 1906-1986).....	215
4.2.2.1. Заключение.....	219
4.3. Учение о первенствующем епископе в трудах русских православных богословов «евлогианской» ориентации.....	221
4.3.1. Учение о первенствующем епископе в трудах протоиерея Сергия Булгакова (1871–1944).....	221
4.3.1.1. Заключение.....	230
4.3.2. Учение о первенствующем епископе в трудах профессора А.В. Карташева (1875–1960).....	232
4.3.2.1. Заключение.....	261
4.3.3. Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Василия Зеньковского (1881-1962).....	265
4.3.3.1. Заключение.....	270
4.3.4. Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Николая Афанасьева (1893-1966).....	272
4.3.4.1. Заключение.....	297
4.3.5. Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Александра Шмемана (1921-1983).....	313

4.3.5.1. Заключение.....	352
4.3.6. Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Иоанна Мейендорфа (1926-1992)	364
4.3.6.1. Заключение.....	390
5. Учение о первенствующем епископе в трудах канонистов и богословов Московского Патриархата	398
5.1. Введение в подраздел	398
5.2. Учение о первенствующем епископе в трудах Патриарха Сергия (Страгородского; 1867-1944).....	411
5.2.1. Заключение	422
5.3. Вопрос о первенствующем епископе в работе Совещания Глав и Представителей Автокефальных Православных Церквей (Москва, 1948 г.)	424
5.3.1 Заключение	430
5.4. Учение о первенствующем епископе в трудах проф. С.В. Троицкого (1878-1972)	433
5.4.1. Заключение	526
5.5. Учение о первенствующем епископе в проекте резолютивных документов Комиссии при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора (1968 г.).....	541
5.5.1. Заключение	550
5.6. Учение о первенствующем епископе в трудах схиархимандрита Софрония (Сахарова; 1896–1993)	551
5.6.1. Заключение	557
5.7. Учение о первенствующем епископе в трудах архиепископа Василия (Кривошеина; 1900–1985).....	560
5.7.1. Заключение	577

6. Отклик русских богословов на книгу митрополита Сардийского Максима «Вселенский Патриархат в Православной Церкви» (1975)	580
6.1. Заключение	588
7. Протесты Московской Патриархии в связи с действиями и притязаниями Константинопольского Престола в XX веке и их оценка в трудах русских богословов	589
7.1. Заключение	617
8. Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии и реформа католической эkkлезиологии в XX веке	623
8.1. Заключение	646
Заключение	648
Сокращения	662
Библиография	664

Введение

По меткому замечанию В. Лосского, XX век стал веком экклезиологии в христианском богословии. Поиск богословского ответа на вопрос о том, что же есть Церковь, какова ее сущность и каким должно быть ее устройство, чтобы оно соответствовало этой сущности, продолжается и поныне.

Центральное место в православной экклезиологии занимает учение о епископате. Неразрывная связь Церкви и епископа была осознана в Церкви с древнейших времен и выражена краткой формулой свт. Киприана Карфагенского: «Церковь в епископе и епископ в Церкви».

Особую роль в канонической структуре Церкви играет фигура первенствующего епископа, значение и функции которого зафиксированы в древнейшем каноническом предании: «Епископам всякаго народа подобает знати перваго в них и признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его разсуждения; творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест, к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без разсуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святыи Дух» (34-е Апостольское правило). Показательно, что концовка этого канона указывает на его связь с триадологией: структура Церкви, установленная этим правилом, призвана обеспечивать соответствие земного устройства Церкви ее вечной онтологической сущности, несущей в себе образ Троической жизни.

Фундаментальное значение первенствующего епископа в жизни и учении Церкви во всей полноте проявилось в трагической истории церковных разделений. Различие во взглядах на природу и функции универсального первенства, наряду с соперничеством Престолов Ветхого и Нового Рима, привели в XI веке к великому разделению Церкви на Западную — Римско-Католическую, и Восточную — Православную. Позднее, в XVI столетии, противодействие папскому абсолютизму на Западе привело к появлению протестантских церквей, в XIX столетии — к отделению Старокатолической Церкви.

В XX веке это побудило Римскую Церковь искать новые пути осмысления папского примата, которые могли бы стать приемлемыми для тех, кто разорвал церковное общение с Римом. На II Ватиканском соборе Римско-Католическая Церковь предприняла беспрецедентную попытку совместить традиционное католическое учение о папском примате с некоторыми принципами православной эkkлезиологии. Существенное влияние на эту реформу оказали идеи, высказанные в XX веке православными богословами русского происхождения.

Вопрос о полномочиях первенствующего епископа стал в XX столетии одним из важнейших и в Православной Церкви. В результате произошедших в XIX – XX веках геополитических изменений Поместные Православные Церкви оказались в совершенно новых условиях, потребовавших нового взгляда на роль первенствующего епископа.

После произошедшего в XI столетии разделения с Римом предстоятель кафедры «второго Рима» — Константинополя занял первенствующее положение среди Поместных Православных Церквей. Первоначально его первенство имело естественную опору в близости к византийскому императору. Постепенное ослабление Византийской империи и рост Русского государства привели к появлению на севере еще одного влиятельного церковного центра — «Третьего Рима» — Москвы.

После падения Византийской империи и захвата в 1453 году турками ее столицы — Константинополя власть и влияние Константинопольского патриарха среди Православных Церквей на Востоке только усилились. В Османской империи Константинопольский патриарх приобрел статус «миллет-баши» — административного главы и представителя всего православного населения империи. Без его посредничества патриархи прочих Православных Церквей, оказавшихся на территории Османской империи, не могли получить утверждения своего избрания и вступить в сношения с правительством султана. В результате в османский период восточные патриархи, будучи формально равными Константинопольскому патриарху, *de facto* оказались полностью от него зависимыми. Они нередко прямо назначались на свои кафедры

Константинопольским патриархом и управляли своими Церквами, проживая в Константинополе.

До распада Османской и Российской империй Православные Церкви на их территориях существовали изолированно друг от друга, находясь в орбите своих центров — Константинополя и Москвы. Однако уже события второй половины XIX века заставили отдельных православных богословов с тревогой констатировать, что отсутствие единого вселенского центра, изоляционизм национальных Поместных Церквей, недостаток четких механизмов совместного решения спорных вопросов начинает становиться серьезной проблемой. Об этом ярко свидетельствовали события греко-болгарской схизмы 1872 года, вызвавшие горячий отклик в России¹. Греко-болгарская схизма еще более заострила до конца не решенный в Православии вопрос о значении государственно-политического и национального факторов в церковном устройстве. В 1872 г. Поместный Собор в Константинополе осудил «филетизм» — племенное деление в Православии — и объявил Болгарскую Церковь схизматической.

В XX веке сложившийся за прошлые столетия status quo в православном мире окончательно изменился. В 1923 году прекращает свое существование Османская империя. На территории новых независимых государств одна за другой возникают новые национальные автокефальные Церкви, что становится небывалым явлением в жизни Православной Церкви. С распадом империи Константинопольский патриарх утрачивает прежнее влияние среди Поместных Православных Церквей, ранее находившихся под турецкой властью. Это толкает Константинопольский Патриархат на поиски новых оснований своего первенства.

В начале 20-х годов XX века Константинополь предпринимает попытку обосновать особые вселенские права и полномочия Константинопольского первоиерарха как вытекающие из его первенства, якобы неотъемлемо ему принадлежащего, независимо от условий политики и истории. Это сближает

¹ Подробнее о греко-болгарском конфликте и его оценке в церковных и культурно-общественных кругах России см.: *Венедиктов В.Ю.* Россия и Константинопольский Патриархат. Этноконфессиональный диалог России и Константинопольского Патриархата во второй половине XIX века. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2011.

предложенное Константинополем понимание первенства с католической трактовкой примата вселенского первоиерарха и дает основание богословам XX века говорить о появлении в Православной Церкви новой теории «восточного папизма».

Наиболее последовательное противодействие данная теория встретила со стороны богословов Московского Патриархата и Русской Зарубежной Церкви. Вместе с тем, богословы русской эмиграции, вошедшие вслед за митрополитом Евлогием (Георгиевским) в юрисдикцию Константинопольского Патриархата, стали защищать расширенное толкование преимуществ Вселенского Престола.

Окончательный распад Османской империи и претензии Константинополя на новую роль в мировом Православии совпали с периодом ослабления Русской Церкви во время революции и гражданской войны 1917-1923 годов. Великие социальные и политические потрясения, постигшие Российскую империю в начале XX века, повлекли за собой утрату связи с Москвой ряда церковных структур, ранее находившихся в юрисдикции Русской Церкви. Некоторые из них (в Польше, Финляндии, Эстонии, Латвии, Западной Европе) для восстановления канонической связи с Вселенской Церковью обратились к Константинопольскому Престолу как первенствующему среди Поместных Православных Церквей¹. Это послужило началом болезненных конфликтов между Московским и Константинопольским Патриархатами, которыми был ознаменован весь XX век. Первопричиной этих конфликтов стало различное понимание полномочий вселенского первоиерарха. Существенную роль здесь также сыграли претензии на всемирное лидерство со стороны Советского Союза после победы во Второй мировой войне и другие политические факторы.

Наряду с «парадом автокефалий», еще одним новым явлением в жизни Православной Церкви в XX столетии стало появление многочисленных православных диаспор (в том числе русской) на территории других государств — как имеющих свою поместную Православную Церковь, так и не имеющих. В 20-е

¹ См.: Суворов В.Г. Дискуссия о территориальном и национальном принципах церковного устройства в русском православии XX века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Т. 9. № 5. Ч. 1. С. 109-120. Здесь С. 112.

годы XX века Константинопольский Патриархат выдвинул теорию о необходимости подчинения всей православной диаспоры первенствующему Константинопольскому Престолу. Применение данной теории на практике вызывало ряд конфликтов и богословскую полемику с Московским Патриархатом.

Болезненную остроту приобрел вопрос об автокефалии и условиях ее провозглашения. Иерархами и богословами Константинопольского Патриархата была выдвинута теория о том, что право предоставления автокефалии принадлежит первенствующему Константинопольскому Престолу, или же на провозглашение новой автокефалии требуется, по крайней мере, его согласие. Неприятие Константинополем в 1970 году акта предоставления автокефалии Православной Церкви в Америке вызвало негативную реакцию даже в среде сторонников особых полномочий Вселенского Престола.

Вопросы о диаспоре, церковной автокефалии и способах ее провозглашения, как и вопрос о диптихе, до настоящего времени не решены Православной Полнотой и были включены в число тем готовящегося с 1920-х годов Всеправославного Собора¹. Нерешенность указанных вопросов напрямую связана с неразработанностью в Православной Церкви учения о первенствующем епископе. Отсутствие единой позиции по данной проблеме не только представляет серьезную угрозу для церковного единства и продолжает приводить к конфликтным ситуациям во взаимоотношениях между Поместными Церквями, но и вредит делу православного свидетельства перед инославным миром.

Крайне негативно отсутствие единой православной позиции сказывается на диалоге с Римско-Католической Церковью. Вопрос трактовки примата первенствующего епископа был и остается главной причиной расхождения между Православной и Католической Церквями и имеет фундаментальное значение для православно-католического богословского диалога. В настоящее время отсутствие четкой единой позиции в понимании универсального первенства среди

¹ Актуальное состояние данной проблематики в межправославных отношениях представлено в работах А. Шишкова, А. Кырлежева и др. (см. ниже обзор литературы).

Поместных Православных Церквей является серьезным препятствием в работе Смешанной комиссии по православно-католическому богословскому диалогу.

В 2007 году Священный Синод Русской Православной Церкви поручил Синодальной Богословской комиссии изучение и выработку позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви (заседание 27 марта 2007, журнал № 26). В декабре 2013 года Священный Синод (заседание 25-26 декабря 2013 года, журнал № 157) принял соответствующий документ, подготовленный Комиссией: «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви»¹. Необходимость подготовки данного документа объяснялась событиями, произошедшими в 2007 году на заседании Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Римско-Католической Церковью в итальянской Равенне, когда в отсутствие делегации Русской Церкви и без учета ее мнения был принят документ на тему: «Экклесиологические и канонические последствия сакраментальной природы Церкви»². Изучив Равеннский документ, Русская Православная Церковь не согласилась с ним в той части, где речь идет о соборности и примате на уровне Вселенской Церкви.

Сессия в Равенне ознаменовала собой новый виток в противостоянии между двумя Патриархатами — Константинопольским и Московским. В одностороннем порядке, без согласования с другими Поместными Православными Церквями митрополитом Пергамским Иоанном (Зизиуласом) в состав комиссии были включены представители так называемой «Эстонской Апостольской Церкви», созданной в 1996 году Константинопольским Патриархатом на канонической территории Московского Патриархата. Поскольку совместное участие делегатов Московского Патриархата и представителей «Эстонской Апостольской Церкви» в официальном заседании означало бы имплицитное признание Московским Патриархатом каноничности этой церковной структуры, данное решение

¹ Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html> (дата обращения: 28.12.2013).

² Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Ravenna, 13 October 2007. URL: <http://orthodoxeurope.org/page/14/130.aspx#2> (дата обращения: 28.10.2007).

Константинопольского Патриархата было опротестовано епископом Венским и Австрийским Иларионом (ныне — митрополит Волоколамский), возглавлявшим делегацию Русской Православной Церкви. Между епископом Иларионом и митрополитом Иоанном (Зизиуласом) состоялись переговоры, однако понимания достигнуто не было. В результате делегация Московского Патриархата была вынуждена покинуть зал заседаний¹.

В отсутствие представителей Московского Патриархата в итоговый документ Комиссии была включена формулировка о роли Константинопольского Патриархата, которая уже опротестовывалась делегацией от Русской Православной Церкви на встрече в Белграде в 2006 году. Согласно данной формулировке, критерием единства со Вселенской Церковью на Востоке после разделения с Западом считалось общение с Константинопольским Престолом, в то время как на Западе — общение с Римом. В пункт 39 документа, посвященный авторитету Вселенских Соборов, было включено утверждение следующего содержания: «После разрыва между Востоком и Западом, сделавшего невозможным созыв Вселенских соборов в строгом смысле слова, обе Церкви продолжали созывать соборы, когда возникали серьезные кризисы. На этих соборах сходились вместе епископы местных Церквей, находящихся в общении с Римским престолом, и соответственно, хотя это и понималось по-другому, с Константинопольским престолом»².

По оценке, данной епископом Иларионом, указанная формулировка отвечала как интересам представителей Константинопольского Патриархата, так и Римско-Католической Церкви. Константинополь таким способом подчеркнул свой особый статус среди прочих Поместных Православных Церквей, а Рим попытался показать, что католическое учение о первенстве во многом схоже с православным.

¹ См.: Делегация Московского Патриархата покинула заседание Смешанной комиссии по православно-католическому диалогу. URL: <http://www.patriarhia.ru/db/text/306298.html> (дата обращения: 11.10.2007).

² Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Ravenna, 13 October 2007. URL: <http://orthodoxeurope.org/page/14/130.aspx#2> (дата обращения: 28.10.2007).

Владыка Иларион также заявил, что, по его впечатлению, Константинопольский Патриархат сознательно подтолкнул московскую делегацию к выходу из диалога, дабы принять те решения, которые при участии Московского Патриархата были бы невозможны¹. Будучи заинтересован в расширении православного понимания первенства во Вселенской Церкви, Константинопольский Патриархат стремится через посредство православно-католического диалога подчеркнуть роль Вселенского Патриарха как своего рода «восточного папы».

Русская Православная Церковь продолжила участие в работе Смешанной комиссии в 2009 г. (Пафос, Кипр) и 2010 г. (Вена, Австрия) на заседаниях, посвященных обсуждению очередного документа «Роль Римского епископа в церковном общении первого тысячелетия». В результате возникших разногласий, Смешанная комиссия так и не смогла принять итогового документа на этих встречах.

В сентябре 2016 года в г. Кьети (Италия) XIV пленарная сессия Смешанной комиссии рассмотрела совместный документ «Соборность и первенство в первом тысячелетии: на пути к общему пониманию для служения единству Церкви»². Благодаря активному участию Русской Православной Церкви в документе был отмечен ряд принципиальных моментов. В частности, было подчеркнуто, что порядок (taxis) пяти патриарших кафедр получил между IV и VII веками признание как основанный и утвержденный Вселенскими Соборами, в этом порядке Римская кафедра «занимала первое место и имела первенство чести» (п. 15); апелляции к епископу Римскому с Востока «выражали общение Церкви, однако епископ Римский не имел канонической власти над Церквами Востока» (п. 19). Документ был принят Смешанной комиссией, однако делегация Грузинской

¹ См.: *Иларион (Алфеев), еп.* Эхо равненского скандала. Кому был выгоден выход Московского Патриархата из православно-католического диалога? URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/312656.html> (дата обращения: 28.10.2007).

² Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church. URL: <https://panorthodoxcemes.blogspot.ru/2016/09/synodality-and-primacy-during-first.html> (дата обращения: 29.09.2016).

Православной Церкви сделала заявление, в котором выразила несогласие с отдельными параграфами документа¹.

В июне 2008 года Архиерейский Собор Русской Православной Церкви принял определение «О единстве Церкви»². В данном документе Собором была выражена глубокая озабоченность «в связи с тенденциями пересмотра канонической традиции, проявляющимися в высказываниях и действиях некоторых представителей Святой Константинопольской Церкви». В документе отмечалось, что отдельные иерархи и богословы Константинопольского Патриархата развивают новую эклезиологическую концепцию, согласно которой:

а) принадлежащей вселенскому Православию считается только та Поместная Церковь, которая состоит в общении с Константинопольским престолом;

б) Константинопольский Патриархат имеет исключительное право церковной юрисдикции во всех странах православного рассеяния;

в) в этих странах Константинопольский Патриархат единолично представляет мнения и интересы всех Поместных Церквей перед государственной властью;

г) любой архиерей или клирик, несущий служение за пределами канонической территории своей Поместной Церкви, находится под церковной юрисдикцией Константинополя, даже если сам этого не сознает, а следовательно, может при желании быть принят в эту юрисдикцию без отпусковой грамоты (как это имело место в случае с епископом Василием (Осборном));

д) Константинопольский Патриархат определяет географические границы Церквей и, если его мнение не совпадает с мнением той или иной Церкви по данному вопросу, может учреждать на территории этой Церкви собственную юрисдикцию (как это произошло в Эстонии);

¹ См.: Завершилась работа XIV пленарной сессии Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Римско-Католической Церковью. URL: <https://mospat.ru/ru/2016/09/22/news135848/> (дата обращения: 05.11.2016).

² Определение освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 24-29 июня 2008 года) «О единстве Церкви». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428916.html> (дата обращения: 30.06.2008).

е) Константинопольский Патриархат в одностороннем порядке определяет, какая Поместная Церковь может, а какая не может участвовать в межправославных мероприятиях.

Архиерейский Собор констатировал, что «такое видение Константинопольским Патриархатом собственных прав и полномочий вступает в непреодолимое противоречие с многовековой канонической традицией, на которой зиждется бытие Русской Православной Церкви и других Поместных Церквей, а также с их реальными пастырскими задачами по духовному окормлению диаспоры»¹.

Напомнив, что перечисленные вопросы могут получить окончательное разрешение лишь на Вселенском Соборе Православной Церкви, Собор призвал Константинопольскую Церковь «впредь до общеправославного рассмотрения перечисленных новшеств проявлять осмотрительность и воздерживаться от шагов, могущих взорвать православное единство»².

Очевидно, что модель первенства, предлагаемая сегодня Константинопольским Патриархатом, близка к римско-католической, противоречит православной экклесиологии и каноническому преданию Церкви. Между тем, не менее очевидно, что в XX веке Поместные Православные Церкви оказались в совершенно новых условиях, требующих оперативного и скоординированного решения многих вопросов и проблем, возникающих в сфере межцерковных и межправославных отношений³. Следует признать, что стабильных механизмов решения подобных вопросов в Православной Церкви на сегодняшний день не существует⁴.

Органом высшей власти в Православной Церкви является Вселенский Собор, однако последний из них состоялся двенадцать столетий назад.

¹ Там же.

² Там же.

³ См.: Суворов В., свящ. К вопросу о значении 34-го Апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2607957.html> (дата обращения: 07.07.2012).

⁴ См.: Иларион (Алфеев), еп. Венский и Австрийский. Примат и соборность в православном понимании. Доклад на заседании Богословской комиссии католической Епископской Конференции Швейцарии. Базель, 24 января 2004 г. // Православное свидетельство в современном мире: Доклады, интервью, слова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. С. 188, 197.

Подготовка Всеправославного Собора ведется почти сто лет, однако очередная попытка его провести в 2016 году вновь оказалась неудачной. Главной причиной стало отсутствие согласия между Поместными Церквами по проектам соборных документов, регламенту и организационной процедуре Собора, а также неразрешенный конфликт и разрыв евхаристического общения между Антиохийским и Иерусалимским Патриархатами на момент открытия Собора.

Как ожидалось, Святой и Великий Собор будет созван Вселенским Патриархом Варфоломеем в Константинополе в 2016 году, «если не возникнет ничего неожиданного»¹. Собранием Предстоятелей Православных Церквей, состоявшимся в Шамбези 21-28 января 2016 года, было одобрено решение созвать Святой и Великий Собор Православной Церкви 18-27 июня 2016 года на Крите. Однако данное решение, как и Регламент Собора, а также проект соборного документа «Таинство Брака и препятствия к нему», не было подписано делегацией Антиохийской Православной Церкви. Последний документ не был подписан также делегацией Грузинской Православной Церкви. Обе Церкви указали на наличие серьезных оснований для своего решения.

Ради успешного продвижения к созыву Собора Русская Православная Церковь сочла возможным подписать вышеупомянутые документы, выразив при этом уверенность в необходимости предпринять в оставшееся до Собора время энергичные усилия по поиску общеправославного согласия в отношении документов, не подписанных одной или двумя Поместными Церквами, что позволило бы осуществить созыв Собора. Со стороны Русской Православной Церкви, а также Грузинской, Сербской, Болгарской и Элладской Православных Церквей и Священного Кинота Святой Горы Афон были представлены существенные поправки к проектам документов Собора «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» и «Миссия Православной Церкви в современном мире». Однако дальнейшего общеправославного обсуждения сложившейся ситуации предпринято не было.

¹ См.: Послание Предстоятелей Православных Церквей (6-9 марта 2014 года, Фанар). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3599975.html> (дата обращения: 10.03.2014).

Четыре Поместные Православные Церкви (Антиохийская, Грузинская, Сербская, Болгарская) выразили мнение о необходимости переноса Собора, из них три (Антиохийская, Грузинская, Болгарская) отказались от участия в Соборе, намеченном на 18-27 июня, а предложение Русской Православной Церкви о созыве чрезвычайного Всеправославного предсоборного совещания не было принято Синодом Константинопольского Патриархата. В связи с этим Священный Синод Русской Православной Церкви на заседании 13 июня 2016 года заявил, что необходимое основание для созыва Святого и Великого Собора, заключающееся в наличии «согласия Блаженнейших Предстоятелей всех общепризнанных Поместных автокефальных Православных Церквей» (Регламент организации и работы Святого и Великого Собора Православной Церкви, ст. 1), «очевидным образом отсутствует» (журнал № 40)¹.

В результате 18-26 июня 2016 года на острове Крит состоялся Собор, в котором приняли участие только десять Поместных Православных Церквей. Антиохийская, Русская, Грузинская и Болгарская Православные Церкви не участвовали в работе Собора. При этом ряд иерархов Поместных Православных Церквей, принимавших участие в Соборе, заявили, что отказались подписать документ «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» ввиду несогласия с его содержанием.

Священный Синод Русской Православной Церкви на заседании 15 июля 2016 г. постановил, что проведение Собора при отсутствии согласия со стороны ряда автокефальных Православных Церквей нарушает принцип консенсуса, вследствие чего состоявшийся на Крите Собор не может рассматриваться как Всеправославный, а принятые на нем документы — как выражающие общеправославный консенсус². Тем не менее, Синод отметил позитивное

¹ О ситуации, возникшей в связи с отказом ряда Поместных Православных Церквей от участия в Святом и Великом Соборе Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4538241.html> (дата обращения: 13.07.2016).

² Журнал № 48 заседания Священного Синода от 15 июля 2016 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4561903.html> (дата обращения: 15.07.2016).

значение состоявшегося Собора, который «явился важным событием в истории соборного процесса в Православной Церкви»¹.

Очевидно, что Константинопольскому патриарху как предстоятелю первенствующей Церкви принадлежит сегодня в этом процессе важная роль. Поскольку Вселенские и Всеправославные Соборы пока представляют собой исключительное явление в жизни Церкви, в соответствии с общим смыслом 34-го Апостольского канона было бы естественно предположить, что, по крайней мере, некая координирующая роль в решении вопросов, выходящих за рамки внутренней жизни Автокефальных Церквей, могла бы принадлежать епископу первенствующего престола.

До произошедшего в XI столетии разделения Церквей такое служение единству на универсальном уровне осуществляла первенствующая Римская Церковь. Однако стремление Римских епископов подменить первенство в служении первенством власти над другими Поместными Церквями привело Вселенскую Церковь к печальному разделению. В данном контексте папистические тенденции в заявлениях и действиях некоторых современных иерархов Константинопольского Патриархата несут в себе огромную опасность для Православия.

Об этом, в частности, свидетельствует статья «Первый без равных» — ответ на документ «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви», появившийся в 2014 году на официальном сайте Вселенского Патриархата². Автор статьи впервые за две тысячи лет истории Православия прямо высказывает утверждение о том, что Вселенский Патриарх в

¹ Там же.

² *Elpidophoros (Lambriniadis), metropolitan*. First without equals: A response to the text on primacy of the Moscow Patriarchate. URL: https://www.patriarchate.org/-/primus-sine-paribus-hapantesis-eis-to-peri-proteiou-keimenon-tou-patriarcheiou-moschas-tou-sebasmiotatou-metropolitou-prouses-k-elpidophorou?redirect=https%3A%2F%2Fwww.patriarchate.org%2Fsearch%3Fp_p_id%3D3%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dmaximized%26p_p_mode%3Dview%26_3_keywords%3Dlambriniadis%26_3_struts_action%3D%252Fsearch%252Fsearch%26_3_redirect%3D%252Fsearch%253Fp_p_id%253D3%2526p_p_lifecycle%253D0%2526p_p_state%253Dmaximized%2526p_p_mode%253Dview%2526_3_groupId%253D0&inheritRedirect=true (дата обращения: 07.11.2016).

своем лице является *primus sine paribus* — «первым без равных»¹, и это не может не вызывать серьезной озабоченности и тревоги.

Вместе с тем, отвергнув и продолжая отвергать идею первенства в ее римской форме, православное сознание, по верному замечанию о. Александра Шмемана, нередко приходило к простому отрицанию самого факта такого первенства. «Православная наука, — писал о. Александр, — еще ждет именно православной, не отравленной ни полемикой, ни апологетикой оценки места Рима в истории Церкви первого тысячелетия»². Такая оценка, по мысли о. Александра, необходима для выяснения православным богословием природы и функций первенства во Вселенской Церкви.

Аналогичную позицию занимал прот. Иоанн Мейендорф: «Православная экклезиология требует, — писал о. Иоанн, — чтобы Церковь являла свое единство и кафоличность чрез одного епископа в каждой местности, чрез один синод епископов под председательством регионального главы в каждой стране (или регионе); наконец, в мировом масштабе, чтобы свидетельство Православия становилось реальностью чрез единство епископата; это последнее единство требует наличия “одного епископа”, который не был бы папой, наделенным административной властью *над* своими собратьями, но обладал бы авторитетом, достаточным, чтобы организовывать, осуществлять и в некотором смысле представлять соборность Церкви. <...> В прошлом мы всегда резко отрицали папские привилегии, не предлагая — чего, к сожалению, не делаем и сегодня — взамен никакой осмысленной альтернативы. Большую часть времени мы просто защищали церковный партикуляризм и национализм, тогда как вопрос, поставленный папством перед сознанием всех христиан, есть вопрос о христианском свидетельстве в мире. С православной точки зрения, главные

¹ См.: *Иларион (Алфеев), митр.* Доклад во Фрибургском университете. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3612397.html> (дата обращения: 30.03.2014); см. также: *Иринеи (Стинберг), архим.* Первенство и личность // Церковь и время. 2015. № 4 (73). С. 52-89. Здесь: примеч. 13 на С. 86; см. также: *Ермилов П.В., диакон.* *Secundus sine paribus: Соображения по поводу критики «Позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви»* // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. Религиоведение 2016. Вып. 2 (64). С. 145-158.

² *Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 371.

функции “первого епископа” состоят в обеспечении постоянной совещательности и соборности между всеми православными церквами и в обеспечении церковного порядка, особенно же — местного и регионального единства всех православных христиан»¹.

Похожую точку зрения на проблему высказывали такие известные русские богословы и церковные историки, как проф. А.В. Карташев, прот. В. Зеньковский, прот. Н. Афанасьев. Некоторые русские богословы (Карташев, Мейендорф, архиепископ Василий (Кривошеин)) даже предлагали создать при Константинопольском патриархе постоянный всеправославный синод. Противоположные взгляды выражали в церковной печати профессор С.В. Троицкий, архимандрит Софроний (Сахаров), иерархи и богословы Русской Зарубежной Церкви.

На сегодняшний день не существует подробных исследований этой полемики. В сети Интернет можно найти лишь несколько достаточно небольших статей публицистического характера, которые содержат поверхностные, а порой и в корне неверные оценки².

За последние несколько лет вышли в свет отдельные публикации³ по вопросам, относящимся к проблематике исследования: А. Шишкова⁴; В. Пузовича⁵, П. Ермилова⁶, А. Мазырина¹, А. Кострюкова², А. Кырлежева³,

¹ Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви. Пер. с англ. под общ. ред. Ю.А. Вестеля. К.: Центр православной книги, 2007. С. 339-340.

² См., например: *Василик В., диакон.* Русские богословы о проблеме первенства в Церкви. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/34669.htm>; <http://www.pravoslavie.ru/put/34693.htm> (дата обращения: 25.04.2010).

³ Целый ряд статей вышел в одном номере журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» (Вып. № 1 (34). 2016). Данный номер объединил публикации, посвященные ожидавшемуся в 2016 году Всеправославному Собору.

⁴ *Шишков А.В.* Спорные экклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 210-254; *он же.* Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. Вып. № 3 (32). С. 197-224; *он же.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна Зизиулуса // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 32-41; *он же.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. Серия I. Философия. Богословие. 2015. № 57(1). С. 25-38.

⁵ *Пузович В.* Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 5 (55). С. 26-44.

⁶ *Ермилов П.В., диакон.* Secundus sine paribus: Соображения по поводу критики «Позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. Религиоведение 2016. Вып. 2 (64). С. 145-158; *он же.* Дискуссии конца XIX — первой половины XX в. о праве созыва Всеправославного собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С.

архимандрита (ныне епископа) Иринаея (Стинберга)⁴. Однако указанные работы затрагивают лишь частные аспекты проблемы, не охватывая развитие учения о первенствующем епископе в русском православном богословии XX века в целом.

Вместе с тем, ведущая роль в осмыслении проблемы первенства в XX столетии принадлежала именно богословам русского происхождения. Сегодня с этой оценкой соглашаются в том числе и видные греческие богословы⁵. Идеи, высказанные Афанасьевым, Шмеманом, Мейендорфом не только определили в XX веке лицо современной православной экклезиологии, но и оказали существенное влияние на римско-католическую экклезиологию, обновленную на II Ватиканском соборе 1962-1965 гг. Это объясняет выбранные **рамки настоящего исследования**, ограниченного рассмотрением русской православной богословской традиции в XX веке.

308-332; *он же*. Происхождение теории о первенстве Константинопольского патриарха // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 36-53; *он же*. Дискуссия Барсова-Павлова о роли Константинопольского патриарха в Православной Церкви // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 3. С. 30-43.

¹ *Мазырин А., свящ.* Фанар и обновленчество против Русской Православной Церкви // Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке / свящ. А. Мазырин, А.А. Кострюков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 9-246; *он же*. К вопросу о русском факторе в срыве Всеправославного собора в 1920–1930-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 333-357; *он же*. Патриарх Тихон и Константинопольская Патриархия: к вопросу о причинах фактического разрыва отношений // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 6 (67). С. 9-37; *он же*. «Восьмой Вселенский Собор» и обновленческий раскол в России // XXV Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. М., 2015. С. 124-135.

² *Кострюков А.* Русское церковное зарубежье и Вселенский Престол // Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке / свящ. А. Мазырин, А.А. Кострюков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 247-361; *он же*. Русская Зарубежная Церковь: создание, взаимоотношения с московской церковной властью и внутренние разделения в 1920 – 1938 гг.: Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2012; *он же*. К истории взаимоотношений между Русской Зарубежной Церковью и Константинопольской патриархией в 1920–1924 годах // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 6(43). С. 58-69; *он же*. Почему не состоялся диалог? К вопросу о взаимоотношениях между католичеством и церковными структурами русской эмиграции в 1920 – 1930-е гг. // Страницы. 2012. Т. 16. Вып. 3. С. 406-416; *он же*. Предпосылки участия архиепископа Серафима (Соболева) во Всеправославном Совещании 1948 года // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. Вып. II:2 (35). С. 52-60 и др.

³ *Кырлежев А.* Мировое православие: типология автокефальных церквей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 74-101.

⁴ «Первенство и личностность» (Церковь и время. 2015. № 4 (73). С. 52-89). В указанной статье, не претендующей на полноту исследования, дается анализ некоторых положений документа «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» (2013 г.) и проводится разбор отдельных критических замечаний к этому документу со стороны греческих богословов: митрополита Прусского Элпидифора (Ламбриниадиса) «Первый без равных: ответ на „Позицию Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви“» и архимандрита Пантелеимона (Мануссакиса) «Примат и экклезиология: состояние вопроса».

⁵ См., например: *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. С. 257-274.

Актуальное состояние проблемы первенства в контексте межправославных и православно-католических отношений с позиций Русской Православной Церкви сегодня освещено в статьях и выступлениях митрополита Волоколамского Илариона¹, однако подробных ретроспективных исследований «путей русского богословия» в осмыслении данной проблемы на сегодняшний день не существует.

Последние официальные документы Московского Патриархата, в которых выражена принципиальная позиция по проблеме первенства², сформулированы в тезисной форме и не содержат ссылок на предшествующую богословскую традицию Русской Церкви.

Малая степень изученности темы подтверждает **актуальность** данного исследования.

Цель исследования — рассмотреть развитие учения о первенствующем епископе в русском православном богословии XX века с эклезиологической, канонической, исторической и церковно-практической точек зрения, провести его анализ, систематизировать и обобщить полученные результаты и дать им оценку с православных позиций.

Для достижения цели исследования были намечены основные **задачи**:

1. Исследовать общее состояние учения о первенствующем епископе в русском православном богословии в начале рассматриваемого периода — на рубеже XIX-XX вв. и дать его общую характеристику.
2. Определить роль русских православных богословов XX столетия в развитии православного учения о первенствующем епископе, выявить факторы,

¹ См.: *Иларион (Алфеев), еп. Венский и Австрийский*. Примат и соборность в православном понимании. Доклад на заседании Богословской комиссии католической Епископской Конференции Швейцарии. Базель, 24 января 2004 г. // *Православное свидетельство в современном мире: Доклады, интервью, слова*. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. С. 187-197; *Иларион (Алфеев), Митрополит Волоколамский*. Первенство во Вселенской Церкви. Позиция Московского Патриархата. Лекция председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата в Московской духовной академии (20 мая 2014 года, Москва) // *Церковь и время*. 2014. № 3(68). С. 16-36; *он же*. Примат и соборность с православной точки зрения // *Церковь и время*. 2015. № 1(70). С. 63-80; *он же*. Доклад во Фрибургском университете. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3612397.html> (дата обращения: 30.03.2014); *он же*. Православно-католические отношения на современном этапе. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1319482.html> (дата обращения: 20.11.2010) и др.

² К таким принципиально важным документам относятся, прежде всего: Определение освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви «О единстве Церкви» (2008) и «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» (2013).

определившие особенности развития учения о первенствующем епископе в русском православном богословии XX века.

3. Выявить связь учения о первенствующем епископе в русском православном богословии с другими «магистральными» для русского православного богословия XX века темами.

4. Провести сравнительный анализ учения о первенствующем епископе в наиболее значимых трудах русских православных богословов и официальных документах Русской Православной Церкви XX века с эклезиологической, канонической, исторической и церковно-практической точек зрения.

5. Провести анализ имевшихся различий в подходах, а также внешних условий, в которых находились русские православные богословы разных юрисдикций, и попытаться объединить их позиции в типологические группы.

6. Попытаться выявить в учении о первенствующем епископе в русском православном богословии XX века наличие общего «ядра», объединяющего позиции богословов разных направлений.

7. Дать оценку имевшимся расхождениям. По спорным вопросам предложить аргументированные решения, способные в максимальной мере примирить выявленные противоречия.

8. На основании проведенного исследования ответить на вопрос: позволяют ли взгляды русских православных богословов на учение о первенствующем епископе с учетом выявленных разногласий сформулировать единую позицию, которая может быть признана адекватной русской богословской традиции, официальной позиции Московского Патриархата и православному подходу в целом.

9. Сопоставить развитие учения о первенствующем епископе в русском православном богословии с эклезиологической реформой в Римско-Католической Церкви в XX веке и исследовать вопрос возможного взаимного влияния и пересечения двух традиций. Наметить перспективные пути дальнейшего диалога.

Отсутствие исследований, системно решающих комплекс указанных задач, определяет **научную новизну** представленной работы.

Предметом исследования является учение о первенствующем епископе.

Объектом исследования — процесс развития учения о первенствующем епископе в трудах русских православных богословов и официальных документах Русской Православной Церкви в XX веке.

С учетом поставленных задач, в **материал** исследования, помимо трудов русских православных богословов и официальных документов Московского Патриархата, были также включены наиболее значимые экклезиологические документы Римско-Католической Церкви XX столетия, касающиеся темы исследования.

В работе над темой применено сочетание **нескольких методов исследования**: *богословского, сравнительно-исторического, историко-генетического, дедуктивного и индуктивного историко-типологического методов.*

В основу исследования положены **принципы**: *принцип объективности, принцип историзма, принцип единства исторического процесса.*

Основные положения и выводы, выносимые на защиту:

1. В ходе исследования установлено, что в попытке нового осмысления учения о первенствующем епископе в православном богословии XX века одна из ведущих ролей принадлежала богословам русского происхождения. Этому способствовали следующие факторы:

- обращение к мистически-сакраментальной сущности Церкви в русской религиозной мысли XIX века, особенно в творчестве А.С. Хомякова и славянофилов;

- расцвет русской богословской школы и церковной науки на рубеже XIX-XX веков;

- глубокое изучение и всестороннее обсуждение вопроса о первенствующем епископе в рамках дискуссии о восстановлении Патриаршества и устройства в Русской Церкви Митрополичьих округов на Поместном Соборе 1917-1918 гг.;

- крушение в начале XX столетия Российской православной империи, распад в условиях гражданской войны и гонений на Церковь сложившейся в России системы церковного управления, что потребовало от Русской Церкви поиска фундаментальных основ церковного устройства, не зависящих от положения Церкви в государстве и иных внешних исторических условий;

- геополитические процессы 2-й пол. XIX-XX вв., повлекшие за собой существенные изменения в положении двух наиболее влиятельных Поместных Православных Церквей — Константинопольской и Русской, что вызвало конфликты и обострение соперничества между ними;

- возникновение в XIX-XX вв. новых автокефалий; предоставление Московским Патриархатом автокефалии Польской (1948), Чехо-Словацкой (1951) Православным Церквам и Православной Церкви в Америке (1970), различное понимание Константинопольским и Московским Патриархатами принципов автокефалии и условий ее предоставления;

- возникновение в XX веке нового явления — православной диаспоры; появление на Западе в результате массовой эмиграции из России многочисленной русской православной диаспоры, перед которой остро встал вопрос о природе церковного единства и принципах церковного устройства в новых условиях; возникновение в среде русской эмиграции церковных юрисдикционных споров, в которых приняли участие лучшие представители русского православного богословия и церковной науки;

- новая встреча в XX веке русских православных богословов с инославным Западом; еkkлезиологическая реформа в Римско-Католической Церкви 2-й пол. XX века и взаимный интерес русских православных и католических богословов на путях поиска нового осмысления проблемы примата.

2. Выявлена тесная связь развития учения о первенствующем епископе в русском православном богословии с другими «магистральными» для русского православного богословия XX века темами: отношение к канонам; власть и право в Церкви; природа церковного единства; институционализм и иерархизм; сущность предстоятельства и представительства; роль епископата и природа

епископского служения; значение мирян и проблема рецепции; евхаристическая природа Церкви; соотношение поместного начала и универсализма; Церковь и государство; территориальный и национальный принципы в церковном устройстве; церковная автокефалия; соборность и бюрократизм; авторитет и свобода; место Духа Святого в жизни Церкви.

3. Выяснено, что главное каноническое и экклезиологическое основание православного учения о первенствующем епископе русские православные богословы XX столетия видели в 34-м Апостольском правиле, устанавливающем принцип гармоничного сочетания единоначалия и соборности в церковном устройстве. Русскими православными богословами отмечалось, что данный принцип призван осуществлять и являть в жизни Церкви единство по образу Пресвятой Троицы, в соответствии с триадологической концовкой канона. В первенствующем епископе и соборе епископов, отношения между которыми регулируются 34-м Апостольским правилом, русские православные богословы видели необходимые основополагающие элементы, на которых должен утверждаться церковный строй.

4. Установлено, что русские православные богословы XX века разошлись в вопросе применимости 34-го Апостольского правила на универсальном уровне, в трактовке сущности папизма и объяснении этнического принципа церковной организации, отраженного в тексте канона.

5. Анализ имевшихся различий в подходах, а также внешних условий, в которых находились русские православные богословы разных юрисдикций, позволил объединить их позиции в три основные группы по юрисдикционной ориентации — «московской», «карловацкой» и «евлогианской». Исследование доказало обоснованность предложенной типологизации.

6. Определено, что наиболее обоснованной является точка зрения, согласно которой применение 34-го Апостольского канона на универсальном уровне теоретически возможно и не тождественно папизму, но оно потребует изменения существующего строя и канонического законодательства Православной Церкви. Канонически необходимое первенство среди епископов

сегодня существует лишь на уровне Поместных Автокефальных Церквей. Распространение характеристик поместного первенства на вселенский уровень неизбежно ведет к признанию вселенской юрисдикции единственного первоиерарха и упразднению существующих автокефалий. Данная ошибка, на которую указывали богословы московской и «карловацкой» ориентаций, была характерна для «евлогиан», желавших обосновать вселенскую юрисдикцию Константинопольского патриарха над диаспорой.

7. Выяснено, что русские православные богословы всех направлений были согласны в том, что исторически процесс церковной централизации во Вселенской Церкви не завершился образованием в ней единого административного центра, вселенской юрисдикции одного первоиерарха во Вселенской Церкви никогда не было.

8. Установлено, что в официальных заявлениях Московского Патриархата и трудах русских богословов разных направлений (в том числе «евлогиан») была выражена единая точка зрения на канонические правила Халкидонского Собора, согласно которой данные правила не могут служить основанием особых властных полномочий Константинопольского первоиерарха в пределах других Поместных Церквей и новых миссионерских территорий.

9. Определено, что наиболее обоснованной является точка зрения, подробно изложенная и аргументированная в канонических трудах проф. С.В. Троицкого, согласно которой Константинопольский патриарх, по действующим в Православной Церкви канонам, не обладает судебной и иной начальственной властью в пределах других Поместных Автокефальных Церквей и не является высшей апелляционной инстанцией, правомочной пересматривать решения предстоятелей других Автокефальных Церквей. Решения, принятые судами высшей инстанции в Автокефальных Церквах, не подлежат апелляции и могут быть пересмотрены только Вселенским Собором. Константинопольскому патриарху не принадлежит исключительное право юрисдикции над православной диаспорой и новыми миссионерскими территориями. Данную позицию, несмотря на ее частичную критику со стороны «евлогиан», можно считать в целом

адекватной русской богословской традиции. Официальная позиция Московского Патриархата, позиции русских богословов и канонистов, принадлежавших московской юрисдикции и юрисдикции Русской Зарубежной Церкви, по этим вопросам были наиболее близкими.

10. Выяснено, что русские богословы всех направлений оказались едиными в отвержении папизма. Однако единой концепции православного понимания универсального первенства русскими богословами предложено не было. В XX столетии Московский Патриархат не выдвинул альтернативного решения проблемы вселенского первенства, отнеся его к грядущему Святому и Великому Собору. Попытки найти решение данной проблемы с экклезиологических позиций принадлежали, в основном, богословам русского зарубежья «евлогианской» ориентации и состоявшему в московской юрисдикции, но проходившему свое служение за рубежом, архиеп. Василию (Кривошеину).

11. По мысли русских богословов, равновесие между властью первенствующего епископа и Собора, установленное 34-м Апостольским правилом, с одной стороны, обеспечивает в Церкви единомыслие и порядок, а с другой — сохраняет Церковь свободной от человеческого произвола и открытой к действию Святого Духа. Уклонение от этого принципа в сторону единоначалия, не уравновешенного в должной мере соборной властью епископов, составляет сущность папизма, который может проявляться как на вселенском, так и на поместном уровнях. В этом случае соборно-иерархическая структура Церкви подменяется нисходящей административно-бюрократической вертикалью, а епархиальный епископ из предстоятеля и выразителя традиции своей местной Церкви *de facto* превращается в делегата центральной церковной власти. В своем предельном выражении папизм явлен в фигуре Римского епископа, который догматически и канонически сделался вселенским «епископом епископов», то есть занимает по отношению ко всем прочим епископам положение, аналогичное тому, какое имеет православный епископ по отношению к пресвитерам своей епархии. Любые коллегиальные структуры при нем имеют лишь совещательный голос и не обладают никакой самостоятельной властью. Доказано, что данная

трактовка сущности папизма является наиболее обоснованной с эклезиологической, канонической и исторической точек зрения и в наибольшей степени отвечает русской православной богословской традиции в целом.

12. Установлено, что вопрос о значении национального и территориального принципов в церковном устройстве стал в XX столетии одним из ключевых для русской эклезиологии. Богословы «евлогианской» ориентации, как и богословы Константинопольского Патриархата, настаивали на догматическом значении территориального принципа церковного устройства, из которого они выводили невозможность существования на одной территории нескольких православных юрисдикций и, как следствие, необходимость подчинения Вселенскому патриарху всей православной диаспоры и новых миссионерских территорий. Богословы московской юрисдикции и юрисдикции Русской Зарубежной Церкви, признавая важность территориального принципа, не соглашались с его абсолютизацией и допускали учет иных факторов, в том числе этнического, считая основным критерием удобство и благо Церкви в осуществлении ее главной миссии — приведении ко Христу человеческих душ. Проведенное исследование подтвердило необоснованность догматизации территориального принципа в каноническом устройстве современной Православной Церкви и выявило необходимость дальнейшего прояснения значения этого принципа православным сознанием. Наиболее удачное решение проблемы соотношения территориального и национального принципов в церковном устройстве было дано в канонических работах проф. С.В. Троицкого.

14. Предложена трактовка универсальных критериев, лежащих в основе церковно-административного устройства. Этими критериями являются легкость в коммуникации и сходство условий, в которых находятся епископы и паства епархий, объединенных вокруг первенствующего епископа. Доказано, что именно эти критерии лежали в основе учреждения Поместным Собором 1917-18 гг. Митрополичьих округов и «Постановления № 362» 1920 г. святого Патриарха Тихона. Указанные критерии хорошо согласуются с позицией проф. С.В. Троицкого по проблеме соотношения территориального и

национального принципов в церковном устройстве, объясняют трансформацию этнического принципа 34-го Апостольского правила в гражданско-административный территориальный принцип 9-го Антиохийского канона и подтверждают правомерность существования национальных юрисдикций в диаспоре, которое нельзя расценивать как экклезиологическую и каноническую аномалию. Предложенная трактовка позволяет примирить имевшиеся противоречия в позициях русских православных богословов по данному вопросу.

15. Установлено, что русские православные богословы всех направлений рассматривали функции вселенского первоиерарха не в терминах «юрисдикции» и власти *над* Поместными Церквами, а первенства в ответственности и служении, особой харизмы и преимущественного, но не исключительного права инициативы в решении общеправославных вопросов. Русские православные богословы были согласны в том, что в определении местоположения первенствующих кафедр Церковь следует принципу церковного блага и практического удобства. Утратившие силу каноны, древние титулы, столичное положение города, основание кафедры тем или иным апостолом, древность кафедры или ее бывшие заслуги и другие подобные критерии могут приниматься в расчет, но они не имеют вечного, определяющего значения сами по себе. Первенство не принадлежит тому или иному престолу неотъемлемо, по «Божественному праву», или по тем или иным историческим основаниям (апостольскому происхождению, политическому значению города и т.д.), но определяется исключительно согласием Церквей. Данная точка зрения была характерна для русских богословов всех юрисдикционных направлений и может считаться адекватной русской православной традиции в целом.

16. Установлено, что в развитии учения о первенствующем епископе позиции богословов Московского Патриархата и Русской Зарубежной Церкви в XX веке были наиболее близкими. Различия в позициях богословов «московской», «карловацкой» и «евлогианской» ориентаций были вызваны преимущественно не богословскими, а политическими причинами, и стали трагическим следствием революции и гонений на Церковь в СССР.

17. В учении о первенствующем епископе в русском православном богословии XX века выявлено наличие общего «ядра», объединяющего позиции богословов разных направлений, а предложенные в работе оценки имевшихся расхождений позволяют сформулировать единую позицию, которая может быть признана адекватной русской богословской традиции, официальной позиции Московского Патриархата и православному подходу в целом. Указанная возможность является главным положительным и практически значимым итогом работы.

18. Установлено наличие прямого влияния русских православных богословов, прежде всего идей прот. Н. Афанасьева, на реформированную в XX веке экклезиологию Римско-Католической Церкви. В XX столетии Римско-Католическая Церковь попыталась восполнить традиционное учение о папском примате учением о коллегиальности епископата и другими элементами православной экклезиологии — такими как евхаристическая экклезиология и экклезиология общения, получившими наиболее яркое развитие в работах русских богословов — Н. Афанасьева и его учеников. Русские православные богословы, в свою очередь, попытались заново осмыслить, наряду с соборным принципом, значение фигуры первенствующего епископа в истории и современной жизни Вселенской Церкви на разных уровнях ее бытия, чтобы позитивно, а не только полемически, как это делалось раньше, раскрыть православное учение о первенствующем епископе. Проведенное исследование выявило наличие взаимного интереса, взаимных влияний, пересечений, совпадений, но также и принципиальных расхождений между русской православной и католической традициями на этом пути.

20. Установлено, что в развитии учения о первенствующем епископе в XX столетии русские православные богословы и Римско-Католическая Церковь попытались отойти от институционно-иерархических определений Церкви и обратились к одним и тем же темам: месту Евхаристии и роли Духа Святого в жизни Церкви, учению, изображающему Церковь как Народ Божий, а иерархическую власть — как служение. Это свидетельствует о фундаментальном

значении этих тем для обеих традиций и указывает перспективные направления дальнейшего диалога.

Теоретическая и практическая значимость работы

Систематизированные материалы и результаты исследования могут быть использованы в обосновании и уточнении позиции Русской Православной Церкви по актуальным для межправославных отношений вопросам первенства, диптиха, автокефалии и диаспоры, в реформировании внутренней структуры Русской Православной Церкви, а также в православно-католическом диалоге.

Апробация исследования

Результаты исследования излагались автором в публикациях (см. список опубликованных работ), представлялись на Курсах повышения квалификации преподавателей дисциплин систематического богословия (Нило-Столбенская пустынь, 2018), обсуждались на конференциях в Коломенской духовной семинарии, а также использовались в преподавании автором курса Сравнительного богословия в Коломенской духовной семинарии.

Объем и структура работы

Диссертация объемом 700 страниц текста имеет Введение, 8 основных разделов и общее Заключение. Некоторые разделы и подразделы диссертации имеют собственные заключения, где дается синтез основных итогов и выводов. Библиографический список включает 376 наименований.

Основную часть исследования открывает обзор состояния учения о первенствующем епископе в русском православном богословии на рубеже XIX — XX вв. (раздел 1). В своих экклезиологических работах русские православные богословы XX века опирались на труды выдающихся российских богословов, канонистов и историков конца XIX – начала XX века.

Пребывавшая на пике своего расцвета российская дореволюционная богословская наука в начале XX столетия предприняла попытку нового осмысления роли первенствующего епископа в контексте дискуссии о реформе высшего церковного управления на Поместном Соборе Российской Церкви 1917-1918 гг. Вопрос о функциях первоиерарха подробно обсуждался в рамках работы

Предсоборного Присутствия 1906 г. и на самом Соборе в связи с вопросом восстановления Патриаршества и устройства в Русской Церкви Митрополичьих округов. Экклесиологические принципы, выработанные Поместным Собором 1917-1918 гг., оказали огромное влияние на развитие всей русской богословской мысли XX века; они подробно рассмотрены в разделе 2.

Особый авторитет и значение в учении о первенствующем епископе в русской церковной традиции приобрели отдельные документы святого Патриарха Тихона, рассмотренные в 3-м разделе.

Дальнейшее изложение материала осуществляется по хронологически-типологическому принципу. В отдельные разделы (4 и 5 соответственно) объединены богословы русской эмиграции XX века, не принадлежавшие юрисдикции Московского Патриархата (отдельно — «карловацкой» и «евлогианской» ориентаций), и богословы и канонисты, защищавшие позиции Московского Патриархата. Ввиду специфики их взглядов и особенностей внешних условий, в которых находились данные группы богословов, такое разделение, предложенное автором настоящей работы, представлялось наиболее адекватным. Раздел, посвященный трудам богословов русской эмиграции, и раздел, посвященный трудам богословов Московского Патриархата, снабжены собственными вводными подразделами.

Далее следует обзор откликов русских богословов на книгу митрополита Сардийского Максима «Вселенский Патриархат в Православной Церкви» (1975) (раздел 6) и протестов Московской Патриархии в связи с действиями и притязаниями Константинопольского Престола в XX веке (раздел 7). Раздел 7 наиболее важен в связи с задачей выявления общего соответствия между официальной позицией Московского Патриархата и русской богословской традицией в целом.

Как уже отмечалось, во второй половине XX века Римско-Католическая Церковь предприняла беспрецедентную попытку реформировать свою экклесиологию, дополнив традиционное учение о папском примате отдельными элементами православной экклесиологии. Существенное влияние на этот процесс

оказали идеи, высказанные православными богословами русского происхождения. Напротив, русские богословы, разрабатывавшие православное учение о первенстве, пытались, со своей стороны, заново осмыслить роль и место Рима в истории Вселенской Церкви и внимательно следили за новыми тенденциями в католической экклесиологии. Попытка выявить области взаимного интереса, взаимных влияний, пересечений, совпадений и принципиальных расхождений между русской православной и католической традициями на этом пути предпринята в заключительном разделе 8: «Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии и реформа католической экклесиологии в XX веке».

Завершает исследование Заключение ко всей работе, в котором сформулированы общие итоги исследования, указаны рекомендации и перспективы по дальнейшей разработке темы.

1. Состояние учения о первенствующем епископе в русском православном богословии на рубеже XIX-XX веков

Рубеж XIX-XX столетий был отмечен наивысшим расцветом русской богословской, канонической и церковно-исторической науки, выходом в свет блестящих исследований, многие из которых сохраняют свою научную значимость до сих пор. Особую важность для темы настоящего исследования представляют работы русских канонистов и церковных историков этого периода¹: А.С. Павлова (1832-1898)², Н.С. Суворова (1848-1909)³, И.С. Бердникова (1839-1915)⁴, Т.В. Барсова (1836-1904)⁵, Н.А. Заозерского (1851-1919)⁶, П.В. Гидулянова (1874-1937)⁷, А.П. Лебедева (1845-1908)⁸, В.В. Болотова (1853-1900)⁹,

¹ Ввиду огромного количества этих публикаций в настоящем вступительном разделе дается лишь их общая характеристика, с выделением главных черт и привлечением в иллюстративных целях наиболее значимых работ.

² В первую очередь, его лекции в Московском университете, посмертно изданные по студенческим записям И.М. Громогласовым: *Павлов А.С.* Курс церковного права / Заслуженного профессора Императорского Московского университета А.С. Павлова; Посмертное издание редакции «Богословского Вестника», выполненное под наблюдением доцента Московской Духовной академии И.М. Громогласова. Свято-Троицкая Сергиева Лавра: Собственная типография, 1902; *Павлов А.С.* Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878 // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 11. С. 476-499; № 12. С. 734-765.

³ *Суворов Н.С.* Курс церковного права. Т. 1. Ярославль, 1889; *он же.* Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. М., 1902.

⁴ *Бердников И.С., проф.* Основные начала Церковного права Православной Церкви (По поводу рецензии Суворова на книгу Бердникова «Краткий курс церковного права»). Казань, 1902; *он же.* Краткий курс Церковного права Православной Церкви. Казань, 1903.

⁵ *Барсов Т.* Константинопольский патриарх и его власть над русскою церковью. СПб., 1878.

⁶ *Заозерский Н.А.* О церковной власти (основоположения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства Церкви по учению православно-канонического права). Сергиев Посад, 1894. *он же.* О священной и правительственной власти и о формах устройства Православной Церкви. М., 1891; *он же.* Основные начала желательного для Русской Церкви учреждения патриаршества // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 12. С. 625-657 (4-я пагин.); *он же.* Проект организации церковного устройства на началах патриарше-соборной формы // Богословский вестник. 1906. Т. 1. № 1. С. 124-144 (2-я пагин.); *он же.* Топографический смысл 34 Апостольского правила // Богословский вестник. 1907. Т. 2. № 6. С. 343-356 (2-я пагин.); *он же.* Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу статьи проф. Н. Глубоковского: «Смысл 34-го Апостольского правила») // Богословский вестник. 1907. Т. 3. № 12. С. 770-784 (2-я пагин.); 1908. Т. 1. № 1. С. 81-89 (2-я пагин.); *он же.* О сущности церковного права: [По поводу кн.:] Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Пер. А. Петровского и П. Флоренского. М., 1906. Библиографию см., например: <http://www.bogoslov.ru/persons/37111/index.html>.

⁷ *Гидулянов П.В.* Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905; *он же.* Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908.; *он же.* Сущность и юридическая природа церковного властвования. Пг., 1916.

⁸ *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок: От падения Константинополя, в 1453 г., до настоящего времени. СПб., 1903; *он же.* Духовенство Древней Вселенской Церкви (от времен апостольских до IX века): Исторические очерки. М., 1905.

⁹ *Болотов В.* Лекции по истории Древней Церкви. СПб., 1907.

И.И. Соколова (1865-1939)¹ и др. В XX веке русские богословы в своих трудах, посвященных проблеме первенства, опирались на эти исследования и ссылаются на них в своих работах.

Вместе с тем, труды русских богословов этого периода, в которых предпринимались попытки описания и осмысления канонического института первенствующих епископов, страдали рядом общих недостатков.

1. Несамостоятельность, зависимость от трудов западных ученых, в том числе, католических. На фоне широкой полемической антилатинской литературы отсутствие четко сформулированного положительного православного учения о первенствующем епископе. Противоречивость оценок феномена «папства» в трактовке роли и положения Римского и Константинопольского первоиерархов в истории Церкви.

В XIX столетии вышло в свет большое количество полемических работ, посвященных разбору и критике римско-католического учения о папском примате². Не последнюю роль в пробуждении интереса к этой теме сыграло принятие в 1870 году I Ватиканским собором догмата о папской непогрешимости. Русская богословская печать уже в конце 1860-х годов, когда в Римско-Католической Церкви началась непосредственная подготовка к Ватиканскому собору, проявила большой интерес к главному вопросу, который планировалось на нем обсуждать³. После 1870 года вопрос о папской непогрешимости стал предметом серьезных научных монографий и статей⁴.

¹ Соколов И.И. О византизме в церковно-историческом отношении. СПб., 1903; *он же*. Константинопольская церковь в XIX веке. Т. I. СПб., 1904.

² В середине XX столетия общий обзор этой критики в дореволюционных публикациях был дан, в частности, на страницах Журнала Московской Патриархии: *Шпиллер В., прот.* Римско-католический догмат о главенстве папы в Церкви (Критика в русской богословской литературе) // ЖМП. 1950. № 12. С. 44-52.

³ См.: *Ореханов Г., прот.* Рецепция решений I Ватиканского Собора в России // Христианское чтение. 2013. № 3. 86-100. Здесь С. 88.

⁴ *Лебедев А.Л.* О главенстве папы или разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1887; *Беляев Н.Я.* Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Вып. 1. Папский догмат в процессе образования и развития до XIV в. Казань, 1882; *Арсеньев И.* Ультрамонтанское движение в XIX в. до Ватиканского Собора 1869-70 гг. Харьков, 1895; *Серединский Т., прот.* Непогрешимость римского папы в учении веры и нравственности христианской перед судом Священного Писания и Священного Предания, церковной истории, самих епископов римских, латинских богословов, западных соборов и здравого смысла // Христианское чтение. 1870. № 3. С. 488-529 и др.

В работах этого периода убедительно доказывалась несостоятельность римско-католического взгляда на первенство Римского епископа, опровергались традиционные католические аргументы в защиту папского примата, однако единого альтернативного православного учения о первенствующем епископе в этот период русскими богословами разработано не было. Русская церковная наука, а в особенности — церковное право, как это открыто признавали в своих трудах большинство русских канонистов того времени, только начинала развиваться. Все работы этого периода (достаточно посмотреть на ссылки) находились в большой зависимости от трудов западных ученых — католических или протестантских. При этом русские авторы часто упрекали друг друга в заимствовании неправославных подходов в изложении вопросов канонического права и церковного устройства. Так, например, авторитетный русский канонист проф. А.С. Павлов объяснял принципиальные недостатки учебника проф. Н.С. Суворова тем, что «автор не только в формальном, но и в материальном отношении строит свою систему по иностранным образцам, преимущественно католическим»¹. Сам Суворов в своем учебнике обвиняет уже другого авторитетного канониста, проф. И.С. Бердникова, в цитировании католических авторов и «перенесении римско-католических схем и понятий на русское церковное право»². В свою очередь Бердников изобличает Суворова в следовании протестантскому учению о Церкви и ее природе³.

Особенно ярко отсутствие разработанного православного учения о первенствующем епископе проявилось в оценке так называемого «греко-восточного папизма» Константинопольских патриархов.

Проф. Т. Барсов в своей книге «Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью» (СПб., 1878) на основании анализа канонов попытался доказать, что постепенное развитие церковной централизации привело к окончательному утверждению во Вселенской Церкви двух равнозначных центров

¹ Павлов А.С. Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002. С. 27.

² Суворов Н.С. Курс церковного права. Т. 1. Ярославль, 1889. С. 358-359, примечание в сноске.

³ Бердников И.С., проф. Основные начала Церковного права Православной Церкви (По поводу рецензии Суворова на книгу Бердникова «Краткий курс церковного права»). Казань, 1902. С. 59. См. также его: Краткий курс Церковного права Православной Церкви. Казань, 1903. С. XVIII.

высшей власти — Римской и Константинопольской кафедр. «Для законности и силы какого-либо общего церковного постановления и распоряжения необходимо нужны были участие и согласие двух старейших иерархов христианской церкви: римского и константинопольского и их кафедр, так что постановленное и сделанное помимо их участия и согласия не могло иметь законной силы. <...> Предпринятое и предложенное одним иерархом при его кафедре предварительно должно было быть обсуждено и одобрено другим иерархом и при его кафедре, чтобы получить правомерное действие для общей церковной пользы»¹. По мнению Барсова, такое положение Константинопольского патриарха сложилось исторически и было сформулировано каноническим законодательством древней вселенской Церкви, поэтому оно «должно быть признано бесспорным и получить свое полное значение»².

Изложенный Барсовым взгляд на роль Константинопольского патриарха в структуре высшего управления Вселенской Церковью дал основания ряду православных канонистов обвинить Барсова в «восточном папизме». Резкой и аргументированной критике работа Барсова была подвергнута А.С. Павловым в его рецензии «Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права»³. На основании подробного разбора приводимой Барсовым историко-канонической аргументации Павлов сделал следующий вывод: ««Юридический образ константинопольского патриарха», начертанный г. Барсовым, никак не может быть признан верным и подлинным. Он представляет нам нечто совершенно чуждое православному каноническому праву — *византийского папу*, а не первого из четырех равных между собою патриархов Востока»⁴.

Иную точку зрения на теорию «восточного папизма» высказал выдающийся историк профессор А.П. Лебедев. По его мнению, изложенная Барсовым «идея о

¹ Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. С. 115.

² Там же. С. 137.

³ Павлов А.С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878. // Православное обозрение. М., 1879. Т. 3. № 11. С. 476-499; № 12. С. 734-765.

⁴ Павлов А.С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права // Православное обозрение. 1879. Т. 3. № 12. С. 750.

восточном папстве сама по себе верна. Ошибка г-на Барсова заключается не в допущении самой идеи, а единственно в том, что он старается обосновать ее на канонических документах, тогда как доказывать ее возможно только историческими данными»¹.

Сам Лебедев в своих работах неоднократно указывал на сходство властных устремлений Константинопольских патриархов с Римскими папами. По мнению Лебедева, «возникновение пяти патриархатов и патриархов не было заключительным актом в развитии иерархической централизации. Хотя в идее патриархи были равны между собой по авторитету, но в церковной практике авторитет каждого из них не был одинаков»². «Всегда и неизменно выше других патриархов был епископ Римский. Так было с самого начала христианской истории. Равного с ним епископа не было и быть не могло»³.

Поначалу примат Рима, согласно Лебедеву, не был чем-то строго определенным и точно сформулированным. Это было признанное всеми первенство любви и авторитета в служении единству и согласию всей христианской Церкви. Лебедев приводит многочисленные свидетельства того, что не только на Западе, но и на Востоке с первых веков за Римской Церковью признавалось первенство, ставившее ее епископов выше остальных. С первых веков Восточная Церковь признавала за папой право оберегать единство церковного учения во всех Церквях.

Высокий авторитет Римской кафедры привел к непомерному росту самомнения и властолюбия Римских епископов, которые начали придавать догматическое значение своему авторитету. К середине V века папы возвышаются настолько, что им «почти нечего было больше желать»⁴. Вину за это Лебедев возлагает в том числе и на восточных христиан: «Восток, Восточная церковь с IV

¹ *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени. Т. I. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 24., примечание в сноске.

² *Лебедев А.П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. С. 205.

³ Там же. С. 206.

⁴ Там же. С. 214.

века, как будто умышленно делает очень многое, чтобы утвердить и уверить папу, что он действительно выше других епископов»¹.

Со временем у Рима появляется серьезный соперник — Константинополь: «Это был соперник, с которым борьба папы была продолжительна и упорна. С течением времени на Востоке остался один патриарх, который по справедливости мог носить это имя — Константинопольский. Прочие патриархи Востока стали его послушными орудиями. <...> Константинопольский патриарх сделался почти таким же папой Востока, каким на Западе был римский епископ. Естественно, между этими двумя “папами” происходила многовековая борьба, разрешившаяся разделением Церквей. Разделение Церквей — это есть вековечное свидетельство, что два великана-иерарха, после бесплодной борьбы некогда разошлись, сложили оружие, не видев возможности победить один другого»².

Таким образом, причину разделения Церквей Лебедев видит в соперничестве двух «пап» — епископов Старого и Нового Рима, которые не смогли победить друг друга. Ответственность за возникновение папизма Лебедев возлагает в том числе и на христианский Восток, который долгое время не возражал против папистических притязаний Римских епископов.

Похожие мысли об ответственности Востока за возникновение папизма высказывал и церковный историк В.В. Болотов. По его мнению, Запад в лице Рима изъявлял желание контролировать церковную жизнь Востока, в то время как Восток не вмешивался в жизнь Запада не только по нравственным причинам, но и по равнодушию, а главным образом — по крайнему неведению обстоятельств церковной жизни Запада. Замкнувшись в кругу своих интересов, восточные епископы не только не боролись с ростом папских притязаний, но нередко им потворствовали своими попущениями и уступками разного рода. «Следствием этой византийской тактики было то, что на востоке о серьезной полемике против папских притязаний вздумали уже слишком поздно, когда они получили авторитет освященной веками древности, когда эти идеи проникли в сознание

¹ Там же. С. 216.

² Там же. С. 218-219.

западного христианского мира, когда за папой стояла покорная ему западная церковь»¹, — пишет Болотов. «Историческое папство и патриаршество не только развивались параллельно, но и переплетались между собой до неузнаваемости, и нельзя сказать, чтобы они когда-либо становились в противоречие одно к другому. Стремления папства сначала всегда прикрывались стремлением к утверждению патриарших прав, а потому и оставались незаметными для современников»².

О папистических притязаниях Константинопольских патриархов писал и профессор церковного права Н.С. Суворов, прямо называя патриарха Михаила Кируллария «Византийским папой»³. По мнению Суворова, образ действий патриарха Михаила по отношению к Риму во многом был продиктован идеей «восточного папства» — «попыткой подчинить себе императорскую власть и поставить патриарха нового Рима приблизительно в то же положение, какое создалось для епископа старого Рима на западе»⁴. Высокомерный нрав Михаила Кируллария столько же, сколько и гордость римских первосвященников, содействовал разрыву⁵.

Турецкое пленение еще больше усилило положение Константинопольских патриархов. «Благодаря прямому содействию турецкой власти, <...> Константинопольская патриархия широко раздвинула пределы принадлежащей ей церковной компетенции»⁶, — пишет проф. Лебедев, имея в виду приобретенное силу закона подчинение Константинопольскому патриарху как православных патриархов прочих восточных кафедр, так и митрополитов с епископами славянских народов. «При содействии турецкой власти Константинопольская

¹ Болотов В. Лекции по истории Древней Церкви: В 4 т. М., 1994. (Репр. воспр. изд.: СПб., 1907). Т. 3. С. 319.

² Там же. Т. 3. С. 273.

³ Работа Н. Суворова, посвященная «печальной личности» патриарха Михаила Кируллария, так и называется: «Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии» (М., 1902).

⁴ Суворов Н. Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. М., 1902. С. III.

⁵ См.: там же.

⁶ Лебедев А. История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн. Т. 1. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 107.

патриархия получила право управлять и главными болгарскими и сербскими Церквями, которые раньше совсем не были ей подчинены...»¹.

Лебедев указывает, что благодаря поддержке турецкого режима реальная власть и положение Константинопольского патриарха вышли далеко за пределы церковных канонов: «Греческие иерархи в своей деятельности слишком явно отступили от древних канонических основоположений, — пишет Лебедев. — <...> Сам столичный патриарх турецкого периода с его абсолютизмом, выражающимся в господстве над прочим высшим духовенством, представляет собой как бы сколок с римского папы»².

Возросшее влияние Константинопольского Патриархата в турецкий период способствовало росту религиозного национализма в среде греческой иерархии. Этим «филэллинством», по выражению Лебедева, Константинопольская патриархия и вся греческая иерархия была пропитана «до мозга костей». Все греческое ею непомерно восхвалялось, негреческое, напротив, отвергалось и уничижалось. Приобретение влияния на прочие восточные патриархаты (в особенности — Иерусалимский), порабощение Болгарской и Сербской Церквей привели к тому, что Константинопольская патриархия «задалась планами огречить поместное христианское народонаселение. <...> В связи с эллинизацией славянских и не славянских народов, подчиненных власти патриархии, в среде греческого духовенства развивалась неистребимая ненависть к проявлению не греческой культуры...»³. В этот период греческая иерархия выше всего начинает ставить свои узконациональные, «грекофильские» интересы.

На эту черту, в частности, указывал и профессор И.С. Бердников: «Греко-болгарская распря с ее схизмой была, к сожалению, только одним из симптомов ненормального порядка вещей в константинопольской патриархии. <...> Для нее дороже соблюдение национальных интересов. Направление поистине далекое от

¹ Там же.

² Там же. С. 104-105.

³ Там же. С.109, 111.

Духа Христова, духа мира и любви, духа ревности по славе Божией!»¹. Господство в действиях Вселенской Патриархии мирского духа Бердников усматривает в том числе в ее враждебном отношении к Русской Церкви: «Действуя церковными мерами против болгар, они думали вместе с тем поразить и русских, <...> положить предел успехам панславизма. <...> Со времени греко-болгарской схизмы у них установился взгляд на Россию как на принципиальную противницу эллинизма и покровительницу панславизма»².

Поскольку своим положением греческая иерархия была обязана туркам, греческое высшее духовенство, «вовсе не желало свержения турецкого ига»³ и больше всего боялось России и ее планов по освобождению Европы от турецкого владычества: «Пренебрежение к русским, как будто бы менее культурному народу, чем сами греки, еще не единственная причина, заставляющая главным образом высшее духовенство побаиваться русского завоевания Константинополя. Иерархия боится, что с изгнанием турок из Европы русскими эти последние заставят архиереев жить и действовать по церковным канонам, от чего эти архиереи совсем отвыкли»⁴, — пишет Лебедев.

Полемизируя на страницах «Журнала Московской Патриархии» с греческим богословом Э. Фотиадисом, проф. С.В. Троицкий в середине XX века будет цитировать труды А.П. Лебедева и И.С. Бердникова, подкрепляя ими свои обвинения Константинопольской Патриархии в «восточном папизме», далеком от канонической правды и духа Христова⁵.

Иную оценку «восточному папизму» и историческим путям Византийской Церкви давал выдающийся церковный историк проф. И.И. Соколов. В своих трудах он наделяет самыми возвышенными характеристиками «византизм», не исключая турецкий период истории Константинопольской Церкви, и утверждает, что говорить о «папизме» византийских патриархов, как и о «цезарепапизме»

¹ Бердников И.С., проф. Основные начала Церковного права Православной Церкви (По поводу рецензии Суворова на книгу Бердникова «Краткий курс церковного права»). Казань, 1902. С. 225-226.

² Там же. С. 226-227.

³ Лебедев А.П. История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн. Т. I. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 155.

⁴ Там же. С. 152.

⁵ См.: Троицкий С., проф. По поводу неудачной защиты ложной теории // ЖМП. 1949. № 12. С. 52, 53, 55.

византийских императоров, нет никаких научных оснований. Подобные явления, по мнению Соколова, являлись временными случайными отклонениями от юридической и канонической нормы, результатом злоупотреблений отдельных лиц. «В византийском законодательстве дуализм власти так решительно был установлен, а представители власти духовной настолько прониклись церковным учением о Божественном происхождении двоевластия в государстве, что, при свете этих бесспорных данных мысль о византийском папизме является тенденциозным недоразумением, — утверждает Соколов. — Нет, не о подчинении себе царской власти заботилась высшая церковная власть Византии, а о том, чтобы, оставаясь верной учению Христа, церковным догматам и канонам, сообщить дух Церкви государству и обществу, возможно больше приблизить государство к Церкви, преобразовать его по началу любви Христовой, создать Царство Божие на земле...»¹. В XX столетии профессор С.В. Троицкий, выступая в своих статьях против «папистических» претензий Константинополя, пренебрежительно назовет И. Соколова «известным грекофилом»².

Таким образом, в русских канонических и церковно-исторических трудах на рубеже XIX-XX веков мы видим крайне противоречивые оценки роли и положения Константинопольской Церкви и ее патриарха. Дискуссия по вопросу «восточного папизма» ярко показала, что в русской канонической и церковно-исторической литературе данного периода не существовало общепринятого представления о том, что именно следует относить к феномену «папства». С одной стороны, для русских канонистов и историков представлялось вполне очевидным, что текущее развитие канонического законодательства Вселенской Церкви не предусматривает единой административной власти первенствующего епископа на универсальном уровне. С другой стороны, исторические факты красноречиво свидетельствовали о существовании в Церкви особой признанной власти Римского, а позднее — и Константинопольского первоиерархов. Это

¹ Соколов И.И. О византинизме в церковно-историческом отношении // О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843-1453 г.). Вселенские судьи в Византии / Вступительная статья Г. Е. Лебедевой. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. С. 25.

² Троицкий С., проф. По поводу неудачной защиты ложной теории // ЖМП. 1949. № 12. С. 53.

давало повод говорить о Римском епископе и Константинопольском патриархе как о западном и восточном «папах». После отпадения Римской Церкви, особенно в Османский период, Константинопольский патриарх приобрел исключительную власть и влияние на всем православном Востоке. Если одни русские авторы пытались обосновать феномен «восточного папства» с точки зрения церковных канонов, то другие признавали в нем лишь исторический факт, «отклонение» от канонической нормы, вызванное стечением различных исторических обстоятельств. Некоторые авторы вовсе отрицали существование «греко-восточного папизма», полагая, что феномен «папства» заключается исключительно в попытках церковной власти подчинить себе власть светскую. Характеризуя многообразие и противоречивость подходов в русской науке к «греческому вопросу» в этот период А.П. Лебедев метко писал: «Существует пословица: “Пять греков — шесть мнений”. Если так говорят о греках, то у пяти русских относительно греков непременно семь мнений»¹. Примирить исторический подход с каноническим, освободиться от западных схем, дать объяснение феномена папства с точки зрения православной экклезиологии русскому богословию было еще не под силу.

Несколько особняком в этом отношении стоит исследование протоиерея Александра Алексеевича Лебедева (1833-1898), магистра МДА, священника русской церкви в Праге: «О главенстве папы. Разности православных и папистов в учении о Церкви»². Отмечая обилие в русской духовной литературе антилатинских сочинений, автор указывает на их неудовлетворительный, сугубо обличительный характер: «Говоря, как не должно мыслить латинскую церковь, они недостаточно говорят о том, как следует ее мыслить...»³. Исходя из этого, автор задается целью вывести полемику на иной путь: заниматься не столько опровержением доказательств, на которых строится католическая система, сколько разбором самой системы: «Говоря о развитии церковной власти, я

¹¹ *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн. Т. 1. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004. С. 26.

² Первое издание вышло в 1895 году. Позднее вышло расширенное исследование: *Лебедев А., прот.* О главенстве папы. Разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1903.

³ *Лебедев А., прот.* О главенстве папы. Разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1903. С. V.

указываю на те пути и законы, по которым оно должно было идти и совершаться; а затем указываю, в чем состояло развитие латинского главенства, до какого момента оно шло правильно и с какого уклонилось от истинного пути»¹.

Лебедев приходит в своем исследовании к интересному выводу о том, что единоличное начало в церковном устройстве не есть непременно неправославное, как и соборное начало не есть непременно православное. «Если бы православное христианство осталось в одном патриархатстве, или в каком-нибудь народе с одним духовным правителем во главе, было ли бы такое единоначалие неправославно? Без сомнения, нет. Патриарх или митрополит, сделавшись главой всего православного христианства и признаваемый в таком качестве всеми ему подчиненными пастырями и всеми народами, — через это не преобразился бы в папу, хотя, по нашему представлению, имел бы много искушений к этому»². С другой стороны, полагает Лебедев, и соборность не безусловно православна: не всякий собор, каким бы он ни был представительным и многочисленным, «православен потому только, что он есть собор епископов»³.

Сравнивая православный и латинские катехизисы, а также современную ему латинскую литературу, Лебедев делает вывод о том, что одно из основных отличий в православном и католическом учении о Церкви составляет учение о папской непогрешимости. Если в католицизме свойством Церкви — непогрешимостью — обладает один папа, то Православие приписывает непогрешимость всему составу Церкви, «всем благочестивым людям — следовательно и мирянам, и духовным»⁴. Вселенские же Соборы являются не столько источником, сколько «выразителями непогрешимого учительства»⁵, которое принадлежит всему телу Церкви и не предполагает деления Церкви на учащую и учащуюся.

По мысли Лебедева, церковная жизнь должна утверждаться на свободе и любви. Пастыря и паству связывает не авторитет одной стороны и безусловное

¹ Там же. С. VII-VIII.

² Там же. С. 7.

³ Там же. С. 8.

⁴ Там же. С. 37.

⁵ Там же.

послушание другой, а единство в истине, чувство которой дано и мирянам: «Пасомые приемлют и уважают своего пастыря, когда он говорит и возвещает им истину; напротив, чуждаются и отвергают такого пастыря, который ложь выдает за истину: значит, у них есть чувство и разумение истины...»¹. И пастыри, и пасомые — «во Христе все мы участники в благодатных дарах Духа Святого»². Напротив: «*Послушание и подчинение* — вот основные условия духовного единства латинской церкви»³.

Экклезиологическую суть учения о папском примате Лебедев видит в смешении догматических определений священства с каноническими. Именно в этом, по его мнению, заключается та черта, переступив которую папа из православного сделался неправославным.

Догматические определения непреложны и составляют неизменный закон существования Церкви. Канонические же содержат в себе лишь «общее начало, а их развитие предоставлено истории»⁴. В канонических определениях священство берется как церковно-юридическое учреждение, как орган управления и устройства внешнего порядка церковной жизни. Со временем оно может принимать иной вид, в зависимости от потребностей Церкви.

Патриаршество образовалось исторически, из начал, положенных в 34-м и 37-м Апостольских правилах. Согласно этим принципам, епископы областные сосредоточиваются в своем областном первоепископе, соборно обсуждают общецерковные вопросы и соборно рукополагают новых епископов. Первенство епископов главнейших городов Римской империи сначала возникло из местных обычаев, затем было развито и утверждено на Соборах. «Хотя установление его называется *божественным* в том смысле, что отцы Соборов действовали по изволению от Духа Святого, а Дух Святой есть начало порядка и мира в Церкви, — тем не менее, оно, как зависимое от Соборов и потребностей времени может подлежать изменениям, например, может заменяться синодальным управлением,

¹ Там же. С. 72.

² Там же. С. 140.

³ Там же. С. 111.

⁴ Там же. С. 130.

как это было в церкви русской»¹, — пишет прот. А. Лебедев, очевидно, отдавая дань условиям синодальной системы, которой он принадлежал.

Согласно догматическому определению, священство имеет только три степени или чина: епископа, пресвитера и диакона. Без благодати епископского чина «как коренного и источного», пишет Лебедев, Церковь существовать не может. Для этого епископ всегда должен оставаться епископом. Все епископы — будь то митрополиты или патриархи — догматически равны по епископской благодати священства. Однако по каноническому определению они обладают разными правами и преимуществами, суть которых Лебедев сводит к председательствованию на соборах того или иного уровня.

Именно собор епископов, возглавляемый первенствующим епископом, по мысли Лебедева, является основой церковного строя и органом воспроизводства необходимого для существования Церкви епископата. В 34-м Апостольском правиле положено начало для канонического развития церковных прав и преимуществ первенствующих епископов, и это развитие действительно совершилось: «Между епископами выделились митрополиты, между митрополитами — патриархи, между патриархами стал было выделяться римский епископ или папа, но когда наступал момент определить права его первенства, — он сам предупредил развитие истории и сам для себя создал такие права, каких признать за ним прочие епископы не могли»². По мысли Лебедева, когда развитие церковной истории привело к необходимости канонического определения вселенских прав первенствующего Римского престола, папы попытались узурпировать власть над Церковью, придав ей догматический характер, что и привело к печальному разделению.

На Западе церковная степень Римского епископа фактически сделалась новой благодатной степенью священства. Каноническое преимущество папы было превращено в божественное. Когда епископ Римский, равный по благодати священства прочим епископам, стал епископом епископов по Божественному

¹ Там же. С. 218.

² Там же. С. 228.

праву, последние превратились в простых делегатов папы, заняв по отношению к нему такое же положение, какое пресвитеры занимают по отношению к своему епископу. Именно это основополагающее догматико-каноническое искажение, по мысли Лебедева, привело к «ниспровержению древнего церковного права, извращению древних порядков и переустройству всей Церкви»¹.

С поглощением прав и свободы епископов потеряли значение Соборы — как поместные, так и Вселенские. Теория папского главенства умалила значение прочих епископов в их свидетельстве на церковных соборах. Католический епископ, по сути, является викарием папы, полностью от него зависит и относится к нему так же, как пресвитер к своему епископу, а потому он не может вполне представлять на Соборе свою Церковь: «Латинские епископы не могут быть представителями своих паств и их исповеданий, — как это было в древней Церкви, как это есть в Церкви восточной. Латинские епископы для паств представляют папу, как его помощники и викарии, а от лица паств на Соборе служат не представителями их исповеданий, а свидетелями их благопокорности и безусловного послушания»².

Патриаршее же управление, напротив, «не только не исключает соборного начала, но, находясь от него в зависимости и опираясь на него, стоит с ним в связи, и потому Соборы вселенские всегда были и навсегда останутся высшим выражением единомыслия, братского общения и единения церквей и верховной властью вселенской Церкви»³.

Вместе с тем, по мысли Лебедева, соборное начало не составляет исключительного отличия Православной Церкви от латинской: «*Единство* в лице первенствующего иерарха и соборное начало стояли всегда и стоят между собой в тесной связи, но при этом должно быть соблюдаемо и проводимо в жизнь Церкви единое, безусловно-необходимое и спасительное главенство Христово. Без сего

¹ Там же. С. 214.

² Там же. С. 98.

³ Там же. С. 219.

главенства ни соборное начало не сохранится в своей чистоте и правде, ни каноническое первенство — от захватов и преобладаний»¹.

В этом Лебедев видит урок и для православных. Чуждый конфессионального триумфализма, он предостерегает: «Папизм, как мы видели, только впоследствии сложился в доктрину, а сначала обнаруживался как ниспадение в плотской образ мыслей об иерархических преимуществах, как преувеличенное сознание своих прав и неразумная ревность об их охранении, с забвением братства во Христе всех без исключения верующих и с утратой духа истинного пастырства. <...> В таком виде папизм может приражаться и ко всем православным пастырям, и низшим, и средним, и высшим, — и каждому порознь, и целому собору в совокупности; и потому мы, православные, должны быть внимательны к себе с этой стороны...»²

Можно без преувеличения сказать, что прот. А. Лебедев в своем исследовании, посвященном разбору католического учения о папском примате, предвосхитил те методы и идеи, которым будет следовать русская богословская мысль в XX веке. Он попытался рассмотреть идею папизма с эkkлезиологических и канонических позиций, хотя и при некоторой слабости исторического анализа. Слабая сторона работы Лебедева заключается в том, что православный подход к вопросу примата излагается им по нескольким вероисповедным текстам, идеализированно, без учета реального положения дел в мировом Православии и без рассмотрения исторического феномена «восточного папизма». Прот. А. Лебедев так же не был вполне свободен от условий и рамок синодальной системы.

2. Отсутствие единой трактовки церковного законодательства, регулирующего полномочия первенствующих епископов. В частности, различное понимание апелляционных прав Константинопольского патриарха согласно 9-му и 17-му правилам Халкидонского Собора.

¹ Там же. С. 233.

² Там же. С. 233.

Различие трактовок в русской церковной литературе роли и положения Константинопольского патриарха объяснялось, прежде всего, различием взглядов на развитие церковного законодательства и точный смысл канонов, регулирующих полномочия первенствующих епископов. Весьма показательным для рассматриваемого периода стал опыт изложения исторического развития первенства Константинопольского патриарха, предложенный Т. Барсовым в его работе «Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью»¹, а также критика этого труда со стороны проф. А.С. Павлова².

В связи с тем, что на указанной работе Барсова строили свою аргументацию в том числе и греческие богословы, защищавшие в XX столетии идею особых полномочий Константинопольского патриарха³, следует рассмотреть данный труд более подробно.

Как утверждает Барсов во введении к своему труду, избранный им для исследования вопрос «принадлежит к числу важнейших и существеннейших предметов науки православного Церковного права вообще и русского — в особенности»⁴. В первой половине этого вопроса, уверен Барсов, «заключается сущность развития системы церковного управления на востоке христианской церкви; в последней — содержатся первичные основания управления русской, отечественной церкви»⁵.

¹ Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русскою церковью. СПб., 1878.

² Павлов А.С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью СПб., 1878 // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 11. С. 476-499; № 12. С. 734-765.

³ В 1948 г. в органе Константинопольской Патриархии «Ortodoksia» (№ 7-8-9. С. 210-240) вышла статья, написанная греческим профессором Эммануилом Фотиадисом, под названием «По поводу одной статьи». Данная публикация явилась откликом на статью проф. С.В. Троицкого «О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на “диаспору”» (ЖМП. 1947. № 11). В ответной статье «По поводу неудачной защиты ложной теории» (ЖМП. 1949. № 12. С. 29-54) проф. Троицкий упрекает Фотиадиса в том, что последний при изложении истории возвышения Константинопольского патриарха пользуется, главным образом, указанной работой Т. Барсова. Данный труд петербургского профессора Троицкий считает «тенденциозным», соглашаясь с оценкой этого труда, данной канонистом А. Павловым (подробнее об этом см. в разделе 5.4.: «Учение о первенствующем епископе в трудах проф. С.В.Троицкого (1878–1972)»). На труды Барсова «Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью» и «О каноническом элементе в церковном управлении» (1881-1882) также ссылался митрополит Сардийский Максим в своей работе «Вселенский Патриархат в Православной Церкви» (см: *Maxime, métr. de Sardes. Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe: étude historique et canonique.* Paris, 1975. Р. 9, 130, 209, 210, 336, 337 и др.). О данной работе митрополита Максима и отклике на нее со стороны русских православных богословов см. в разделе 6 настоящей работы.

⁴ Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. С. I.

⁵ Там же.

Исследование Барсова распадается на две основные части. В первой Барсов «на основании православно-канонического понимания данных истории, законодательства, практики» ставит себе целью доказать особые права и преимущества Константинопольского патриарха «как старейшего предстоятеля и главного правительственного органа на востоке христианской Церкви»¹. Во второй части Барсов рассматривает применение этой власти по отношению к Русской Церкви в период ее зависимости от Константинопольского патриарха «как высшего ее правителя»².

Описывая постепенное расширение власти и преимуществ Константинопольского патриарха среди прочих восточных патриархов, Барсов обращается к анализу канонических правил: 34 Апостольского, 4, 5, 6 правил I Вселенского Собора, 2, 3 правила II Вселенского Собора, 9, 17 и 28 правил Халкидонского Собора, 36 правила Трулльского Собора, 1 правила Свято-Софийского Константинопольского Собора 879 года.

На основании этих правил Барсов пытается доказать, что постепенное развитие церковной централизации привело к окончательному утверждению во Вселенской Церкви двух равнозначных центров высшей власти — Римской и Константинопольской кафедр при второстепенном, подчиненном положении прочих патриархатов.

Барсов рассматривает различные толкования 6-го правила I Вселенского Собора — как западные, так и восточные, — среди которых отмечает значительное разномыслие. По мнению Барсова, 6-е правило говорит об особых правах власти Римского, Александрийского и Антиохийского иерархов по отношению к подчиненным им митрополитам. Эти три главных митрополита диоцезов имели такую же власть над простыми провинциальными митрополитами, какую последние имели над своими епископами-суффраганами. По мнению Барсова, Никейский Собор в своем 6-м правиле «имел в виду тех иерархов, которые, не пользуясь еще во времена Никейского Собора званием

¹ Там же. С. II-IV.

² Там же.

патриарха, тем не менее возвышались своим положением над обыкновенными митрополитами и приближались по своим преимуществам к патриархам»¹.

2-е правило II Вселенского Собора, по мнению Барсова, также — в подтверждение 6-го правила I Вселенского Собора — указывает на «пределы управления старейших иерархов, а равно начальственное положение и взаимные отношения названных иерархов»². С одной стороны, II Вселенский Собор определил главные округа церковного управления Церкви на Востоке, с другой — указал важнейшие кафедры старейших иерархов, которые «должны возвышаться над всеми прочими своим положением и преимуществами»³.

Барсов считает, что выражение ἑξάρχος διοικήσεως («эксарх диоцеза»), употреблявшееся на Востоке христианской Церкви и соответствовавшее принятому на Западе «Primas», было предшествующим наименованию «патриарх» в отношении к тем иерархам, которые на основании постановлений Никейского и Константинопольского Вселенских Соборов пользовались положением, преимуществами и правами начальствовавших иерархов в округах, включавших несколько гражданских провинций и церковных митрополий. Экзархи диоцезов явились переходной ступенью к появлению сана патриархов, сконцентрировавших в своих руках еще более значительные властные преимущества.

Рим, Александрия и Антиохия исконно отличались важными преимуществами как в гражданском, так и в церковном отношениях. Рим — как столица империи и всех правительственных установлений; Александрия — как главный город Африки, славившийся наукой и торговлей; Антиохия — как столица Азии, превосходившая другие богатством и знатностью. Все эти города были свидетелями проповеди первоверховных апостолов или их непосредственных учеников. Эти города также являлись центрами христианской проповеди для окрестных территорий. «При таких условиях, — пишет Барсов, — сам собою утверждался и приобретал силу на практике тот обычай, по которому

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 17.

³ Там же. С. 19.

иерархи означенных городов с первых дней христианства начинали пользоваться преимущественным между всеми другими значением, получили особенное влияние на ход и течение церковных дел, а согласие с их церквами в учении, обрядах и чиноположении служило признаком правильного содержания и исповедания христианской истины»¹.

Несмотря на то значение, которое придавалось апостольскому основанию и древности кафедр, их порядок определялся, в первую очередь, гражданским значением тех городов, в которых они находились. Перенесение Константином Великим столицы империи в Константинополь в 326 году предопределило и церковное возвышение епископа новой столицы. В 3-м правиле II Вселенского Собора, содержащем первое постановление о преимуществах Константинопольской кафедры, по мнению Барсова, выражена «общая мысль, что константинопольский епископ из уважения к местопребыванию его кафедры в новом Риме, второй столице империи, должен пользоваться почетом после римского, как епископа древней столицы империи»².

Константинопольскому епископу было предоставлено личное преимущество чести, но пока еще не власти — ни митрополичьей, ни, тем более, как патриарха в местном диоцезе. Согласно Барсову, «период времени между II Вселенским, предоставившим константинопольскому епископу только преимущество чести по римском, и IV Вселенским Собором, утвердившем первого в патриаршем достоинстве и предоставившем ему *“равные права с римским”*», следует признать периодом времени постепенного развития и утверждения на практике предоставленных впоследствии константинопольскому епископу действительных прав патриаршей власти в трех диоцезах: Понта, Азии и Фракии»³.

Усилению влияния Константинопольского епископа способствовало его посредство при решении дел приезжавших в столицу епископов. Со временем из таких находящихся в Константинополе епископов образовался Σύνοδος ἐνδημοῦσα

¹ Там же. С. 25-26.

² Там же. С. 33.

³ Там же. С. 40.

— «домашний синод», образование и присутствие которого при Константинопольском патриархе, по словам Барсова, «особенно возвышали и окончательно утверждали его значение, как первенствующего иерарха на всем христианском востоке, делая его *ipso* посредствующим судьей в спорах и несогласиях не только простых епископов, но и епископов с митрополитами разных диоцезов»¹.

Возвышение Константинопольской кафедры не могло не вызвать неудовольствия со стороны Рима и Александрии. Однако, пока Халкидонский Собор не предоставил Константинопольскому епископу преимуществ действительной власти, его простое преимущество чести не вызывало в Риме острых возражений. Рим был уверен в недостижимости высоты своей кафедры, чему способствовал тот факт, что Константинопольские епископы не раз были вынуждены прибегать к защите и заступничеству Рима. Этим они, по словам Барсова, «добровольно как бы признавали власть его епископов над собою и открывали им широкий простор для самостоятельных действий в делах константинопольской кафедры»².

Барсов приводит примеры, когда св. Иоанн Златоуст, осужденный на соборе «под дубом» (403), обращался за помощью к папе Иннокентию I, который объявил действия данного собора недействительными и приглашал к себе в Рим св. Иоанна и Феофила Александрийского для нового расследования дела. Кирилл Александрийский и Несторий Константинопольский также обращались к папе Целестину I по поводу возникших между ними несогласий, и Целестин «во все время этих споров занимал положение посредствующего судьи»³. Флавиан Константинопольский, обещенный на «разбойничьем» ефесском соборе (449), прибегал к папе Льву Великому, который, отвергнув деяния названного собора, просил императоров о созыве собора вселенского.

¹ Там же. С. 41.

² Там же. С. 48.

³ Там же. С. 49.

Активные протесты Рима вызвало принятие Халкидонским Собором 28-го правила, *de jure* утвердившего за Константинопольским епископом властные права и преимущества, сближавшие его с епископом Римским.

В выражении «равные преимущества» (ἴσα τὰ πρεσβεῖα) 28-го халкидонского канона Барсов видит подтверждение того, что Халкидонский Собор признал Константинопольского иерарха «во всем равным патриарху Рима древнего и усвоил кафедре первого то же самое значение, честь и достоинство, каким пользовалась кафедра последнего»¹. Замечание канона «и будет второй по нем» (δεύτερον μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν), по мнению Барсова, указывает не на меньшую честь и влияние Константинопольского патриарха, по сравнению с Римским, а лишь на «порядок счета»².

В выражении канона «определяем и постановляем о преимуществах святейшей церкви Константинополя» Барсов видит новый титул Константинопольской кафедры, которым Халкидонский Собор выразил равенство ее по чести и власти с престолом Римским и превосходство перед всеми другими старейшими кафедрами³.

Впрочем, Барсов признает, что халкидонское определение также имело целью ограничить власть Константинопольского епископа, проявлявшуюся на практике в рукоположении им не только митрополитов, но и подчиненных им епископов. Собор восстановил значение областных митрополитов, оставив за ними принадлежащее им по закону право рукоположения епископов в своих областях.

Барсов также признает, что его объяснение халкидонского канона в значении равенства Константинопольского епископа с Римским «отчасти расходится с толкованиями греческих канонистов того же правила»⁴. Барсов

¹ Там же. С. 55.

² Там же. С. 55.

³ Ср.: там же. С. 57.

⁴ Там же. Примечательно, что Барсов приводит в качестве такого толкования мнение Зонары, цитируя его по «Синтагме» (Συνταγμα. т. II. pag. 283; см. ссылку Барсова на С. 57). Вышедшая в сер. XIX в. Афинах шеститомная «Синтагма Божественных и святых канонов» до сих пор является самым полным собранием канонов и иных церковных законоположений на греческом языке (См.: Цытин В., *прот.* Курс церковного права: Учеб. пособие. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 120).

примыкает к точке зрения Аристина, который предлог «по» (μετα) в выражении δεύτερον μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν — «и будет второй по нем» — понимает в смысле хронологическом, как указание на позднейшее по времени происхождение и возвышение Константинопольской кафедры. Соответственно, епископ нового Рима признается Аристином не только равноправным, но и равночестным с епископом старого Рима¹. Зонара и Вальсамон понимали этот предлог в смысле понижения и умаления чести и прав Константинопольского епископа перед Римским. Однако, Барсов предпочитает согласиться с Аристином, считая противоположные мнения «напрасной игрой предлогом “μετα”»².

Барсов настаивает на том, что Халкидонский Собор уравнил Римскую и Константинопольскую кафедры по чести и правам, поставив последнюю на второе место после Римской лишь в порядке счета. При этом Барсов отвергает точку зрения как римско-католических писателей, принижавших значение Константинопольской кафедры, так и тех византийских авторов, которые видели в определении Халкидонского Собора подтверждение первенства Константинопольского патриарха над Римским ввиду перенесения скипетра — «царя и синклита» — из ветхого Рима в новый.

В 9-м и 17-м правилах Халкидонского Собора Барсов видит предоставление Константинопольскому иерарху прав высшей апелляционной инстанции по всему христианскому Востоку. В этих канонах, по мнению Барсова, Собор «одинаково предоставил константинопольскому иерарху высшую судебную власть над высшими церковными лицами по делам спорным, и поставил его кафедру высшим трибуналом посредствующего суда для недоуменных дел по всему востоку, подобно тому, как это предоставлено римскому епископу на западе сардикийскими канонами»³. Барсов признает, что под «экзархом великия области» в указанных канонах некоторые толкователи (например, Зонара) понимают в собственном смысле только экзархов Ефеса, Кесарии и Ираклии,

¹ См. толкование Аристина: «Епископ нового Рима единочестен с епископом древнего по причине перенесения скипетров» (Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Паломник, 2000. С. 247).

² Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. С. 59.

³ Там же. С. 61.

однако, по его мнению, большая часть толкователей указанных правил (в т.ч. Аристин) справедливо расширяют права судебной власти Константинопольского патриарха на пределы других патриархов и на весь православный Восток.

По замечанию Барсова, «как сардикийскими канонами, утвердившими за римским епископом преимущества верховного суда на западе, не было предоставлено папе права самому требовать к себе на пересмотр каждое решение областных епископов, а ожидать просьбы о сем подсудимых, или представления судей; так и халкидонский собор предоставил на волю самих недовольных и обиженных прибегать к суду константинопольского престола»¹. По мнению Барсова, это обстоятельство, делая суд того и другого иерарха свободным, «устраняло всякую мысль о преобладании одного из них над тою или другою половиною христианской церкви, и вместе устанавливало начала совершенной равноправности во взаимных отношениях их друг к другу»².

Барсов приводит исторические примеры расширения и утверждения влияния Константинопольских патриархов по отношению к другим патриаршим кафедрам Востока после Халкидонского Собора, когда Константинопольские патриархи, «пользуясь частью религиозными спорами, волновавшими восток, а главное: в силу своего преимущественного положения на востоке, не только поставляли патриархов для названных кафедр, но иногда производили над ними самый суд»³. Особое положение Константинопольские патриархи приобрели после покорения (692 г.) христианского Востока сарацинами. В то время как другие восточные патриархи под владычеством сарацин более и более утрачивали свое влияние, Константинопольский архиепископ продолжал оставаться единственным полноправным патриархом в Византийской империи.

Из приведенных примеров Барсов делает вывод о том, что «значение константинопольского патриарха, благодаря различным политическим и церковным обстоятельствам, с течением времени возвысилось до того, что он

¹ Там же. С. 63.

² Там же.

³ Там же. С. 101.

заступил место предстоятеля всей восточной церкви, подобно тому как римский папа стоял во главе западной»¹.

Такое утвердившееся на практике положение дел, считает Барсов, нашло поддержку и в имперском законодательстве. Барсов цитирует законы императора Юстиниана (527-565), в которых, по его мнению, Римский и Константинопольский иерархи ставятся во главе всех прочих, а Константинопольский патриарх уступает место Римскому только «в порядке места»². Именно благодаря законам императора, пишет Барсов, 28-й канон Халкидонского Собора удержал свою силу, несмотря на непрерывное противодействие пап.

По мнению Барсова, смысл утверждения в законах Юстиниана преимуществ Константинопольской кафедры заключался в признании их государственной властью, но сделано это было без ясного указания на какие-либо постановления власти церковной. Ясное и определенное церковное утверждение преимуществ Константинопольского престола Барсов видит в решениях Трулльского Собора (692 г.).

В 36-м правиле Трулльского Собора, полагает Барсов, повторяется провозглашенное Халкидонским Собором совершенное равенство и тождество прав и преимуществ Константинопольского престола с Римским. Барсов замечает, что ко времени Трулльского Собора Константинопольский иерарх, благодаря покорению христианского Востока сарацинами, «успел значительно распространить свое влияние на другие патриархаты востока и до некоторой степени подчинить течение в них церковных дел своему наблюдению»³. «Собор не осуждает этого, — следовательно признает подобный порядок вещей правильным, целесообразным, законным», — пишет Барсов, делая расширительный вывод о том, что 36-е правило Трулльского Собора «полагало и допускало только два центра высшей, единоличной церковной власти: иерархов древнего и нового Рима и при том с совершенно равными и одинаково

¹ Там же. С. 104.

² Там же. С. 105.

³ Там же. С. 108.

величественными правами»¹. Упоминание в трулльском каноне об остальных трех патриархах, по мысли Барсова, «не включает в себе мысли о равенстве их прав и преимуществ с первыми»².

Новым в постановлении Трулльского Собора, по мнению Барсова, было то, что Собор, «не подчиняя *de jure* ни одного из перечисленных в нем иерархов другому, тем не менее признал только два высших, равноправных центра церковной власти: римскую и константинопольскую кафедру»³. При этом «личные распоряжения одного иерарха относительно другого не могут иметь силы, так что оба иерарха, представляя два совершенно равных и самостоятельных правителя, должны исключать всякую возможность стремления одного к преобладанию над другим и к преимущественному влиянию на дела церкви»⁴.

В 36-м правиле Трулльского Собора Барсов видит «заключительное в общей массе соборных постановлений определение», в котором Собор, признав равное положение Рима и Константинополя, обозначил положение остальных иерархов, «но только относительно преимуществ чести и места»⁵, т.е. указал на их второстепенное по сравнению с Римом и Константинополем положение и значение.

Еще раз, как считает Барсов, равноправное положение обеих кафедр, фактически нарушаемое папами во время споров по делу патриархов Игнатия и Фотия, уже с большей определенностью, было утверждено Константинопольским Собором 879 года. 1-е правило этого Собора Барсов считает «последним словом» канонического законодательства, возвысившего Константинопольского патриарха на одинаковую степень с Римским папой.

В этом каноне Барсов видит «новое подтверждение того, что римский и константинопольский иерархи, коих кафедры представляли средоточные пункты церковного управления — первого на западе, второго на востоке христианской

¹ Там же. С. 108.

² Там же. С. 109.

³ Там же. С. 109.

⁴ Там же. С. 108.

⁵ Там же. С. 109.

церкви, были такими высокими органами, что их власть, сила и влияние, при взаимном общении востока и запада, имели одинаковое значение и одинаковое действие во всех местностях и по отношению ко всем членам церковного союза»¹. Иными словами, Барсов уже не ограничивает власть Римского епископа Западом, а Константинопольского — Востоком, как это достаточно ясно следует из текста 1-го правила, но распространяет их власть на всю Церковь. Барсов придает особое значение тому, что данное правило, «не ограничивая распоряжения названных иерархов указанными в частности для каждого пределами, представляет их распоряжения действительными по отношению к клирикам и мирянам всех местностей»².

Также, полагает Барсов, не следует ограничивать смысл 1-го правила только указанными случаями канонических наказаний, наложенных Римским папой и Константинопольским патриархом. По мнению Барсова, полный смысл канона говорит о равноправии Римской и Константинопольской кафедр «и во всех прочих делах и вопросах церковных. <...> Для законности и силы какого-либо общего церковного постановления и распоряжения необходимо нужны были участие и согласие двух старейших иерархов христианской церкви: римского и константинопольского и их кафедр, так что постановленное и сделанное помимо их участия и согласия не могло иметь законной силы. <...> Предпринятое и предложенное одним иерархом при его кафедре предварительно должно было быть обсуждено и одобрено другим иерархом и при его кафедре, чтобы получить правомерное действие для общей церковной пользы»³. По мысли Барсова, оба иерарха, представляя средоточные пункты управления — как для своих отдельных округов, так и для всей христианской Церкви, — распространяли свое влияние на все ее части и пользовались одинаковым значением, с тем различием, что Римский был первым, Константинопольский — вторым «в порядке счета и места, но не относительно преимуществ власти»⁴.

¹ Там же. С. 114.

² Там же. С. 114.

³ Там же. С. 115.

⁴ Там же. С. 116.

Согласно Барсову, Римский и Константинопольский иерархи, будучи главными предстоятелями в западном и восточном округах, оба вместе «служили органами представительства власти всей христианской церкви»¹. Барсов делает оговорку, что он имеет в виду только представительство, а не полноту власти, которая принадлежит всей Церкви, всей совокупности ее предстоятелей, «руководимых взаимным доверием друг к другу и поддерживаемых послушанием всех членов церковного союза»². Именование Константинопольского патриарха, как и Римского папы, «вселенским» служило лишь знаком особого уважения и признания важности сана и положения, но не было свидетельством признания их власти над всей Церковью.

Этому соправлению, диархии во Вселенской Церкви Римского папы и Константинопольского патриарха Барсов приписывает особое, промыслительное значение. С одной стороны, по мнению Барсова, в данной системе максимально реализовалась полезная для Церкви централизация — «сказались свойственные церкви: идея порядка и стройности ее отношений, также идея постепенного и последовательного, словом законченного развития церковной формы управления»³. По мысли Барсова, стремление Церкви к единству и стройности в управлении первоначально проявилось в образовании митрополичьей системы, затем в возникновении экзархатов, объединивших несколько митрополичьих областей, и наконец, — в образовании единого центра власти в средоточии империи. Барсов видит в этом воплощение принципа, лежащего в основе 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил: «что сказано об епископах в отношении к митрополиту то вполне применимо и к отношениям митрополитов к патриарху и наоборот»⁴. С другой стороны, возвышение Константинополя на один уровень с Римом — наличие двух, а не одного центров власти, — предохраняло Вселенскую Церковь от полного абсолютизма власти Римского патриарха. Особое расширение его преимуществ «естественно требовали

¹ Там же. С. 142.

² Там же.

³ Там же. С. 138.

⁴ Там же. С. 223.

образования подобного центра на востоке, чтобы не допустить абсолютизма первого иерарха над всею христианской церковью»¹.

Таким образом, система церковной диархии, соправления Римского и Константинопольского иерархов при полном равенстве их власти представляет собой, по мысли Барсова, высшую и окончательную фазу развития системы управления Вселенской Церкви. «Появление двух главных центров, в двух средоточиях грекоримского мира — одного на западе, другого на востоке, притом с совершенно равными правами власти и значения — было последним пределом, к которому стремилась и до которого дошла христианская церковь в развитии формы своей централизации, не принося ей в жертву идеи свободы и независимости своих учреждений»². Равноправное и равночестное положение Римского и Константинопольского иерархов «было крайним моментом развития централизации церковной власти, за пределами которого начинается область абсолютизма, столь противного духу и идее христианской церкви»³, — пишет Барсов. В словах 1-го канона Свято-Софийского Собора о недопустимости нововведений в преимуществах Римской Церкви Барсов видит подтверждение того, что «преимущества обеих кафедр достигли апогея своего развития, так что всякое дальнейшее расширение их преимуществ перейдет за черту законной умеренности»⁴.

По мнению Барсова, такое положение Константинопольского патриарха, как оно сложилось исторически и было сформулировано каноническим законодательством древней вселенской Церкви, «должно быть признано бесспорным и получить свое полное значение»⁵. Причину окончательного разделения Церковью 1054 года Барсов видит именно в нежелании пап признать равночестное и равноправное положение Константинопольских патриархов.

После разделения Запад пошел по пути нововведений и довел до крайности идею абсолютизма папской власти, пишет Барсов. Восток остановился на

¹ Там же. С. 139.

² Там же. С. 139.

³ Там же. С. 117.

⁴ Там же. С. 117.

⁵ Там же. С. 137.

сохранении прежних установлений «и осуществил идею старшинства власти константинопольского патриарха»¹. По мысли Барсова, Константинопольский патриарх, подобно папе Римскому на Западе, сделался главой, предстоятелем и главным представителем Православной Церкви на Востоке с той лишь разницей, что его преобладающее влияние не достигло пределов абсолютизма папской власти: «...Преобладающее влияние константинопольской кафедры на востоке, делая ее центральной по отношению к делам и вопросам церковным, никогда не оставляло за константинопольским патриархом прав исключительного, решающего авторитета...»².

Барсов, хотя и не всегда внятно, проводит различие между правами и преимуществами Константинопольского патриарха в управлении его собственным патриаршим округом, включающим диоцезы Азии, Понта и Фракии, и его правами и преимуществами в пределах других патриархатов. Юридические права Константинопольского патриарха, по выражению Барсова, приобрели «двойственный характер». Одними правами он пользовался в собственном патриаршем округе, как и прочие патриархи — в своих. Но как предстоятелю всего христианского Востока ему также принадлежали права, которых не имели прочие патриархи. По мнению Барсова, Константинопольский патриарх пользовался еще особыми, ему одному принадлежавшими правами «административной и судебной власти по отношению к другим патриархатам по всему востоку»³.

Обоснование этих прав Барсов находит в тенденциозном истолковании Эпанагоги Василия Македонянина и в некоторых гражданских законах. Согласно этим законам, как и постановлениям Халкидонского Собора, Константинопольская кафедра, по мнению Барсова, являлась «высшим судебным трибуналом на всем востоке», в том числе по делам других патриархов, а сам Константинопольский патриарх — «высшим судьей по отношению ко всему

¹ Там же. С. 129.

² Там же. С. 132.

³ Там же. С. 187.

духовенству востока»¹. Барсов признает, что не все авторитетные канонисты соглашались с правом Константинопольского патриарха принимать апелляции на суд других патриархов. К их числу, в частности, относились Зонара и Вальсамон. Однако Барсов примыкает к мнению Аристина и Властаря, а также цитирует Константинопольского патриарха Нила, подтверждавшего право Константинопольского патриарха принимать апелляции.

Барсов указывает, что преимущества Константинопольского патриарха также проявлялись в праве ставропигии в пределах других патриархатов. С подпадением Востока владычеству турок преобладающее значение Константинопольского патриарха только усилилось. В глазах Порты Константинопольский патриарх стал представителем и главой всего православного населения Турецкой империи. Без посредства Константинопольского патриарха прочие патриархи не могли получить утверждения своего избрания и вступить в сношения с правительством султана. Восточные патриархи оказались в зависимом положении от Константинопольского патриарха; нередко они прямо назначались им на свои кафедры и управляли своими Церквями, проживая в Константинополе.

Подводя итог своему рассмотрению вопроса о правах и преимуществах Константинопольского патриарха, Барсов приходит к утверждению, что «эти права и преимущества ни в коем случае не могут быть низводимы до одного *“первенства чести”*, и константинопольский иерарх, пользовавшийся этими правами и преимуществами, не может быть назван только *“primus inter pares”* как вообще в среде епископов, так и в частности в отношении к подчиненным ему»². По мысли Барсова, будучи действительно *“primus inter pares”*, в том числе и среди подчиненных ему епископов по благодати архиерейства (*ordinationis*), Константинопольский патриарх возвышался над всеми иерархами Востока по правам и преимуществам принадлежащей ему церковной власти (*potestas jurisdictionis*). «Он один пользовался правом влияния на пределы других

¹ Там же. С. 197.

² Там же. С. 232.

патриархатов и решающего голоса в делах собственного округа. Без его авторитета многое и при том самое высшее в обнаружениях церковной власти не могло получить правомерного действия. Он был глава церкви, долженствовавший принимать участие во всех важнейших ее делах, с тем, чтобы сообщить им надлежащее течение и привести к законному окончанию. Он был главный страж церковных интересов, долженствовавший первым принимать целесообразные меры к их ограждению и к устранению от них всякого вреда. Он был старейший предстоятель, которому другие были обязаны почтением, послушанием и покорностью, чтобы не оказаться нарушителями церковных правил и не подвергнуться правомерному взысканию. Словом, он совмещал в своих руках все функции церковной власти в ее высших и крайних обнаружениях, т.е. был главным администратором, судьей и законодателем христианской церкви, так что к его кафедре обращались все искавшие окончательного правосудия и при ней получали окончательное решение другие вопросы административного и законодательного свойства»¹.

Очевидно, что приведенная характеристика, данная Барсовым фигуре Константинопольского патриарха, очень сходна с римско-католическим взглядом на папское первенство. Вероятно, предвидя упреки в «восточном папизме», Барсов сразу же пытается указать на различия между его теорией и учением о папском примате. Барсов пишет: «Понимая так положение константинопольского патриарха, мы должны прибавить, что это положение, возвышая его над всеми предстоятелями востока, и делая его кафедру средоточием церковного управления, не сообщало ему ни прав, ни преимуществ вселенского епископа — “episcopus ecclesiae universalis”, как именуют западные католики своего папу, в том смысле, что он один считается видимым главою и единственным епископом христианской церкви, все же другие ее предстоятели суть только носители полномочий папы. Еще менее мы можем усвоить константинопольскому патриарху полноту церковной власти — plenitudo potestatis ecclesiasticae, которую те же католики приписывают папе, в том смысле, что он один является

¹ Там же. С. 232-233.

неограниченным и непогрешимым судьей в вопросах церковной дисциплины и в делах веры.<...> Вместо “episcopus ecclesiae universalis” он только “вселенский патриарх”, т.е. первостоятель той церкви, которая содержит вселенскую истину и должна распространять ее нравственное господство во всем мире. Вместо “plenitudo potestatis ecclesiasticae”, он обладает только высшей церковной властью, которая приличествует старейшему и главному правителю, но не неограниченному и непогрешимому судии в делах и вопросах веры и церкви»¹.

Существенную разницу между положением папы и Константинопольского патриарха Барсов видит в том, что папа не имеет над собой никакой высшей власти, не подлежит никакому суду и не подотчетен кому-либо в своих распоряжениях, в то время как Константинопольский патриарх, «будучи законным судьей в отношении к каждому из подчиненных ему предстоятелей, сам в свою очередь подлежит общему их суду, и является ответственным за все свои действия и распоряжения»². Эта разница, считает Барсов, «полагая решительную грань различия между абсолютизмом и деспотизмом римского первосвященника с одной стороны, предстоятельством и начальствованием константинопольского иерарха с другой — заставляет признать последнего только первым и главным церковным представителем в ряду всех прочих, но не по преимуществам только чести, а по правам действительной власти, по которой он был высшим правителем, судьей и законодателем прежде всего для лиц подчиненного ему округа, за тем и всего православного востока. К его кафедре, не в видах изъявления уважения, а по закону обращались все и, в особенности, высшие предстоятели за получением окончательного правосудия; при ней рассматривались и разрешались все вопросы церковной дисциплины и права; он был лицом, голос которого необходимо требовался для сообщения полного значения каждому церковному постановлению; отсутствие же его согласие лишало последнее правомерного действия»³.

¹ Там же. С. 233-234.

² Там же. С. 234.

³ Там же. С. 234.

Как видно, Барсов определяет власть Константинопольского патриарха вполне в папистическом смысле с той лишь разницей, что патриарх, в отличие от папы, не считается непогрешимым и теоретически может быть осужден Собором. Однако неясно, как по логике Барсова мог бы произойти суд над Константинопольским патриархом, если отсутствие согласия со стороны последнего, подобно согласию папы, «лишало правомерного действия» всякое церковное постановление по любому дисциплинарному вопросу. Барсов подчеркивает, что Константинопольский патриарх управлял Церковью не единолично, а совместно с синодом. Однако случаи, когда Константинопольский патриарх осуждался непосредственно подчиненными ему предстоятелями или удалялся с кафедры по распоряжению императора (что, как правило, и бывало) Барсов считает незаконными. Законный суд над Константинопольским патриархом, по мнению Барсова, мог быть сформирован только из предстоятелей всех автокефальных Церквей с присоединением к ним предстоятелей его собственного округа¹.

Представляется вполне очевидным, что описанная профессором Барсовым система высшей власти во Вселенской Церкви, предполагающая исключительные полномочия Римского папы и Константинопольского патриарха, изобилует противоречиями и логическими нестыковками. Барсов то утверждает, что Константинопольский патриарх, согласно канонам, получил высшую власть на всем Востоке, то разграничивает его патриаршие полномочия в собственном округе и власть в пределах других патриархатов; то говорит о патриаршей власти Римского епископа на Западе и Константинопольского на Востоке, то утверждает диархию, соправление Римского и Константинопольского епископов в пределах всей Церкви. Истолковывая титул «вселенский» лишь как знак «особого уважения», одинаково применимый как к Константинопольскому патриарху, так и к Римскому папе, Барсов рассуждает о Вселенском патриархе фактически как о единственном «первостоятеле» той Церкви, которая содержит вселенскую истину и должна распространять свое господство во всем мире. С одной стороны, Барсов

¹ См.: там же. С. 251.

говорит о подсудности Константинопольского патриарха Собору, с другой — в чисто папистическом духе провозглашает Константинопольского патриарха «высшим правителем, судьей и законодателем», без согласия которого ни одно церковное постановление не может быть законным.

В своей историко-канонической аргументации Барсов явно злоупотребляет притянутыми «расширительными» толкованиями, не соответствующими букве и смыслу канонов. Из приводимых мнений и исторических фактов он часто выбирает без достаточных оснований лишь те, которые вписываются в его теорию.

Подробной и обоснованной критике работа Барсова была подвергнута профессором А.С. Павловым в его рецензии «Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права» (М., 1879).

Павлов причисляет книгу Барсова к сомнительным исследованиям, которые «имея вид научных трудов, на самом деле способны только распространять небывалые заблуждения там, где было прежде простое незнание»¹. Не признавая за исследованием Барсова какой-либо научной ценности, Павлов опровергает утверждение Барсова о том, что тема его работы является «незатронутой» в современной литературе и видит оригинальность его труда лишь «в той новой канонической теории, которая в нем проводится», а именно — в «теории восточного папизма»².

В первую очередь Павлов не соглашается с интерпретацией Барсовым церковных канонов, в которых отразился процесс постепенной централизации структуры высшего управления во Вселенской Церкви.

Павлов, в частности, предлагает иное объяснение 6-го правила I Вселенского Собора. Если по мнению Барсова данное правило говорит об особых правах власти Римского, Александрийского и Антиохийского иерархов по отношению к подчиненным им митрополитам, то согласно объяснению Павлова,

¹ Павлов А.С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878 // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 11. С. 476-499; № 12. С. 734-765. Здесь Т. 3. № 11. С. 476.

² Там же. С. 478.

оно лишь подтверждает обычные митрополичьи права Александрийского епископа, какие имели и прочие митрополиты, с той лишь разницей, что Александрийский епископ, как и Римский, простирали свою власть не на одну, а на несколько гражданских провинций. На это указывают в том числе дальнейшие слова никейского канона о необходимости «соизволения митрополита» на поставление нового епископа. Видеть в этих словах намек на особую власть церковного экзарха диоцеза утверждать избрание епископов, поставляемых «подлежащими областными митрополитами»¹, как это делал Барсов, Павлов считает безосновательным.

По убедительному разъяснению Павлова, Никейский Собор в своем 6-м правиле не случайно устанавливает различие между епископами Римским и Александрийским с одной стороны, и Антиохийским и прочими старейшими иерархами — с другой. Власть митрополитов, определенная в 4-м и 5-м Никейских правилах, выражалась, прежде всего, в праве поставления епископов своей области. Римский и Александрийский епископы отличались от своих собратьев — областных, или провинциальных, митрополитов — только тем, что имели под своей властью (ἐξουσία) не одну, а несколько гражданских провинций, в которых они и были единственными митрополитами. В их подчинении не было провинциальных митрополитов с подчиненными им епископами (суффраганами). Александрийский епископ и в позднейшие времена, когда он, был уже патриархом, удержал за собою право рукополагать в подчиненных ему областях всех епископов — не только митрополитов, но и их суффраганов.

В тех же странах христианского Востока, на которые Никейский Собор указал словами «в Антиохии и других епархиях», власть митрополитов простиралась только на одну, а не несколько гражданских провинций. Никейский Собор в своем 4-м и 5-м каноне предполагает в качестве общего правила, что каждая провинция имеет своего митрополита. Митрополиты областей, или провинций, входивших в состав Восточного, Азийского и Фракийского диоцезов, были также независимы один от другого, как и епископы Римский и

¹ Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. С. 14.

Александрийский. Однако между ними издавна установились отношения старшинства, основанные как на сравнительной древности их Церквей, так и на политической важности городов, в которых находились их кафедры. Но это были преимущества чести, а не власти.

В отличие от Барсова, Павлов не видит подтверждения существования высшей власти митрополитов над целыми диоцезами и во 2-м правиле II Вселенского Собора. Павлов указывает на 9, 19 и 20-е правила Антиохийского Собора, которые, подтверждая старые права митрополитов, предоставляют им новое право — составлять «большой собор», т.е. увеличивать личный состав своего областного собора через приглашение епископов из соседней митрополичьей области и таким образом решать в последней инстанции дела как административные (правило 13), так и судебные (правила 12 и 14). По мнению Павлова, 2-й канон II Вселенского Собора, прежде всего, устанавливает крайние пределы правомерного и целесообразного участия епископов вообще и митрополитов в особенности в делах чужих церквей. Не быв приглашены, они не должны были переходить в пределы чужой области для рукоположения или иных церковных распоряжений. Константинопольский Собор, как и Никейский, только напоминает о сохранении преимуществ Антиохийской церкви, но никак их не определяет, в чем именно они заключаются, имея в виду только преимущества чести, а не власти.

Указание на существование особых прав Антиохийского епископа, отличных от прав обыкновенных митрополитов, Павлов видит только в актах Антиохийского Собора 445 года, где Антиохийский епископ Домн впервые именуется «экзархом диоцеза» и архиепископом. По мнению Павлова, эпоха окончательного установления власти патриархов почти полностью совпадает с эпохой формального учреждения Константинопольского патриархата, т.е. с

появлением 28-го правила Халкидонского Собора, от которого Константинопольский патриархат начинает свое каноническое бытие¹.

Не соглашается Павлов и с толкованием 28-го правила Халкидонского Собора, предложенным Барсовым.

В выражении «равные преимущества» 28-го халкидонского канона Барсов видел подтверждение того, что Халкидонский Собор признал Константинопольского иерарха «во всем равным патриарху Рима», почеркнув превосходство Константинопольского и Римского престолов по чести, значению и власти перед всеми другими старейшими кафедрами.

По мнению Павлова, Восточная Церковь всегда отдавала преимущество чести (*primatus honoris*) Римскому епископу перед всеми иерархами христианского мира. Характерной чертой канонического законодательства, возвышавшего Константинопольского епископа на степень патриарха, составляло то, что он постоянно ставился в параллель с Римским епископом, и его кафедра, как находящаяся в новой столице Империи, Новом Риме, признавалась второй после кафедры Старого Рима. II Вселенский Собор в своем 3-м правиле предоставил Константинопольскому епископу «преимущества чести по Римском епископе». 28-й канон Халкидонского Собора подтвердил это неравенство чести Римского и Константинопольского иерархов, сохранив за последним 2-е место. Вместе с тем, халкидонское правило совершенно сравнивало Константинопольского и Римского епископов по правам власти в подчиненных им округах. Константинопольскому епископу были подчинены три диоцеза с правом рукополагать их митрополитов, призывать их на соборы, судить и т.д. Таким образом, Константинопольский епископ был признан таким же патриархом, каким был и папа, который по пространству предоставленной ему территории превосходил остальных патриархов Востока. Если II Вселенский Собор предоставил Константинопольскому епископу лишь преимущество чести — второе место после Римского епископа, — то Халкидонский Собор предоставил

¹ См.: Павлов А.С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.]: Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878 // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 11. С. 488.

Константинопольскому епископу и преимуществу власти, аналогичные правам Римского епископа на подчиненных ему территориях.

Павлов обращает внимание на то значение, которое придавали авторитетные греческие канонисты предлогу $\mu\epsilon\tau\alpha$ в выражении $\delta\epsilon\upsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\nu \mu\epsilon\tau' \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta\nu \upsilon\pi\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu$ — «и будет второй по нем». В толковании Аристина предлог «по» действительно понимается в смысле историческом, как указание на позднейшее происхождение и возвышение Константинопольской кафедры. Соответственно, епископ нового Рима признается Аристином не только равноправным, но и равночестным с епископом старого Рима¹. Однако Зонара и Вальсамон толковали этот предлог в смысле умаления, понижения Константинопольского епископа перед Римским по преимуществу чести, что Павлову представляется более логичным и обоснованным. Барсов же примыкает к точке зрения Аристина.

Значение 36-го правила Трулльского, Пято-шестого Вселенского Собора (692 г.) Барсов видел в утверждении двух центров высшей, единоличной церковной власти — иерархов Рима и Константинополя при второстепенном положении остальных патриархов. Из того, что Собор явно не осуждает расширение влияния Константинопольского патриарха на другие патриархаты, Барсов делает вывод о том, что Трулльский Собор тем самым признает подобный порядок вещей правильным и законным.

Павлов справедливо критикует такое «распространительное» толкование Барсова, выдвигая два аргумента. Во-первых, нельзя считать, что то, что прямо не запрещается канонам, им узаконивается. В противном случае можно «распространять» смысл всякого закона до каких угодно пределов. Во-вторых, интерпретация Барсова оказывается несовместимой с каноническими воззрениями самого Трулльского Собора, который не находил возможным (например, в правилах 37 и 39) ограничивать иерархические права кафедр вследствие того, что они подпали под владычество неверных.

¹ См. толкование Аристина: «Епископ нового Рима единочестен с епископом древнего по причине перенесения скипетров» (Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Паломник, 2000. С. 247).

По мнению Барсова, 1-е правило Константинопольского Собора 879 г. окончательно утвердило высшую власть Римского и Константинопольского предстоятелей во Вселенской Церкви. Барсов как бы не замечает, что в начале правила речь идет только об осужденных папой италийских клириках, а не о всех клириках вообще. По мнению Павлова, данное правило «имело значение временной меры, направленной к прекращению тогдашних несогласий между Римом и Константинополем»¹. Каждый из примиряющихся иерархов, согласно данному правилу, обязуется признавать все действия «карательной власти» другого, совершенные над своими клириками, где бы они ни находились. Это было применением к данному случаю основного канонического принципа, выраженного I Вселенским Собором в правиле 5. Прибавку в конце правила о недопустимости нововведений в отношении преимуществ Римского престола Павлов понимает в смысле защиты неприкосновенности этих преимуществ, а не в смысле запрета их расширения или прибавления, объясняя это точным значением греческого термина *καὶνοτομέω*, употребляемого в церковных канонах. Русский перевод «да не будет никакого нововведения» Павлов считает неточным, полагая, что более точное значение концовки канона говорит о сохранении неизменными преимуществ Римского престола.

В главе 4-й Барсов предпринимает попытку доказать особые права и преимущества Константинопольского патриарха, опираясь на Эпанагогу Василия Македонянина. В ней за Константинопольским патриархом действительно признавалось право высшей апелляционной инстанции — право принимать апелляции по делам, решенным во всяком другом патриаршем округе. Между тем, Эпанагога, по мнению Павлова, является памятником, который никогда не был обнародован и так и остался проектом. Постановления Эпанагоги о Константинопольском патриархе не были приняты ни в изданный Львом Философом свод действующих законов Византийской империи, ни в канонический кодекс восточной Церкви — так называемый Фотиев номоканон.

¹ Павлов А.С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878 // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 11. С. 494.

Павлов также высказывает предположение, что редакция статей Эпанагоги о патриаршей власти, по всей вероятности, принадлежит патриарху Фотию, «которого не без основания упрекают в преувеличенном взгляде на значение своей кафедры»¹.

Павлов убедительно доказывает, что Константинопольский Патриарх не имел права принимать апелляции на суд других патриархов. Попытки обосновать это право ссылками на 9-е и 17-е правила Халкидонского Собора восходят к толкованию этих правил в Эпанагоге. Цитируемый Барсовым Властарь в действительности лишь повторяет титул Эпанагоги «О патриархе». Павлов называет также ряд других византийских авторов XII-XV вв., признававших за Константинопольским патриархом право высшей апелляционной инстанции. Некоторые из них даже полагали, что Халкидонский Собор предоставил Константинопольскому престолу право принимать апелляции не только на суд остальных патриархов, но и из пределов диоцеза самого Римского папы². Между тем, наиболее авторитетные толкователи канонического кодекса — Зонара и Вальсамон высказывают общую мысль о том, что каждый патриарх есть крайний судья в своем диоцезе и его решения не подлежат обжалованию. Данная каноническая догма сохранила свою силу и нашла себе защиту в официальной редакции канонического кодекса Восточной Церкви даже тогда, когда с приходом турок власть Константинопольского патриарха на Востоке только усилилась. Окончателность суда каждого из патриархов подтверждается и законами Юстиниана.

Здесь, однако, следует отметить, что в своем «Курсе церковного права» Павлов уже говорит о том, что патриархи признавались равными между собой по правам власти только в теории. На деле за Константинопольским патриархом

¹ Павлов А.С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878 // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 12. С. 736.

² См.: там же. С. 745.

«упрочилось право принимать на окончательное решение дела из других патриархатов, переносимые на его суд с обходом местных патриархов»¹.

В дискуссии о первенстве Константинопольского патриарха в XX столетии вопрос о его апелляционных правах согласно 9-му и 17-му правилам Халкидонского Собора приобрел особую остроту. На рубеже XIX-XX веков среди русских канонистов не было единого толкования этих правил². Под «экзархом диоцеза» в этих правилах часть канонистов понимала патриархов, из чего следовало право Константинопольского патриарха принимать апелляции на судебные решения из других патриархатов, если заинтересованная сторона предпочтет обратиться с апелляцией не к местному «экзарху диоцеза» (т.е. своему патриарху), а к епископу «царствующего града». Другие канонисты, напротив, полагали, что речь в указанных правилах идет только об апелляциях из трех поименованных в правилах диоцезов, которые вошли в подчинение Константинополя. Из этого следовало, что Константинопольский патриарх не имеет канонического права пересматривать дела из других патриархатов; суд всех патриархов является окончательным и пересмотру не подлежит.

Павлов делает вывод: «Юридический образ константинопольского патриарха», начертанный г. Барсовым, никак не может быть признан верным и подлинным. Он представляет нам нечто совершенно чуждое православному каноническому праву — *византийского папу*, а не первого из четырех равных между собою патриархов Востока»³.

¹ Павлов А.С. Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002. С. 184-185.

² «Что же такое экзарх диоцеза? Одно ли из названий патриарха, или что-то среднее между начальником высшим митрополита, но низшим патриарха, каковыми были некогда будто бы епископы пяти выше перечисленных диоцезов — последнее слово русской канонической науки его не решает», — пишет Н. Заозерский (О церковной власти. Сергиев Посад, 1894. С. 238). По его мнению, под «экзархом диоцеза» в 9 и 17 правилах Халкидонского Собора следует понимать не патриархов, а старших по отношению к митрополитам примасов диоцезов, впоследствии вошедших в состав Константинопольского патриархата. Н. Суворов, как и Барсов, термины «экзарх» и «патриарх» в данных правилах считает тождественными (См.: Суворов Н.С. Курс церковного права. Т. 1. Ярославль, 1889. С. 56).

³ Павлов А.С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878 // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 12. С. 750.

На критику Павлова Барсов попытался ответить работой «О каноническом элементе в церковном управлении»¹, в которой вновь повторил свои идеи. Эту апологию Павлов оставил без ответа².

Представляется вполне очевидным, что изложенная Барсовым система власти во Вселенской Церкви представляет собой причудливую форму папизма при двух папах — западном и восточном, без одновременного согласия которых никакое постановление или распоряжение во Вселенской Церкви не может иметь законной силы. Если под «восточным папизмом» иногда понимается учение об одинаковых папских полномочиях, которыми якобы обладали папа Римский на Западе и Константинопольский патриарх на Востоке, то Барсов предлагает даже нечто превосходящее «восточный папизм» в его привычном понимании. Это своеобразная диархия, соправление двух пап — Римского и Константинопольского в пределах всей христианской Церкви. Следует признать, что такое устройство Вселенской Церкви никогда не существовало в истории и неизвестно церковным канонам. Оно представляет собой искусственную теорию, построенную на основании тенденциозной, произвольной интерпретации церковных канонов и исторических фактов.

Вместе с тем, следует отметить, что в системе Барсова первенство и властные полномочия Римского и Константинопольского первоиерархов не имеют характера неустранимой эклезиологической необходимости, что составляет сущность папизма. Главные основания возвышения Константинопольского патриарха и его высшей церковной власти Барсов видит, в основном, в чисто политических факторах. Показательно, что Барсов не усматривает никакого юридического момента даже в факте происхождения Русской Церкви от Константинопольской, считая, что ее подчиненность Константинопольскому патриарху утверждалась «на одном нравственном, взаимном доверии»³, без каких-либо канонических оснований¹. Наступившее

¹ Барсов Т. О каноническом элементе в церковном управлении. М., 1882.

² См.: Ермилов П. Дискуссия Барсова–Павлова о роли Константинопольского патриарха в Православной Церкви // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18. Вып. 3. С. 41.

³ Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. С. 364.

впоследствии совершенное прекращение зависимости Русской Церкви от Константинопольского патриарха Барсов считает вполне естественным и законным, выделяя в качестве главных причин именно политические. Русская Церковь, по мнению Барсова, хотя и считалась одной из митрополий Константинопольского Патриархата, в действительности никогда не входила в его состав подобно прочим митрополиям, так как представляла народ, не подчинявшийся Византийской империи. Власть Константинопольского патриарха по этой причине уже изначально «не могла действовать с должною силою и внушительностью»². По мысли Барсова, постепенное усиление русского государства, ослабление, а затем и падение Византии под властью турок, сделали главенство Константинопольского патриарха над Русской Церковью трудно осуществимым на практике, что естественным путем привело Русскую Церковь к свободе и независимости. Наряду с политическими причинами этому освобождению способствовал и чисто церковный фактор — измена Православию митрополита Исидора и принятие унии греческим императором и патриархом. Именно Флорентийскую унию и падение Царьграда Барсов считает главными событиями, «которые сами собой привели русскую церковь к свободе и независимости от константинопольского патриарха»³.

Рассмотренная работа Барсова, как и ее критика, данная А.С. Павловым, является яркой иллюстрацией того, что по вопросу толкования церковных канонов, регулирующих полномочия первенствующих епископов, не было единого подхода не в только русской канонической науке, но и в восточно-православной традиции в целом. Это приводило к различным взглядам на

¹ Подобный взгляд в то время был распространен среди русских историков. На это А.С. Павлов справедливо замечал, что происхождение одной Церкви от другой необходимо сопровождалось тем юридическим последствием, что первая становилась под власть последней и без ее согласия эта власть не могла прекратиться. Одновременно Павлов разделяет несогласие Барсова с греческими канонистами XII в. Зонарой и Вальсамоном, которые основание зависимости Русской Церкви от греческой находили в 28 правиле Халкидонского Собора (См.: *Павлов А.С.* Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878 // *Православное Обозрение*. М., 1879. Т. 3. № 12. С. 753-754).

² *Барсов Т.* Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью. СПб., 1878. С. 569.

³ Там же. С. 571-572.

каноническое устройство Вселенской Церкви, структуру ее высшей власти и управления, а следовательно — к различным типам экклезиологии.

Развитие церковно-канонического законодательства рассматривалось в русской церковной литературе этого периода, в основном, с исторической или формально-юридической точек зрения. Попытки найти экклезиологическое обоснование идее универсального первенства автоматически вызывали обвинения в «папизме». Критикуя доводы Барсова о необходимости «порядка, стройности и законченности в церковном управлении», Павлов писал, что этой «идее скорее соответствует классический монархизм папской власти»¹. По мнению Павлова, идея порядка и стройности в управлении Церковью осуществляется «*принципиально — в божественном учреждении епископата, исторически — в различных органах высшей церковной администрации, не имеющих характера канонической необходимости*»². Экклезиологическое значение института первенствующих епископов и его каноническая необходимость в функционировании соборной системы церковного управления еще не были в полноте осознаны русским богословием.

3. *Слабость экклезиологического подхода в трактовке церковных канонов. Отсутствие единого мнения по принципиальным вопросам верховной власти и структуры высшего управления в Православной Церкви. Зависимость авторов от условий синодальной системы.*

Экклезиология в Русской Церкви в начале XX века находилась в зачаточном состоянии. Это явилось причиной того, что среди русских канонистов не было единого взгляда даже на такой принципиально важный для православной экклезиологии вопрос — кому в Церкви должна принадлежать высшая власть. Во многом это объяснялось условиями синодальной системы, в которых находилась тогда Русская Церковь.

¹ Павлов А.С. Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878 // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 11. С. 499.

² Там же.

Большинство русских канонистов считало, что высшая церковная власть должна принадлежать иерархии, однако были и те, кто, защищая синодальный порядок, полагали, что верховная власть в Церкви принадлежит исключительно императору (Суворов, Гидулянов). Под высшей церковной иерархической властью одни понимали власть вселенского епископата во всей его полноте (Павлов, Бердников), иные (Барсов) — совместную власть во Вселенской Церкви Римского и Константинопольского иерархов. Ближе к 1917 году в трудах некоторых канонистов стало просматриваться стремление подчеркнуть значение харизматической власти общины в рецепции решений церковной иерархии (Гидулянов)¹.

На рубеже XIX-XX века русские канонисты, историки и богословы констатировали, что современные автокефальные православные Церкви, несмотря на признание Вселенского Собора в качестве своего высшего связующего органа, в действительности, живут, как отдельные юридические единицы; практическое осуществление соборности на вселенском уровне не имеет четкой организации, и его принципы еще не выяснены православным сознанием.

Н. Суворов в своем «Курсе церковного права» писал: «Что касается отдельных автокефальных церквей восточного православия, то *в идее* признается вселенский собор за высшую церковно-устройственную форму, так что следовательно отдельная церковь не признается за самодовлеющий организм, *в действительности* же православные автокефальные церкви существуют как отдельные юридические единицы, которые могут принять или не принять участие в соборе, смотря по соображениям церковного правительства данной страны»². По мнению Суворова, «практическая осуществимость идеи вселенских соборов предполагала бы прежде всего общее признание за русским царем *права на*

¹ См.: Гидулянов П. Сущность и юридическая природа церковного властвования. Пг., 1916. С. 19, 32, 39. См. также: Цыпин В., прот., Казакевич А.Н. Гидулянов // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 459-461.

² Суворов Н.С. Курс церковного права. Т. 1. Ярославль, 1889. С. 6-7. Ср.: «Православная Грековосточная церковь, созерцаемая в целом своем, не производит такого <...> импонирующего впечатления [в отличие от Римско-Католической Церкви. — В.С.]. При отсутствии видимого объединяющего центра и под влиянием давления национальных и политических условий она представляет собой не целое или единую особую величину, а раздробленные части, живущие замкнутой в себе жизнью...» (Заозерский Н. О церковной власти (основоположения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства Церкви по учению православно-канонического права). Сергиев Посад, 1894. С. 220).

созвание вселенского собора. <...> Право это, исторически унаследованное русскими государями от римских императоров, не выяснено даже в русской литературе, не говоря о других православных странах, а следовательно не сделано еще самых первых шагов на пути к *практическому осуществлению идеи вселенских соборов*»¹.

Учение о высшей церковной власти императора стало самым ярким проявлением неразвитости русской эkkлезиологии и ее зависимости от условий синодального периода. По рассуждениям Суворова, власть первенствующих епископов, включая патриархов, была ограничена известными территориальными округами. Именно христианские императоры сделали возможным созыв Вселенских Соборов — собраний епископов не только в пределах провинций или диоцезов, но и всей Римской империи. Сами же Вселенские Соборы являлись институтом чрезвычайного характера, а не постоянного церковного устройства. Поэтому, по мысли Суворова, они не могли быть олицетворением единой и общепризнанной, постоянной общецерковной власти, пекущейся о Церкви в целом.

«Церковная централизация не могла остановиться на образовании патриархатов: для церкви, как церкви католической, всеобщей, обнимающей всю совокупность христианских общин и совпадающей с пределами всемирной римской империи, точно также должен был существовать известный видимый центр единства, *centrum unitatis*, к которому бы направлялись важнейшие церковные дела, и от которого исходили бы важнейшие церковные распоряжения, как не могла обойтись без центральной власти сама римская империя, — пишет Суворов. — Вселенский собор устанавливал нормы веры, а также нормы дисциплинарного порядка по тем отношениям или сторонам церковной жизни, которые в данный момент требовали регулирования; но нужно было, чтобы император созвал вселенский собор и утвердил его постановления»².

¹ Суворов Н.С. Курс церковного права. Т. 1. Ярославль, 1889. С. 7.

² Там же. С. 63.

По утверждению Суворова, уже при первом христианском императоре Константине стало ясно, что *centrum unitatis* для Церкви есть императорская власть: «Император рассматривался, как Богом поставленный *общий епископ*, который имеет преимущественное попечение о церкви Божией и, при возникновении разногласий, созывает соборы <...> Император был высшим судьей, к которому обращались осужденные по церковным делам <...> Император мог по своему усмотрению заместить вакантную епископскую кафедру, что в Константинополе, относительно константинопольской епископской кафедры, было обыкновенным явлением, а относительно римской епископской кафедры императору принадлежало утверждение выбранного кандидата»¹.

Суворов отмечает, что ко времени признания христианства Константином Великим Римский епископ пользовался высоким уважением как первый епископ в христианской Церкви. Второй Вселенский Собор в своем 6-м каноне подтвердил первенство Рима, предоставив Константинопольскому епископу второе место в духовно-иерархической лестнице после Римского. Однако власть Римского епископа, согласно 6-му правилу I Вселенского Собора, простиралась только на 17 провинций Италии.

После того как осужденный на нескольких восточных соборах Афанасий Александрийский обратился за поддержкой в Рим, в Сардике в 343 г. был созван Собор, который закрепил за Римским епископом право принимать апелляции от осужденных епископов (правила 3, 4).

По убеждению Суворова, Сардикийский Собор созывался как вселенский, по соглашению восточного и западного императоров, и потому правила этого Собора изначально распространялись на всю Церковь — и Восточную, и Западную. Токование, согласно которому Сардикийский Собор относит на рассмотрение папы сомнительные случаи только западных епархий, Суворов

¹ Там же. С. 63-65.

считает исторически неверным, поскольку на самом деле Собор имел в виду именно восточный случай с Афанасием Александрийским¹.

Однако, как отмечает Суворов, Сардикийский Собор в итоге не был признан вселенским ни на Востоке, где были недовольны определенной на этом Соборе прерогативой Римского епископа, ни на Западе, где не считали возможным удовлетвориться только этой прерогативой. Суворов также замечает, что данный Собор признал за Римским епископом высшую власть в Церкви не в том смысле, что папа сам лично держал высший суд, а в том, что он мог, убедившись в основательности жалобы, составить новый собор для нового исследования и решения уже решенного дела.

Угасание западно-римской императорской власти, по мнению Суворова, привело к тому, что на Западе «попечение о церкви и высшая руководящая власть перешли к римскому епископу, и этот последний стал на место императора»². Фактически уже с IV столетия старый Рим перестал быть столицей империи. Это ставило под вопрос вселенское первенство Римской кафедры и заставляло искать догматические, непреходящие основания этого первенства. В Риме не считали возможным согласиться с принципом соответствия между политической организацией и церковным строем в применении к высшим епископским кафедрам. По этой причине 3-й канон II Вселенского Собора и 28-й канон Халкидонского Собора систематически не признавались на Западе. Высшая церковная власть папы начинает рассматриваться на Западе как догмат веры, который не может ограничиваться пределами Запада. Уже с V столетия, в том числе и на самих Вселенских Соборах, представители Римской Церкви открыто высказывают притязания на общецерковное попечение и руководство всей Церковью.

Столичное положение Константинопольского патриарха способствовало распространению его авторитета за пределами его патриархата. Сравнивая 9-е и 17-е правила Халкидонского Собора с 22-й главой 123 Новеллы Юстиниана,

¹ См.: там же. С. 67.

² Там же. С. 71.

Суворов делает вывод о том, что под «экзархом диоцеза» в указанных халкидонских правилах следует понимать местных патриархов. В случае предъявления жалобы на митрополита апеллянт мог обратиться или к местному патриарху («экзарху диоцеза»), или к патриарху Константинопольскому.

Завоевание в VII веке восточных патриархатов арабами-магометанами еще более усилило значение Константинопольского патриарха. Его доминирующее положение давало ему повод смотреть на себя если не как на вселенского в собственном смысле епископа, то, во всяком случае, как на равного Римскому.

Главную причину произошедшего в IX-XI столетиях разделения Церквей Суворов видит в двусмысленности, натянутости и «неясности отношений между высшими представителями церковной власти — императором, римским епископом и восточными патриархами с константинопольским во главе»¹. Перечисляя случаи обращений за поддержкой с Востока в Рим, Суворов отмечает, что высшая власть Римского епископа всегда признавалась на Востоке «лишь меньшинством и отдельными лицами, которые в ней нуждались»². Не одобряя безусловно образ действий Фотия, Суворов видит его историческую заслугу в том, что он «не допустил торжества папства над восточным императорством»³.

Представляют интерес рассуждения Суворова о том, что бы было, если бы разрыва между Востоком и Западом не произошло. В этом случае, предполагает Суворов, «восточный император и римский папа служили бы друг для друга взаимно сдержкою: римский папа не довел бы своих притязаний до того предела, где власть человека смешивается с властью Бога, и наоборот восточное императорство не превратилось бы в безграничную теократию»⁴. Впрочем, замечает Суворов, «последняя не имела того практического значения, какое имела власть средневекового папства, но это потому лишь, что восточное императорство не имело достаточной политической силы, и что в IX в. цикл христианского вероучения считался уже определившимся и законченным, так что императоры не

¹ Там же. С. 80.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 90.

⁴ Там же. С. 91.

имели повода к установлению догматов, или норм веры, которые могли бы быть налагаемы на подданных, как общеобязательный закон»¹.

Теорию «пяти чувств», возникшую на востоке в IX столетии Суворов признает совершенно несостоятельной: в действительности этой теории не соответствовало ни фактическое положение Римского епископа, ни привилегированное перед другими восточными патриархами положение патриарха Константинопольского, «ни та общецерковная власть, которая принадлежит императору и которая совершенно игнорируется теорией пяти чувств, как будто император может стоять в стороне от церкви»². После образования национальных церквей, находящихся вне патриархатов и не признающих над собой их власти, данная теория «пяти чувств» оказалась еще более несостоятельной, и сегодня может рассматриваться лишь как исторический факт.

С одной стороны, Суворов говорит о высшей общецерковной власти императора как «общего епископа» и «священника», а с другой — негативно оценивает неограниченное вмешательство императоров в область религиозно-догматических вопросов, которое не раз приводило к поддержке неправославных партий. Факт насильственного насаждения некоторыми императорами неправославных учений Суворов объясняет тем, что «соединение в одних и тех же руках и церковной, и государственной власти, при неразвитости политических понятий и при недостатке исторического опыта, повело к весьма прискорбным явлениям в церковно-государственной жизни»³.

Принцип автокефальности национальных церквей, по мнению Суворова, не связан неразрывно с самим понятием Православия. «Патриархи никогда не склонны были признавать с охотой самостоятельность отделившейся от них церкви и признавали таковую лишь тогда, когда исторические обстоятельства делали невозможным непризнание...»⁴.

¹ Там же. С. 91.

² Там же. С. 79.

³ Там же. С. 65.

⁴ Там же. С. 122.

По мнению Суворова, после разделения Церквей высшая власть в Константинопольском Патриархате «принадлежала византийскому императору, от которого исходили законы и распоряжения по делам церковным, но при котором действовал также патриарх с его синодом»¹. После разрушения восточной империи Константинопольский патриарх сделался политическим главой и представителем всех православных народов, покоренных турками, и в качестве такового был признан турецким правительством. Остальные три восточные патриарха пользовались в своих патриархатах такими же правами и привилегиями, какие принадлежат Константинопольскому в его патриархате. Однако, по убеждению Суворова, восточные патриархи в этот период все-таки не могут быть признаны равными Константинопольскому патриарху, так как не имели никакой гражданской власти. Константинопольский Патриарх, признанный со стороны турецкого правительства главой христианского населения всей империи, распространял свою власть и на патриархов с их патриархатами.

Императорской власти Суворов приписывает «теократический», «первосвященнический» характер². В пределах Российской Империи главой церковного правительства и единственным законодателем Суворов называет «русского самодержца»³. Точку зрения, согласно которой высшая церковная власть принадлежит духовной иерархии, а не императору, Суворов считает «перенесением римско-католических схем и понятий на русское церковное право»⁴. В таком «перенесении» Суворов обвинил И. Бердникова, утверждавшего, что императорские законы не должны вторгаться в чисто церковную сферу, и что они не имеют силы в Церкви сами по себе и могут применяться в ней не иначе как с согласия церковной власти⁵. По мнению Суворова, такой подход возможен только в католической доктрине, где высшая власть в церкви принадлежит папе, а

¹ Там же. С. 115.

² Там же. С. 282.

³ Там же. С. 363-364.

⁴ Там же. С. 358-359, примечание в сноске.

⁵ См.: *Бердников И.С., проф.* Основные начала Церковного права Православной Церкви (По поводу рецензии Суворова на книгу Бердникова «Краткий курс церковного права»). Казань, 1902. С. 30-33.

любой монарх рассматривается лишь как мирянин, не имеющий права законодательствовать по делам церковным.

Учение об императоре как «общем епископе» и видимом центре церковного единства, о якобы принадлежащей ему высшей церковно-правительственной власти, отождествление Православия с «восточным императорством» в противовес западному «папизму» явилось ярким проявлением неразвитости русской экклезиологии, зависимости отечественной канонической науки от условий синодального режима.

Наиболее системный, основанный на экклезиологических принципах подход в изложении канонического устройства Вселенской Церкви принадлежал А.С. Павлову¹.

Согласно подходу, изложенному Павловым, полнота высшей власти в Церкви принадлежит всему епископату, вместе взятому. Епископы суть преемники той духовной власти, которой Христос облек своих апостолов, и которая заключается в праве учения, священнодействия и управления обществом верующих. Поскольку апостолы получили это тройное полномочие от Христа не порознь, а все вместе и в равной мере, высшая церковная власть заключается во всем епископате, от которого власть эта и переходит к отдельным его членам — епископам. Все епископы в равной мере уполномочены к управлению всей Церковью, и в этом отношении, согласно Павлову, они составляют одну высшую степень вселенской церковной иерархии, над которой возвышается только Невидимый Глава Церкви — ее Божественный Основатель Господь Иисус Христос.

Основы церковного устройства Павлов выводит из принципа равенства епископов между собой. Так как все епископы по правам рукоположения равны друг другу, отличаясь во взаимных отношениях лишь некоторыми

¹ Прот. Владислав Цыпин называет «Курс церковного права» А.С. Павлова «наиболее удачным русским руководством по канонике»: «Он написан хорошим, живым языком, не особенно свойственным юридической литературе, и отличается продуманной системой изложения, а главное, строго православной позицией автора, которая сочетается с основательной юридической компетенцией» (*Цыпин В., прот.* Курс церковного права: Учеб. пособие. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 27).

преимуществами чести одних перед другими, то по требованию церковного порядка каждый епископ должен действовать своей духовной властью исключительно в пределах своей епархии.

Отсюда вытекают канонические запрещения епископам: проповедовать в чужой епархии (VI Вселенский Собор, правило 20), совершать там рукоположения клириков без согласия местного епископа или в своей епархии рукополагать чужого клирика без увольнения от его епископа (Анкийский собор, правило 13; Сардикийский собор, правило 15), присваивать себе приходы, принадлежащие другой епархии (Халкидонский Собор, правило 17), вообще делать какие бы то ни было распоряжения вне пределов своей епархии (Ефесский Собор, правило 8, Антиохийский собор, правило 9, Карфагенский собор, правила 64, 67 и др.).

С другой стороны, поскольку отдельные епархии с епископами во главе суть только органические части одной автокефальной Церкви, то из требования порядка в целом церковном организме с необходимостью вытекают следующие ограничения епископской власти по епархиальному управлению:

1) каждый епископ обязан признавать в своей епархии действительность правомерных актов и распоряжений, совершенных другим епископом в своей епархии; таким образом, например, ни один епархиальный архиерей не может принимать в церковное общение отлученных или разрешать запрещенное своим архиереем (Правила Апостольские 16, 32, Антиохийский собор, правило 6);

2) без дозволения высшей церковной власти он не может ни перейти в другую епархию (Правила Апостольские 14, 35; I Вселенский Собор, правило 15; II Вселенский Собор, правило 4 и др.), ни даже перенести кафедру из одного города своей епархии в другой (Карфагенский собор, правило 82), ни отлучаться из епархии на продолжительное время (Карфагенский собор, правило 32), ни самовольно отказаться от управления и удалиться на покой (Апостольское правило 81, Двукратный собор, правило 14, каноническое послание III Вселенского Собора). В знак своей зависимости от органов высшей церковной

власти епископы обязаны за богослужением возносить имя этой церковной власти.

Поскольку все епископы по правам духовной власти равны между собой, то один епископ, по рассуждениям Павлова, не может рукоположить другого: равный — равного; а так как рукоположение есть акт высшей власти, то оно и может быть действительным образом совершено только собором, составляющим по отношению к отдельному епископу высший церковно-правительственный орган. Именно поэтому, полагает Павлов, рукоположение в епископы, совершенное одним епископом, хотя бы и с высшей правительственной властью (например, патриархом) признается ничтожным, недействительным.

Согласно Павлову, Собор есть основная господствующая форма высшего церковного управления, в которой постоянно проявляется принцип равенства духовной власти епископов. Вместе с тем, Павлов признает, что в реальности равенство епископов и их право на равномерное участие в управлении всей Церковью проявляется только на вселенских соборах — «*чрезвычайных* представительствах всей церковной иерархии»¹. Обыкновенная же форма церковного управления состоит в том, что вся территория Церкви разделяется на несколько отдельных или поместных Церквей, управляемых частью вселенского епископата, а эти поместные, или частные Церкви, в свою очередь, подразделяются на известное число епархий, поручаемых уже отдельным епископам.

Такое расчленение единой Вселенской Церкви Христовой на несколько отдельных Поместных Церквей Павлов считает результатом различия народов, составляющих церковное тело и отличающихся один от другого языком, национальным характером и складом своей социальной жизни. Божественное указание на необходимость такого разделения Павлов видит в чуде Пятидесятницы: апостолы получили чудесный дар говорить на разных языках, и каждый из них понес проповедь Евангелия к тому народу, язык которого стал для него своим. По мнению Павлова, «образование поместных, или национальных

¹ Павлов А.С. Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002. С. 196.

церквей завершилось уже к концу апостольского периода церковной истории, т. е. к концу первого столетия христианской эры»¹.

Павлов видит основу развития церковной структуры в следовании принципу этнического единства, который выражен в 34-м Апостольском правиле: «Каждая такая [поместная, национальная] церковь получила от своего основателя — апостола — свою национальную иерархию в лице епископов, обязанных управлять своей церковью сообща. Для этого, конечно, необходимо было установление одного высшего административного органа, которому бы подчинялись отдельные епископы в делах по управлению всей поместной церковью. Уже 34 апостольское правило предписывает, чтобы епископы каждого народа (ἐκάστου ἔθνους) знали *первого* между ними (а первыми обыкновенно признавались епископы тех городов, которые служили для апостолов станциями их миссионерской деятельности), признавали его своим главой и ничего превышающего их власть не делали бы без его ведома; но, продолжает правило, и этот первенствующий не должен ничего делать без ведома всех остальных»².

Если данная национальная и вообще поместная Церковь постоянно получала всю свою иерархию от самой себя, а не от другой церкви, то она делалась и признавалась автокефальной, т. е. самостоятельной, независимой ни от какой другой церкви. Таким образом, делает важный вывод Павлов, «высшая правительственная власть в каждой поместной автокефальной церкви принадлежит старшему из ее епископов, действующему постоянно в союзе с остальными епископами, другими словами — собору, или всей иерархии данной церкви с первенствующим епископом во главе, который может называться митрополитом, экзархом, патриархом и т. д.»³. «С того времени, как в церкви установились звания и соответствующие им права власти митрополитов, соборы получили характер правильных институтов, т. е. таких собраний епископов данной церкви, которые должны были составляться в определенные сроки. <...> Право созывать эти периодические соборы и председательствовать на них, по

¹ Там же. С. 170.

² Там же. С. 170.

³ Там же. С. 170.

канонам, принадлежит митрополитам и патриархам, без которых собор, как неполный и неправильный, не может составить никакого действительного определения...»¹.

Сделав вполне определенный вывод о том, что высшая правительственная власть в каждой поместной автокефальной Церкви должна принадлежать первенствующему епископу и возглавляемому им епископскому собору, Павлов, к сожалению, также был вынужден согласовывать свое мнение с тем ущербным порядком синодального церковного управления, который существовал в его время. Поэтому он избегает прямо говорить о первенствующем епископе и епископском соборе как о двух необходимых элементах высшей церковной власти в поместных автокефальных Церквях, а вместо этого использует общие выражения вроде «высший церковно-правительственный орган» и т.п. Церковное правительство в каждой поместной автокефальной Церкви, по словам Павлова, «может состоять из *разных органов центрального управления* — единоличных (епископов с высшей административной властью, не составляющей, впрочем, особой степени священства и не требующей особого рукоположения) или коллегиальных (таковы повременные или постоянные соборы епископов данной автокефальной церкви)»².

Говоря об обязанности епископов за богослужением возносить имя высшей церковной власти, Павлов отмечает, что в Русской Церкви епископами возносится имя Святейшего Синода, «как прежде возносилось, а в греческой церкви и теперь возносится имя митрополитов и патриархов»³. «В каноническом смысле, — пишет Павлов, — русский Синод есть постоянный собор, равный по своей власти с четырьмя восточными патриархами и потому носящий их канонический титул “Святейшего”; потому же имя его при богослужении произносится на том же самом месте, где прежде произносилось имя патриарха. Отличие нашего Синода от постоянных синодов, существующих при восточных патриархах, состоит только в том, что он является не дополнением к лицу патриарха, а заменой

¹ Там же. С. 187-188.

² Там же. С. 170.

³ Там же. С. 175.

патриарха, так что Синод есть как бы коллективное лицо патриарха»¹. Каноническую ущербность подобной «замены» Павлов не мог не осознавать.

1.1. Заключение

Рубеж XIX-XX столетия совпал с расцветом русской богословской, канонической и церковно-исторической науки и выходом в свет целого ряда блестящих исследований. В XX веке русские богословы в своих трудах, посвященных проблеме первенства, опирались на эти исследования и ссылались на них в своих работах. На труд профессора Т. Барсова «Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью» (СПб., 1878) в середине XX века ссылались даже греческие богословы, защищавшие идею особых полномочий Константинопольского патриарха.

Вместе с тем, труды русских богословов, в которых предпринимались попытки описания и осмысления канонического института первенствующих епископов, страдали в рассматриваемый период рядом общих недостатков.

1. Несамостоятельность, зависимость от трудов западных ученых, в том числе, католических. Отсутствие на фоне широкой полемической антилатинской литературы четко сформулированного положительного православного учения о первенствующем епископе. Противоречивость оценок феномена «папства» в трактовке положения Римского и Константинопольского первоиерархов в истории Церкви.

2. Отсутствие единой трактовки церковного законодательства, регулирующего полномочия первенствующих епископов. В частности, различное понимание апелляционных прав Константинопольского патриарха согласно 9-му и 17-му правилам Халкидонского Собора.

3. Слабость экклезиологического подхода в трактовке церковных канонов. Отсутствие единого мнения по принципиальным вопросам верховной

¹ Там же. С. 195.

власти и структуры высшего управления в Православной Церкви. Зависимость авторов от условий синодальной системы.

В наименьшей степени указанные недостатки коснулись исследования протоиерея Александра Алексеевича Лебедева (1833-1898), магистра МДА, священника русской церкви в Праге: «О главенстве папы. Разности православных и папистов в учении о Церкви»¹. В этом исследовании прот. А. Лебедев фактически предвосхитил те методы и идеи, которым будет следовать русская богословская мысль в XX веке. Можно предположить, что такому проникновению в тему способствовало непосредственное знакомство о. Александра с западным христианством, с которым он соприкасался, служа в Европе. Однако и отец Александр не был вполне свободен от синодальных рамок.

На рубеже XIX-XX века русские канонисты, историки и богословы констатировали, что современные им автокефальные православные Церкви, несмотря на признание Вселенского Собора в качестве своего высшего связующего органа, в действительности, живут, как отдельные юридические единицы; практическое осуществление соборности на вселенском уровне не имеет четкой организации, и его принципы еще не выяснены православным сознанием.

Все без исключения русские богословы признавали, что исторически процесс церковной централизации не завершился созданием во Вселенской Церкви единого центра. Вместе с тем, некоторые отмечали, что единоличное начало в церковном устройстве не есть непременно начало неправославное. Теоретически православное христианство могло бы представлять собой единый патриархат, возглавляемый своим предстоятелем, который вовсе не обязательно должен превратиться в папу.

Многие русские богословы рассматриваемого периода признавали, что для Церкви Вселенской, как и для Поместных Автокефальных Церквей, также должен существовать видимый центр единства, *centrum unitatis*. Признавая теоретическую возможность возглавления всей Православной Церкви единым первоиерархом,

¹ *Лебедев А., прот.* О главенстве папы. Разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1903.

русские богословы, однако, видели в таком церковном устройстве соблазн перерождения в папский абсолютизм и считали, что отсутствие во Вселенской Церкви единого видимого главы является промыслительным, подчеркивающим идею невидимого главенства Христа. Однако главный фактор, призванный сдерживать во Вселенской Церкви абсолютизм единоличной власти, русские богословы представляли по-разному.

Так проф. Т. Барсов в своем труде «Константинопольский патриарх и его власть над Русской Церковью» (СПб., 1878) подобный сдерживающий фактор видел в диархии, соправлении двух первоиерархов — Римского и Константинопольского — в пределах всей христианской Церкви. На основании анализа канонов Барсов пытался доказать, что развитие церковной централизации привело к окончательному утверждению во Вселенской Церкви двух равнозначных центров высшей власти — Римской и Константинопольской кафедр при второстепенном, подчиненном положении прочих патриархатов. Изложенная Барсовым система представляла собой причудливую форму папизма при двух папах — западном и восточном, без одновременного согласия которых никакое постановление или распоряжение во Вселенской Церкви не могло иметь законной силы. Это давало основания упрекать Барсова в приверженности теории «восточного папизма».

Проф. Н. Суворов видел «взаимную сдержку» в равновесии власти Римского епископа и власти императора. Учение Суворова об императоре как «общем епископе» и видимом центре церковного единства, о якобы принадлежащей ему высшей церковно-правительственной власти, отождествление Православия с «восточным императорством» в противовес западному «папизму», явилось ярким проявлением неразвитости русской экклезиологии, зависимости отечественной канонической науки от условий синодальной системы.

Русским богословам, канонистам и историкам синодального периода было трудно дать оценку институту первенствующих епископов с позиций православной экклезиологии. Этот канонический институт рассматривался ими, в

основном, с точки зрения действующего права Российской Церкви, лишенной своего канонического возглавления и находившейся в зависимости от государства. Новые перспективы в осмыслении учения о первенствующем епископе в русском богословии открылись в связи с дискуссией о восстановлении соборно-патриаршей системы высшего церковного управления на Всероссийском Поместном Соборе 1917-1918 гг.

2. Учение о первенствующем епископе в дискуссии о реформе высшего церковного управления на Поместном Соборе 1917-1918 гг.

2.1. Учение о первенствующем епископе в работе Предсоборного Присутствия 1906 г.*

В период подготовки Поместного Собора 1917-1918 гг. в обсуждение вопроса о канонической необходимости восстановления института патриаршества в Русской Церкви были вовлечены все лучшие культурные и богословские силы российского общества. О патриархе и его месте в каноническом устройстве Церкви в этот период, как в церковной, так и в светской печати, вышло огромное количество публикаций, исследование которых могло бы стать темой отдельной работы.

На самом компетентном научном и богословском уровне вопросы о высшем церковном управлении предварительно рассматривались в рамках работы Предсоборного Присутствия 1906 года. Полемика, которая велась на его заседаниях, затрагивала существенные вопросы богословия и церковной жизни, которые в XX веке стали магистральными темами русской богословской мысли: отношение к канонам; Церковь и право; природа власти в Церкви; Церковь и государство; соборная природа Церкви; идея представительства и делегирования; «право голоса»; участие мирян в церковном управлении; проблема рецепции; природа предстоятельства, прерогативы епископской власти, и наконец, — функции первоиерарха¹.

В XX столетии проф. С.В. Троицкий, излагая учение о месте первоиерарха в административном делении Церкви на митрополичьи округа, будет обращаться к

* В основу настоящего подраздела положен материал, изложенный автором в публикации: *Суворов В., свящ.* К вопросу о значении 34-го Апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора // Труды Коломенской Духовной Семинарии. Выпуск 7. М.: Русский раритет, 2012. С. 98-112. См. также публикацию в Интернете: *Суворов В., свящ.* К вопросу о значении 34-го Апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2607957.html> (дата обращения: 07.07.2012).

¹ См.: *Ореханов Ю.Л.* Реформа Высшего Церковного Управления в работах предсоборного присутствия 1906 года // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М., 1992-1996. С. 334-336.

материалам заседаний Предсоборного Присутствия, на которых обсуждался данный вопрос¹.

Особое значение в предсоборной дискуссии, как впоследствии и на самом Поместном Соборе, приобрела идея соборности, восходящая к А.С. Хомякову (1804-1860) и славянофилам. Интересно, что в 30-е годы XX века некоторые богословы (прот. Георгий Флоровский², Г.П. Федотов³, fr. G. Rouzet⁴) отмечали вероятное влияние на учение Хомякова о соборности книг католического богослова Иоганна Адама Мелера (J.A. Möhler)⁵. «Для Мелера, как и для Хомякова, Церковь есть общение в любви, — писал Г.П. Федотов. — Это не учреждение, а мистическое тело Христово, органическое единство которого непрерывно творится Духом Святым. Первенствующее значение Святого Духа в основании и жизни Церкви является наиболее оригинальным и для нас наиболее современным в учении Мелера. <...> Единство любви ищет и находит для себя социальное выражение — в иерархии, в лестнице восходящих и все более объемлющих центров церковной жизни: епископ, митрополит, папа. В характеристике иерархии Мелером почти исключается идея авторитета или собственно власти. Власть превращается в кристаллизацию любви. Различие между клиром и мирянами сводится к различию даров — на основном фоне всеобщего священства. <...> Примат римского епископа, для Мелера, не есть абсолютная власть, но лишь “живой образ” церковного единства...»⁶. Г.П. Федотов видел в работах Мелера «экуменический мост к русскому православию»⁷, близкую, если не тождественную, идеям раннего русского славянофильства концепцию Церкви.

¹ См.: *Троицкий С., проф.* Размежевание или раскол? Париж: YMCA PRESS, 1932. С. 24-25.

² *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 274 и сл.

³ *Федотов Г.* Предшественник Хомякова (Мелер) // *Путь.* № 58. Париж, 1938/1939. С. 64-66.

⁴ *Irénikon.* Т. XII. 1935. Ссылка по: *Федотов Г.* Предшественник Хомякова (Мелер) // *Путь.* № 58. Париж, 1938/1939. С. 64.

⁵ Прежде всего, его книг: «Единство в Церкви или начало католичности» и «Символика» (См.: Möhler J.A. Die Einheit in der Kirche: oder, das Prinzip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen, 1825; Möhler JA. Symbolism: or, Exposition of the Doctrinal Differences Between Catholics and Protestants, as Evidenced by Their Symbolical Writings. Transl. from the German by J.B. Robertson. 2 vols. L., 1843).

⁶ *Федотов Г.* Предшественник Хомякова (Мелер) // *Путь.* № 58. Париж, 1938/1939. С. 65.

⁷ Там же. С. 64.

Проникнутые подобными идеями, славянофилы связывали с фигурой патриарха возрождение Русской Церкви и общества на соборных началах. Каноническое основание этой идеи они находили в 34-м Апостольском правиле. Однако уже в ходе работы Предсоборного Присутствия выяснилось, что данное правило, которое привлекалось в качестве основного канонического аргумента защитниками идеи патриаршества, может трактоваться различным образом.

К 34-му правилу свв. Апостолов в ходе предсоборной дискуссии стали активно обращаться не только сторонники восстановления патриаршества, но и его противники. Против попыток привлечения 34-го Апостольского правила как аргумента в пользу восстановления патриаршества выступали русские канонисты, имевшие в то время высокий авторитет. Так, например, проф. Н.С. Суворов утверждал, что в 34-м правиле говорится о национальном, народном начале, в то время как патриархи «не были первыми епископами какого-либо народа, так как в каждом патриархате было несколько народностей»¹.

Некоторые канонисты резонно указывали на то, что 34-е Апостольское правило относится скорее к митрополичьим округам, чем к целой поместной Церкви. Патриархи являлись первенствующими епископами отдельных частей Римской империи, а не целой империи, каковым должен был стать русский патриарх.

Солидаризируясь с мнением Н. Суворова, профессор прот. Федор Титов также настаивал на «несвоевременности и невозможности» усвоения первому епископу Русской Церкви патриаршего титула с наделением его высшей властью и особыми правами. По его мнению, 34-е Апостольское правило «говорит исключительно только о преимуществах чести первого епископа и о неременной обязанности его ничего не творить без рассуждения со всеми»².

Часть членов Присутствия высказалась за то, чтобы первоиерарх был лишь первенствующим членом Синода, избранным на Соборе, часть — за то, чтобы это был действительно Патриарх с соответствующим титулом. Аргументация

¹ Прибавления к Церковным ведомостям. 1906. № 22. С. 1507.

² Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. СПб., 1906. Т. 1. С. 278.

противников и сторонников восстановления патриаршества была впоследствии подробно изложена участниками Поместного Собора 1917-1918 гг. и будет рассмотрена в следующем разделе работы.

В ходе работы Предсоборного Присутствия вопрос о точном смысле и значении 34-го Апостольского правила приобрел особую остроту в связи с возникшей дискуссией об автокефалии Грузинской Церкви. Епископ Сухумский Кирион (Садзаглишвили, будущий Католикос, священномученик) в своем докладе «Национальный принцип в Церкви» обосновывал законность требования грузинской автокефалии 34-м Апостольским правилом: «По прямому смыслу этого правила в православной церкви каждая национальность должна иметь своего высшего предстоятеля духовного чина, каждая иметь свою особую физиономию, сложившуюся законно-историческим путем и не противную духу Вселенской Церкви <...>. Церковь Вселенская даже узаконила право каждой народности иметь свою собственную церковь с национальной иерархией во главе. И первоначальное разделение пределов церковного управления было вызвано различием принадлежащих к Церкви народностей и совпало с их территориями. Это воззрение лежит в основе церковных правил и оно санкционировано соборными определениями, следовательно требование себе отдельного самоуправления (автокефалии) каким бы то ни было народом на основании его отдельности не только не предосудительно, напротив оно вполне законно»¹.

«Этнографическое» толкование 34-го правила поддержал сторонник грузинской автокефалии профессор Н.А. Заозерский. Противник автокефалии — профессор Н.Н. Глубоковский выступил за «топографическое» понимание правила, опубликовав краткую справку под названием «К толкованию 34-го апостольского правила»².

Дискуссия о точном смысле 34-го правила между двумя профессорами продолжилась на страницах «Богословского вестника».

¹ Прибавления к Церковным ведомостям. 1906. № 47. С. 55-58.

² Прибавления к Церковным ведомостям. 1907. № 10. С. 319-320.

Согласно Глубоковскому, слово «народ» (*ἔθνος*) в тексте 34-го Апостольского канона должно пониматься исключительно в топографическом (территориальном) смысле церковной провинции (*ἐπαρχία*). В своих рассуждениях Глубоковский следует традиции предметного отождествления 34-го Апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора, которое похожим образом формулирует отношения между епископами области (*ἐπαρχία*) и первенствующим епископом, «в митрополии начальствующим»¹. «Правила 34-е апостольское и 9-е антиохийское предметно отождествлялись издавна, хотя бы у Зонары, — пишет Н. Глубоковский, — <...> причем термины *ἔθνος* и *ἐπαρχία* необходимо уравнивались по смыслу»².

Глубоковский признает бесспорным, что 34-е Апостольское правило и 9-е правило Антиохийского Собора близки по эпохе и условиям происхождения, а потому считает безразличным, который из этих канонов редактирован раньше³.

Глубоковский приводит еще два достаточно притянутых доказательства. Первое он основывает на исследовании шотландского ученого Рэмсея (William M. Ramsay): «Профессором Рэмсеем, — пишет Н. Глубоковский, — раскрыто, что в отношениях Римлян к покоренным областям доминировало собственно не самое покорение той или иной страны, а обложение ее податями в целях государственного фиска <...> Победителей интересовало не место (*τόπος*), а сидевший на нем народ (*ἔθνος*) — плательщик, т.е. последний преобладал у них в системе управления и в юридическом понимании “провинций”, для обозначения которых, естественно и мог выдвигаться на первый план, при чем в этом частном случае *ἔθνος* и *ἐπαρχία* постепенно сближались и как бы отождествлялись. В виду сего — по противоположности с “этнографическим” (или “этническим”) моментом — у меня избирается термин “топографический” для определения данного специального оттенка в *ἔθνος*»⁴.

¹ Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. М.: Паломник, 2000. С. 163-164.

² Глубоковский Н.Н. Смысл 34 апостольского правила: [Ответ на возражения проф. Н.А. Заозерского] // Богословский вестник, 1907. Т.2. № 7/8. С. 750 (2-я пагин.).

³ См.: там же. С. 738.

⁴ Там же. С. 739.

Очевидно, что данный аргумент Н. Глубоковского в толковании 34-го правила может быть истолкован и в противоположном, этнографическом смысле: объектом налогообложения (как и церковной миссии) является не место, а живущий на нем народ.

Второе доказательство Глубоковский строит на том, что у римского историка Кассия Диона слову *ἔθνος* иногда усваивается территориальный смысл. «Я тем больше имел права привлекать этого римского писателя, — пишет Н. Глубоковский, — что он жил во II-III веке по Р.Хр., а 34-й апостольский канон с вероятностью приурочивается к концу III века»¹. Глубоковский приводит пример, когда провинцию Асию Кассий Дион называет *ἡ Ἀσία τὸ ἔθνος* (Histor Rom. LIV, 30:3), т.е. употребляет термин *ἔθνος* с топографическим оттенком. «Автор пользуется им в таком частном значении без всяких пояснений и оговорок. Следовательно, — заключает Н. Глубоковский, — подобное понимание было ходячим и общедоступным»².

Профессор Н. Заозерский, обосновывая этнографическое понимание 34-го правила, подверг аргументацию Н. Глубоковского обстоятельной критике.

В первую очередь Н. Заозерский расходится с Н. Глубоковским в оценке взаимоотношения 34-го Апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора. Для Заозерского принципиальным является факт более древнего происхождения Апостольского правила, поскольку оно «в самой терминологии своей носит печать глубокой христианской древности — печать церковного устройства первых трех веков»³.

По мнению Заозерского, употребление в 34-м правиле термина *ἔθνος*, а не *ἐπαρχία* (область, гражданская провинция), как и термина *πρῶτος ἐν αὐτοῖς*, а не более поздних — *μητροπολίτης, ἀρχιεπίσκοπος, πατριάρχος*, — свидетельствует о

¹ Там же. С. 740.

² Там же. С. 742.

³ Заозерский Н.А. Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу статьи проф. Н.Н. Глубоковского «Смысл 34-ого Апостольского правила») // Богословский вестник. 1907. Т. 3. № 12. С. 771 (2-я пагин.).

более древнем происхождении 34-го правила по сравнению с правилами Поместных и Вселенских Соборов¹.

Согласно Заозерскому, в эпоху первых трех веков, к которой относится появление 34-го правила, церковное устройство эллинизированных христианских народностей Азии и балканского полуострова «приспособлялось к национальному укладу», а в эпоху Вселенских Соборов — к политическому². Это «произошло потому, что церковная централизация пошла вперед, приспособляясь к политической или государственной централизации, что было вполне естественно, так как и сама церковь сделалась из свободной и независимой — вероисповеданием государственным, имперской церковью»³.

Внимательно сравнивая тексты обоих правил, Заозерский приходит к выводу о том, что отцы Антиохийского Собора не толковали 34-е правило, ибо оно «и так ясно», а «лишь применяли его, как общий принцип церковного устройства, к частному новому явлению церковной жизни — к учреждению митрополий и митрополитов»⁴. Являясь последователями I Вселенского Собора в установлении власти митрополитов, отцы Антиохийского Собора «желали со своей стороны закрепить это новое учреждение ссылкой на “древнее от отец принятое правило” (т.е. 34-е Апостольское)», а с другой — стремились значительно расширить единоличную власть митрополита по сравнению с правами примаса⁵.

Заозерский аргументирует свою позицию и с лингвистической точки зрения. Он указывает на то, что в Новом Завете, как и в каноническом праве, слово *ἔθνος* употребляется только в двух значениях: в племенном (национальном) и культовом (в смысле «язычников» — народа, чуждого по вере), но никогда — в смысле провинции или епархии. Так, в 71-м Апостольском правиле упоминается «капище языческое» (*ἱερὸν ἑθνῶν*), в 80-м — о пришедшем «от языческого жития»

¹ См.: там же. С. 780, 782.

² Там же. С. 774-775.

³ Там же. С. 780-781.

⁴ Заозерский Н.А. Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу статьи проф. Н.Н. Глубоковского «Смысл 34-ого Апостольского правила») // Богословский вестник. 1908. Т. 1. № 1. С. 85-86 (2-я пагин.).

⁵ См.: там же.

(ἐξ ἐθνικοῦ βίου), во 2-м правиле II Вселенского Собора содержится постановление о Церквах Божиих у иноплеменных народов (τάς ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι τοῦ Θεοῦ ἐκκλησίας). Это постановление повторяется затем в 28-м правиле IV Вселенского Собора¹.

У Кассия Диона Заозерский указывает два места, где слово ἔθνος действительно переводится словом «провинция»: *Histor Rom.* LIV, 30:3 и XLVI, 23:4. Причем для первого случая замечает, что в словосочетании *ἡ Ἀσία τὸ ἔθνος* слово ἔθνος хотя и переводится словом «провинция», однако допустим и вольный перевод: «население провинции Асии»².

В подавляющем большинстве остальных случаев, как убедительно показывает Заозерский, Кассий Дион употребляет слово ἔθνος не для обозначения провинции, а в смысле племенного, национального союза (лат. *gens*) или в смысле населения известной местности.

В результате Заозерский приходит к заключению, что христианский народ, ἔθνος, о котором говорится в 34-м правиле, есть «поместная национальная церковь». «По точному смыслу 34-го Апостольского правила, — пишет Н. Заозерский, — *вся Церковь Христова представляет собой духовный союз или федерацию национальных, самоуправляющихся церквей*»³. «В основу церковного самоуправления или церковной автономии здесь полагается национальность — это выразительно обозначается термином ἔθνος — народ, нация, язык (курсив авт. — В.С.)»⁴.

¹ См.: Заозерский Н.А. Топографический смысл 34 Апостольского правила // Богословский вестник. 1907. Т. 2. № 6. С. 346-347. (2-я пагин.).

² Там же. С. 349.

³ Заозерский Н.А. Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу статьи проф. Н. Глубоковского «Смысл 34-го Апостольского правила») // Богословский вестник. 1907. Т. 3. № 12. С. 779.

⁴ Там же. С. 773.

2.1.1. Заключение

Представляется вполне очевидным, что аргументы, выдвинутые Н. Заозерским в его полемике с Н. Глубоковским, выглядят более обоснованными и убедительными.

Как известно, по вопросу о времени происхождения Апостольских правил в современной науке не существует единого мнения. Обращая внимание на близкое сходство некоторых Апостольских правил и правил Антиохийского Собора, одни исследователи считали, что первые явились источником для последних, другие, напротив, полагали, что составитель Апостольских правил уже имел перед собой постановления Антиохийского Собора¹. Однако, как отмечают в том числе и современные авторитетные канонисты, 34-е Апостольское правило, при его большом сходстве с 9-м Антиохийским, все же исходит из более древнего церковного устройства, поскольку говорит о разграничении церковных областей по этническому принципу, хотя, безусловно, и связанному с территориальным².

Существование митрополичьих округов, из которого исходит 9-е правило Антиохийского Собора, соответствовало более позднему административному делению империи на провинции, введенному в начале IV века при Диоклетиане. Как может показаться, с этим аргументом порой соглашается и сам Н. Глубоковский, когда пишет следующее: «По реальному генезису *ἔθνος* и *ἐπαρχία* сближались между собою и покрывали себя взаимно, ибо провинциальное распределение (в частности в Малой Азии) покоилось у Римлян на национально-этнографическом обособлении, заранее намечавшем прочные территориальные очертания. Отсюда естественно было обозначать и провинцию именем обитавшего в ней народа»³.

Вместе с тем, соглашаясь с аргументацией Заозерского, нельзя полностью согласиться с его окончательными выводами. Наиболее уязвимым является

¹ См.: Цыпин В., прот., Литвинова Л.В. Апостольские правила // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 120.

² См.: Цыпин В., прот. Курс церковного права: Учеб. пособие. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 64.

³ Глубоковский Н.Н. Смысл 34-го апостольского правила (Ответ на возражения проф. Н.А. Заозерского) // Богословский вестник. 1907. Т. 2. № 7/8. С. 749 (2-я пагин.).

утверждение Заозерского о том, что национальность является основой церковного самоуправления.

Критики национального объяснения 34-го Апостольского канона обычно указывают на то, что церковное деление по национальному признаку вступает в очевидное противоречие с новозаветным принципом, согласно которому во Христе нет ни эллина, ни иудея, ни варвара, ни скифа (ср.: Кол. 3, 11). По этой причине Константинопольский собор 1872 года осудил этнофилетизм как посягательство на канонический церковный строй. «Этнографическая» интерпретация правила, выраженная у Заозерского принципом «каждая народная церковь — автокефальна»¹, многократно использовалась и продолжает использоваться различными церковными сепаратистами в борьбе за провозглашение национальных автокефалий.

Между тем, как это ни парадоксально, все то же 34-е Апостольское правило, но уже в «топографической» интерпретации, в равной мере может быть использовано как противниками, так и сторонниками церковного сепаратизма. В ходе упомянутой выше предсоборной дискуссии некоторые противники грузинской автокефалии объясняли свою позицию отсутствием на тот момент у Грузии политической независимости. Современные автокефалисты также нередко апеллируют к 34-му Апостольскому правилу, утверждая, что политическая независимость государства является достаточным основанием для церковной автокефалии.

О неполноте «топографической» трактовки 34-го правила, понимаемой в узком смысле, сегодня свидетельствует и проблема диаспоры. Если безусловно следовать территориальному принципу, множественность параллельных юрисдикций в православных диаспорах является канонической аномалией. Сторонники особой первенствующей роли Константинопольского патриарха в вопросе окормления диаспоры нередко ссылаются на 34-е Апостольское правило, утверждая необходимость особого служения первенствующего епископа на

¹ См.: *Заозерский Н.А.* Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу статьи проф. Н. Глубоковского «Смысл 34-го Апостольского правила») // *Богословский вестник.* 1908. Т. 1. № 1. С. 88 (2-я пагин.).

уровне Вселенской Церкви. При этом сторонники абсолютной независимости и равенства между собой Поместных Церквей также объясняют свою позицию 34-м правилом. Согласно их аргументации, 34-е Апостольское правило относилось к отдельным провинциям империи и не предполагало единого вселенского церковного центра.

Использование данного правила для обоснования столь противоположных позиций, несомненно, свидетельствует о том, что в уяснении точного смысла и значения 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил в православном богословии точка еще не поставлена. Вопрос об универсальном первенстве в Православной Церкви, а также вопросы автокефалии, автономии и диаспоры сегодня еще не получили общеправославного решения. Без единого понимания значения национального и территориального принципов в каноническом устройстве Церкви решение указанных вопросов, очевидно, будет невозможным.

Путь примирения двух подходов — «этнографического», предложенного Н. Заозерским, и «топографического», изложенного Н. Глубоковским, видится в следующем.

Как уже было отмечено, наиболее убедительной представляется аргументация Н. Заозерского в его обосновании «этнографического» толкования 34-го Апостольского правила, однако используемое им понятие этноса требует уточнения.

Прежде всего, следует отметить, что понятия «этнос» и «национальность» не равнозначны; *ἔθνος*, о котором говорит 34-е правило, не сводится к понятию национальности как кровного, генетического родства. Защищая национальное толкование 34-го правила, Заозерский многократно ссылается на сочинение проф. П.В. Гидулянова «Митрополиты в первые три века христианства» (М., 1905.) и обильно его цитирует. Между тем, в действительности П. Гидулянов в упомянутом труде говорит не только об этнических, но также о религиозных, исторических, географических, лингвистических и других особенностях, значение которых преобладало над административно-территориальным фактором во внутренней жизни провинций Римской империи в указанную эпоху. Каждая из

стран, входивших в состав одной провинции, жила самостоятельной жизнью и имела «свою историю, свою национальность, свой язык, свое право, своих богов»¹. Причем особенно важным фактором в распространении христианства в эту эпоху Гидулянов считает именно общий язык, на котором говорило население известного округа, а не национальность или иные перечисленные факторы².

Задавая базовый принцип канонического устройства церковного управления, заключающийся в гармоничном сочетании уравнивающих друг друга властных полномочий первоиерарха и собора епископов, 34-е Апостольское правило устанавливало способ поддержания общения и единства местных Церквей, формировало механизм самовоспроизводства церковной структуры в случае смерти епископа и т.п. Принцип, лежащий в основе как 34-го Апостольского, так и 9-го Антиохийского правил, можно сформулировать так: епископ, как предстоятель местной Церкви, для разрешения вопросов, выходящих за рамки внутренней жизни его епархии, должен обратиться к ближайшему первенствующему епископу, который, в свою очередь, основывал бы свои решения не только на личном рассуждении, но и на соборном мнении других соседних епископов. Из соображений удобства важно, чтобы это был именно «ближайший» во всех отношениях первенствующий епископ: 1) вступление с ним в сношение должно иметь как можно меньше препятствий вследствие различия языка, дальности расстояния, невозможности пересечь границу другого государства и т.п.; 2) для адекватного решения возникающих вопросов важно, чтобы первенствующий епископ, как и другие епископы, признающие его «яко главу» и участвующие в соборном «рассуждении», находились в схожих условиях, в которых протекает церковная жизнь их епархий. А для этого желательно, чтобы население этих епархий было близко по своему языку, культуре, истории, территории проживания, а также по внешним условиям,

¹ Заозерский Н.А. Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу статьи проф. Н. Глубоковского «Смысл 34-го Апостольского правила») // Богословский вестник. 1907. Т. 3. № 12. С. 776-777. (С. 37-39 у Гидулянова).

² Там же. С. 778-779.

которые определяются, в первую очередь, административной подчиненностью того гражданского округа, на территории которого находится данная епархия.

Очевидно, что национальность как генетическая принадлежность к тому или иному народу в данном случае никакой роли не играет. Между тем, и гражданско-административный, территориальный принцип не всегда может иметь самодовлеющее значение.

В первые три века христианства ключевую роль в расширении Церкви и процессе церковной централизации играло единство того или иного этноса — по языку, культуре, компактности проживания, внешним условиям, в которых существовал данный народ. Максимальная легкость в коммуникации между епископами и общность народной жизни внутри единого этноса и определили употребление термина *ἔθνος* в 34-м Апостольском правиле. В этом смысле (и это следует особо подчеркнуть!) 34-е Апостольское правило говорит именно то, что оно говорит, употребляя термин *ἔθνος* в его прямом, «этнографическом», а не искусственно притяннутом «топографическом» значении.

С наступлением эпохи Вселенских Соборов ситуация начинает меняться. Церковь из гонимой становится Церковью имперской. В начале IV века вводится административное деление империи на провинции. Как следствие, в практике взаимного общения местных Церквей, определении границ епархий и формировании центров церковного управления доминирующее значение начинает приобретать не этнический фактор, а гражданское административно-территориальное деление Римской империи в данную эпоху.

Церковная централизация начинает приспособливаться к государственной централизации. В решении вопроса о взаимном отношении 34-го Апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора следует согласиться с выводом Н. Заозерского о том, что отцы Антиохийского Собора не толковали 34-е правило (как считал Н. Глубоковский и другие единомысленные с ним толкователи), а лишь применяли его, как общий принцип церковного устройства, к частному новому явлению церковной жизни — к учреждению митрополий и митрополитов. Отцы Антиохийского Собора в 9-м правиле стремились, с одной стороны,

«закрепить это новое учреждение ссылкой на “древнее от отец принятое правило” (т.е. 34-е Апостольское)», а с другой — значительно расширить единоличную власть митрополита по сравнению с правами примаса¹.

9-е правило Антиохийского Собора отражает период развития церковной структуры, при котором уже образовались три уровня церковной централизации — примас, митрополит, патриарх. Заозерский справедливо обращает внимание на то, что примаса в 34-м Апостольском правиле предписывается почитать «как главу» автокефальной «народной церкви», в то время как митрополиту провинции, согласно 9-му Антиохийскому правилу, епархиальные епископы должны воздавать только «всеобщее уважение, как ближайшему начальнику», т.е. предполагается, что и над ним может быть высший примас. «Что такое предположение допустимо и для оо. Антиохийского собора, — пишет Н. Заозерский, — видно из того, что 1-й Вселенский собор, установив равенство митрополитов между собой, упомянул о преимуществах церковей (точнее их примасов), как то Александрийской, Римской и Антиохийской — образовавшихся путем древнего обычая»². Таким образом, с введением митрополий в этих церквях власть их древних примасов ничего не должна была терять от устанавливаемого нововведения.

Обращает внимание Н. Заозерский и на концовку обоих правил. Если Апостольское правило имеет в виду мотив — да пребудет единомыслие между епископами и да прославится Бог, то антиохийское правило мотивирует власть митрополита интересом порядка и удобства (ибо в митрополию стекаются все, имеющие дела) и ссылкой на «древле принятое от отец наших правило»³.

Таким образом, по смыслу 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил объектом церковной миссии являются конкретные люди, а не та или иная «территория» или «национальность». Люди же могут принадлежать к тем или иным народам, имеющим свой язык, свои особенности, и проживать на тех или

¹ Заозерский Н.А. Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу статьи проф. Н. Глубоковского «Смысл 34-го Апостольского правила») // Богословский вестник. 1908. Т. 1. № 1. С. 85-86 (2-я пагин.).

² Там же. С. 88.

³ Там же. С. 89.

иных территориях, находящихся в различных внешних условиях. Именно эти особенности и учитывают оба канона с точки зрения практической целесообразности для своих исторических эпох. Таким образом, 34-е Апостольское и 9-е Антиохийское правила допускают учет как территориального, так и национального принципов в организации церковного управления.

Неизменным в обоих правилах остается одно: в качестве основы церковного строя утверждается гармоничное сочетание соборного и иерархического начал в жизни Церкви. Единство и общение Церквей должно обеспечиваться балансом между властью собора епископов и властью примаса. Епископы должны иметь как можно меньше препятствий к соборному обсуждению и принятию общих решений: не встречать серьезных затруднений в коммуникации друг с другом и находиться вместе со своими епархиями в сходных условиях.

Именно данный принцип будет впоследствии положен в основу постановления Поместного Собора 1917-1918 гг. о Митрополичьих округах¹ и Постановления № 362 Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви от 7/20 ноября 1920 г.,² подробнее о которых будет сказано ниже.

Исходя из данного общего принципа, в одной автокефальной Церкви могут пребывать близкие по истории, культуре и языку народы, проживающие на территории разных государств (как сегодня это имеет место в отношении республик, ранее входивших в состав СССР). Одновременно с этим, сильно различающиеся по культуре и языку народы могут образовывать отдельные автокефальные Церкви на территории одного государства (например — Грузинская Церковь на территории СССР). Очевидно, что люди, находящиеся в диаспоре — вне территории компактного проживания своего этноса, оказавшись

¹ См.: Суворов В., *свящ.* Вопрос о митрополичьих округах на Поместном Соборе 1917-1918 гг. в контексте современных церковных преобразований // Труды Коломенской Духовной Семинарии. Выпуск 8. М.: Русский раритет, 2013. С. 65-75. См. также публикацию в Интернете: Суворов В., *свящ.* Вопрос о митрополичьих округах на Поместном соборе 1917-1918 гг. в контексте современных церковных преобразований. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2813585.html> (дата обращения: 13.09.2012).

² См.: Суворов В., *прот.* Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви 1920 года и его роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции // Вестник челябинского государственного университета. История Вып. 66. № 24 (379). 2015. С. 182-189.

в незнакомой культурной и языковой среде, имеют право окормляться той поместной Церковью, которая близка им, в первую очередь, по языку, что гораздо удобнее с точки зрения эффективности церковной миссии. В этом случае существование параллельных юрисдикций оказывается более соответствующим пастырским задачам Церкви, чем строгое соблюдение территориального принципа церковного управления.

Стоит отметить, что именно по этому пути в решении проблемы диаспоры сегодня продолжают идти Православные Поместные Церкви. Согласно Решению IV Всеправославного предсоборного совещания (Шамбези, Швейцария, 2009 г.), на современном этапе в силу «исторических и пастырских причин» признано целесообразным сохранить существующий порядок, предполагающий подчинение епископов национальных диаспор своим каноническим юрисдикциям. Документ предлагает переходный порядок, согласно которому на перечисленных в документе территориях православных диаспор создаются епископские собрания под председательством «первого из подчиненных Константинопольской Церкви архиереев, а в отсутствии одного — согласно порядку диптихов»¹. Областью деятельности и ответственности этих епископских собраний будут: забота о проявлении единства Православия и развитии общей деятельности всех православных каждого региона для попечения о пастырских нуждах проживающих там православных, общего представительства всех православных каждого региона перед инославными и всем обществом региона, развития богословских наук и церковного образования и т.д. Решения по этим вопросам будут приниматься на основе консенсуса (единогласия) Церковей, представленных в данном Собрании. Вместе с тем, в документе подчеркивается, что епископские собрания не лишают своих членов-епископов полномочий административного и канонического характера, а также не ограничивают их прав в диаспоре. Епископские собрания имеют целью формирование общей позиции Православной Церкви по различным вопросам, что ни в коем случае не является

¹ Проекты документов Всеправославного Собора. Православная диаспора, Регламент работы епископских собраний в православной диаспоре. ЖМП. 2016. № 4. С. 41.

препятствием для епископов-членов, которые остаются подотчетными своим Церквам, выражать мнение своих Церквей перед внешним миром.

Данные принципы были выражены и в проекте документа о православной диаспоре неудавшегося в 2016 году Всеправославного Собора.

О недопустимости абсолютизации государственно-политического или национального принципов деления церковных областей справедливо писал в XX столетии авторитетный русский канонист проф. С.В. Троицкий, которому принадлежит одно из наиболее удачных решений данного вопроса. Троицкий отмечал, что значение того и другого основания в церковном устройстве подробно обсуждалось лучшими представителями русской богословской науки на Предсоборном Присутствии 1906 г. в связи с вопросом о стремлении Грузинской Церкви к автокефалии. Одни члены Присутствия (и таких было большинство) отстаивали государственно-административный принцип церковного деления и отрицали право Грузинской Церкви на автокефалию, поскольку Грузия вошла в состав Русского Государства, другие (меньшинство) — придерживались национальной, или этнической, точки зрения и признавали право Грузии на автокефалию. «Спорили долго и часто очень горячо, но ни одна сторона не убедила другую, — пишет Троицкий. — И это понятно. Одна сторона была права, утверждая, что церковное деление обычно соотносилось с государственным, но была права и другая, утверждая, что далеко не всегда это было так и что иногда церковь принимала во внимание и начало национальное. В конечном результате никакого нормативного вывода из приводимых обеими сторонами многочисленных ссылок и фактических данных сделать было нельзя, нельзя потому, что на самом деле Церковь вовсе не считала для себя обязательным ни государственного, ни национального принципа, а руководилась лишь одним мотивом — своим благом. Когда отвечало этому мотиву соотношение с государственным устройством, Церковь следовала ему, когда отвечало начало

национальности, церковь сообразовалась с этим началом, а если благу церкви не отвечало ни то, ни другое, она устраивалась на других основаниях»¹.

Похожую точку зрения выражали и богословы «карловацкой» ориентации. Полемизируя с о. Александром Шмеманом, еп. Нафанаил (Львов) подчеркивал, что территориальный, национальный и другие внешние для Церкви принципы носят служебный характер и призваны служить главной «внутренней абсолютной задаче Церкви — приведению ко Христу человеческих душ»².

В то же время богословы «евлогианской» ориентации настаивали на необходимости строгого соблюдения территориального принципа церковного устройства, согласно которому в каждом месте — стране, области, городе — должно соблюдаться единство священной иерархии, исключающее присутствие на одной территории нескольких параллельных юрисдикций. «Евлогиане» защищали мысль о недопустимости церковного деления по национальному признаку и утверждали, что управление несколькими епископами одной областью догматически недопустимо. Епископ должен управлять в своей области всем народом, независимо от его происхождения и языка. Из этого делался вывод, что только одному Константинопольскому первоиерарху должна принадлежать юрисдикция над диаспорой и всеми миссионерскими территориями.

Предсоборное Присутствие 1906 г. выявило наличие в русском богословии двух противоречащих друг другу подходов в интерпретации 34-го Апостольского правила и лежащего в его основе принципа церковного устройства. Проф. Н. Глубоковский, приводя в своей работе слова «одного авторитетного для него в науке русского ученого», писал, что «от пространных толкований смысл 34 апостольского правила вовсе не раскрывается и только разбаливается голова». Рассмотренная полемика профессоров Н. Заозерского и Н. Глубоковского свидетельствовала о неполноте защищаемых ими «этнографического» и «топографического» толкований. Предложенные в настоящем разделе поправки к «этнографическому» толкованию позволяют примирить оба подхода.

¹ Троцкий С., проф. Размежевание или раскол? Париж: YMCA PRESS, 1932. С. 24-25.

² Нафанаил, еп. О судьбах Русской Церкви за границей (ответ священнику о. Александру Шмеману). Jordanville: Holy Trinity Monastery, Типография прп. Иова Почаевского, 1949. С. 6.

В XX веке 34-е Апостольское правило сыграет очень важную роль в дискуссии об основах церковного устройства в русском православном богословии. К данному правилу будут обращаться защитники самых разных позиций: апологеты Русской Зарубежной Церкви, сторонники юрисдикций Константинопольского и Московского Патриархатов.

В XX столетии в канонической традиции Русской Православной Церкви возобладал территориальный подход в трактовке 34-го Апостольского канона¹. Однако абсолютизация территориального принципа церковного устройства не позволяет сегодня окончательно разрешить имеющиеся проблемы диаспоры, универсального первенства и автокефалии². В конце XX столетия это в очередной раз стало явным в связи с вопросом об автокефалии Православной Церкви на Украине, получившей государственную независимость. В своем докладе на Съезде епископата, духовенства и мирян, прошедшем в Киеве в 1992 году, протопресвитер Виталий Боровой отметил: «История Церкви, внутренний смысл канонов и история применения их на практике в жизни свидетельствуют, что в споре о государственном или национальном принципе устройства церковных дел, в споре о принципе приспособления или принципе полной свободы Церкви, невзирая на государство, — в этих спорах нельзя найти никакого постоянно действующего нормативного вывода, пригодного и обязательного для Церкви везде, всегда и во всем. Есть множество данных, свидетельствующих, что Церковь обычно сообразовывалась с государственным делением, но далеко не всегда и не во всем. Есть данные, что Церковь принимала во внимание и начало национальное. Однако можно найти в истории канонической практики и самосознании Церкви, что на самом деле Церковь вовсе не считала для себя обязательным ни государственный, ни национальный принцип, а руководилась

¹ Это нашло отражение в том числе и в официальных документах. Так в Томосе об Автокефалии Русской Православной Церкви в Америке осуждается «юрисдикционный церковный плюрализм» как «явление временное и никоим образом не являющееся нормой постоянного канонического устройства Православной Церкви в Америке, противоречащее природе канонического православного церковного единства» (Томос Алексия, милостию Божию Патриарха Московского и всея Руси [об Автокефалии Русской Православной Греко-Кафолической Церкви в Америке] // ЖМП. 1970. № 6. С. 69).

² См.: Суворов В.Г. Дискуссия о территориальном и национальном принципах церковного устройства в русском православии XX века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Т. 9. № 5. Ч. 1. С. 109-120.

чисто одним лишь мотивом — благом Церкви. Когда отвечало интересам Церкви сообразоваться с государственным устройством, Церковь следовала ему. Когда благу Церкви отвечало начало национальное, Церковь принимала это во внимание в своем устройстве. Если же благу Церкви не отвечало ни то, ни другое, Церковь устраивала тогда свою жизнь на других началах. Итак, ни политический, ни национальный принцип сами по себе не дают основания для требования церковной автокефалии»¹.

Данное понимание общего принципа, лежащего в основе 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил, сегодня может дать ключ к решению проблем диаспоры, универсального первенства и автокефалии. 34-й Апостольский канон, наряду с 9-м правилом Антиохийского Собора, являются главными церковными канонами, определяющими функции и полномочия первенствующих епископов. Принцип, лежащий в основе этих правил, составляет основу церковного строя² и имеет фундаментальное значение для православной экклезиологии.

Завершая настоящий подраздел, стоит отметить, что в период работы Предсоборного Присутствия Русская Церковь еще не мыслила себя в отрыве от государства и императорской власти. Фигура первоиерарха все еще рассматривалась как зависимая от Императора и ему подконтрольная.

В апреле 1906 года произошло изменение Основных Законов Российской Империи, установлена Дума как законодательный орган власти, принят указ о веротерпимости. Предсоборное Присутствие предложило проект изменений Основных законов Российской Империи, содержащий в себе 12 пунктов, которые были призваны в условиях появления Думы еще до Собора защитить Церковь от вмешательства светских органов власти³. Согласно проекту, предполагалось, что Император, как Православный Государь, является верховным покровителем Православной Церкви и охранителем ее благопорядка. Русская Церковь имеет

¹ Боровой В., *прот.* Церковь Христова, ее природа. Автокефальные Церкви // ЖМП. 1993. № 10. С. 15.

² Согласно действующему Уставу Русской Православной Церкви, «отношения между Патриархом Московским и всея Руси и Священным Синодом, в соответствии с общеправославной традицией, определяются 34-м правилом свв. Апостолов и 9-м правилом Антиохийского Собора» (п. IV. 5; ср. также п. IV. 7, пп. «с» Устава).

³ См.: Митрофанов Г., *прот.* История Русской Православной Церкви (1900-1927). СПб: Сатис, 2002. С. 38.

право устанавливать для себя новые законы не иначе как с согласия Императора. Именно Государь, подобно византийским Императорам, созывает Периодические Соборы во время избрания Патриарха. Государь также созывает Собор в случае недостойного поведения Патриарха и наблюдает за ним.

Только на Поместном Соборе 1917-1918 гг. русская богословская и каноническая мысль разорвет казавшуюся нерасторжимой связь Церкви с Империей.

2.2. Учение о первенствующем епископе в дискуссии о восстановлении патриаршества на Всероссийском Поместном Соборе 1917-1918 гг.*

Серьезное осмысление учения о первенствующем епископе и его места в каноническом предании Церкви было дано участниками Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 годов в связи с дискуссией о необходимости восстановления патриаршества. Условия, в которых проходил Собор, способствовали всесторонней проработке этого вопроса на самом высоком научно-богословском уровне.

Состав участников Поместного Собора 1917-1918 г. представлял собой цвет русской богословской и церковно-исторической науки, находившейся на пике своего развития. Соборной дискуссии предшествовала серьезная научная проработка и всецерковное обсуждение тех вопросов, которые предстояло решать на Соборе. На самом компетентном уровне вопросы высшего церковного управления предварительно были рассмотрены в рамках работы Предсоборного Присутствия 1906 года. Большинство выступлений на заседаниях Собора являют высочайший образец церковной и академической дискуссии, подкрепленной основательной богословской и историко-канонической аргументацией.

Всероссийский Церковный Собор проходил в трагические для России дни разрастающегося революционного вихря и распада Российского государства, однако в то же самое время Русская Церковь оказалась в уникальной ситуации абсолютной свободы. Прекращение зависимости Церкви от государства и крушение имперской синодальной системы позволило участникам Собора, несмотря на высокий эмоциональный накал и политические пристрастия, выявить истинные канонические основы церковного строя, свободные от преходящих исторических форм и явлений.

* В основу настоящего подраздела положен материал из публикации автора: *Суворов В., свящ.* Дискуссия о восстановлении патриаршества на Поместном Соборе 1917-1918 гг. и некоторые актуальные проблемы высшего церковного управления в Русской Православной Церкви. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2271021.html> (дата обращения: 25.11.2011).

Главной вдохновляющей идеей Поместного Собора 1917-18 гг., его лейтмотивом, стало понятие соборности. Для всех без исключения членов Собора самым важным и чаемым соборным деянием представлялось утверждение соборного принципа на всех уровнях церковного бытия. Именно с соборностью связывали участники Поместного Собора будущее Русской Церкви.

В фигуре патриарха защитники идеи патриаршества видели гарант утверждения в Русской Церкви соборного начала. Соборность «должна возглавлять и пронизывать все управление Русской Церкви, — говорил на соборных заседаниях профессор И.И. Соколов. — <...> Патриаршество есть цель соборности и в то же время ее орган, а соборность есть основа патриаршества»¹.

Между тем, среди участников Собора были и те, кто критически подходил к идее восстановления патриаршества. Если сторонники идеи патриаршества видели в патриархе гарант и средоточие соборного единства, то противники, напротив, опасались, что власть патриарха, не уравновешенная в достаточной мере деятельностью соответствующих соборных институтов, постепенно подавит соборное начало и умертвит церковную жизнь. Некоторые соборяне видели в патриаршестве опасность перерождения в поместный папизм, не совместимый с подлинной соборностью.

К сожалению, в современной церковно-исторической литературе по-прежнему встречается упрощенная оценка той горячей дискуссии, которая возникла на Соборе между сторонниками и противниками восстановления патриаршества. Нередко все без исключения противники патриаршества представляются как люди, находившиеся в духовном ослеплении. Распространенной ошибкой также является мнение о том, что противники патриаршества являлись своего рода «предтечами» обновленцев советского времени и даже выразителями их идеологии. В действительности, многие из тех, кто выступал на Соборе против патриаршества, впоследствии доказали свою преданность Церкви исповедническим подвигом. И наоборот, целый ряд

¹ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Т. 2. С. 385.

архиереев-«патриархистов» впоследствии признали обновленческое ВЦУ и, таким образом, оказались среди местных руководителей раскола¹.

Поместный Собор 1917-1918 годов стал Собором новомучеников. Среди участников Собора, выступавших против патриаршества, в лике священномучеников ныне прославлен протоиерей (впоследствии архиепископ) Николай Добронравов — наиболее яркий представитель противников патриаршества, который позднее станет одним из верных последователей и сподвижников Патриарха Тихона. Против патриаршества выступал на Соборе профессор И.М. Громогласов — впоследствии священномученик Илия (†1937). Протоиерей Н.В. Цветков, также выступавший против патриаршества, в 1921-1922 гг. станет представителем Патриарха в Помголе и соавтором патриарших воззваний к верующим по поводу изъятия церковных ценностей. Профессор П.П. Кудрявцев — один из наиболее активных критиков патриаршества, оказавший существенное влияние на принятие соборных решений, обновленческое движение впоследствии также не поддержал. В начале 1930-х годов он проведет 3 года в исправительно-трудовом лагере, будет освобожден в связи с болезнью сердца, похоронен в Киеве. Похожую судьбу разделит и профессор Н.Д. Кузнецов (перенес несколько арестов, умер в ссылке)².

Аргументация критиков идеи патриаршества на Поместном Соборе в действительности способствовала прояснению православного учения о первенствующем епископе и была учтена в последующих соборных решениях. Несмотря на то, что противники патриаршества оказались на Соборе в меньшинстве, их аргументы были выслушаны и приняты во внимание. Далекое не все доводы и опасения, высказанные противниками патриаршества, были отброшены Собором. Это свидетельствует о важности более внимательного

¹ См. об этом, напр.: *Соловьев Илья, священник*. Восстановление патриаршества в Русской Православной Церкви: pro et contra // 1917-й: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания патриарха Тихона: Материалы межд. науч. конференции: Москва 19-20 ноября. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 117.

² См.: Дело великого строительства церковного: Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов / Сост. Н.А. Кривошеева. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 17, 728, 735-736, 741-742, 762-763.

рассмотрения позиции не только сторонников, но и противников восстановления патриаршества в соборной дискуссии.

Участников Собора, высказывавшихся против восстановления патриаршества, можно условно разделить на две группы. К первой можно отнести тех членов Собора, кто был против института патриаршества в принципе, считая его несовместимым с началами соборности, столь дорогими для всех участников Собора. Единоличная власть патриарха, по их мнению, противоречила церковным канонам. Будущее Российской Церкви эти деятели связывали исключительно с коллегиальными формами управления. Представители данной группы — профессора Б.В. Титлинов, Н.Г. Попов — и после Собора не смирились с восстановлением патриаршества и стали видными идеологами обновленчества.

Обновленцы будут связывать положение, в котором оказалась Церковь при большевиках, с фактом восстановления патриаршества. В 1922 году протоиерей А. Введенский на страницах «Живой Церкви» писал о Поместном Соборе 1917-18 годов: «Вопрос о восстановлении патриаршества был весьма спорным. Уже на предсоборном совещании вопрос этот разрешался отрицательно. И на самом соборе была немалая группа, определенно высказывавшаяся против восстановления патриаршества, как института эпохи, уже отдаленной от подлинного христианства-первохристианства. Указывалось на то, что патриаршество есть тот же папизм, столь далекий от самого существа православия, папизм логически не продуманный и не проведенный до конца»¹. На созванном в 1923 году обновленческом соборе протоиерей В. Красницкий призвал упразднить навсегда институт патриаршества «как пережиток прошлого и как совершенно вредный для дела обновления»². По утверждению Красницкого, этот институт не оправдал своих надежд: он не только не поднял энергию церковного народа, но, напротив, ее подавил. В аналогичных выражениях

¹ Введенский А., *прот.* Что нужно церкви? // Живая Церковь. М., 1922. № 2. С. 2-4. Здесь С. 2.

² Цит. по: «Обновленческий» раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И.В. Соловьев. М., 2002. С. 312.

оценивали восстановление патриаршества участники Собора Б.В. Титлинов и Н.Г. Попов, выступавшие в 1920-х годах на страницах обновленческих изданий¹.

Впрочем, обновленцы, незадолго до полного исчезновения своего раскола, все-таки решили отказаться от коллегиальности в высшем управлении и избрали главу обновленческой «церкви» — «Первоиерарха Православных Церквей в СССР», вскоре сменившего титул на «Первоиерарх-Патриарх Московский и Православных Церквей в СССР»². Таким образом, идея патриаршества исторически взяла верх даже в среде ее убежденных противников.

Наибольший интерес представляет собой аргументация второй группы противников патриаршества, к которой принадлежали те, кто в действительности не был противником патриаршества как такового. Многие представители данной группы признавали, что патриаршество необходимо и его восстановление полностью отвечает церковным канонам, однако при этом они опасались, что поспешное восстановление сана патриарха без точного определения его прав и обязанностей может причинить Русской Церкви больше вреда, чем пользы. Называя представителей данной группы «противниками патриаршества», мы всегда должны отдавать себе отчет в условности подобного наименования. Подход к проблеме со стороны представителей данной группы профессор протоиерей А.П. Рождественский выразил так: «...Без всякого опасения церковного разделения, о чем здесь говорилось, ожидаю решения Священного Собора, с любовью подчинюсь этому решению, а пока решение не вынесено, считаю своею христианской обязанностью высказать те мысли, какие у меня имеются, и рад буду выслушать убедительное разъяснение моих недоумений»³.

Отсутствие у соборян единого представления о функциях и полномочиях первенствующего епископа дало о себе знать с первого дня обсуждения вопроса о патриаршестве на общих соборных заседаниях.

¹ С указанными публикациями можно ознакомиться в сборнике: Дело великого строительства церковного... (М., 2009).

² См.: Каплин П.В.. Восстановление патриаршества в РПЦ и расколы 1920-х годов // 1917-й: Церковь и судьбы России... С. 203.

³ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Т. 2. С. 429.

11/24 октября 1917 г., на первой сессии Собора, епископ Астраханский Митрофан (Краснопольский, сщмч., † 1919) выступил с докладом от Отдела о высшем церковном управлении по поводу так называемой «формулы перехода к очередным делам», принятой Отделом по окончании проходивших в нем прений о высшем управлении. В своем обширном выступлении преосвященный Митрофан изложил предысторию обсуждения вопроса о патриаршестве в Отделе, перечислил основные доводы в защиту скорейшего восстановления патриаршества и огласил принятую Отделом «формулу» о восстановлении патриаршества следующего содержания: «По окончании общих суждений или прений по вопросу о высшем церковном управлении в Русской Церкви, Отделом принята следующая формула перехода: “выслушав общие прения по вопросу о высшем церковном управлении и 1) принимая, как исходное положение в дальнейших своих работах, восстановление сана патриарха, присваемого первому между равными Епископу, возглавляющему управление церковными делами Российской Православной Церкви, и 2) вместе с органами этого управления подотчетному церковному поместному Собору, Отдел переходит к дальнейшему рассмотрению законопроекта о высшем церковном управлении”. Принятием такой формулы Отделом в положительном смысле разрешен вопрос о патриаршестве в России, как институте исполнительном при Соборе. Расчлняя указанную формулу на составные части, находим, что в ней заключаются следующие основные положения: 1) Поместному Собору принадлежит высшая власть в Российской Церкви. 2) Восстанавливается патриаршество, которым возглавляется управление церковными делами Российской Православной Церкви. 3) Патриарх является первым между равными ему Епископами. 4) Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен Собору...»¹. Данная «формула перехода» с четырьмя «основными положениями» выносилась Отделом на обсуждение в общем заседании Собора, так как определенное соборное решение по данному вопросу признавалось существенно важным для дальнейшей

¹ Там же. С. 230-231.

работы всех отделов, соприкасающихся с вопросами высшего церковного управления.

Преосвященный Митрофан также зачитал «отдельное мнение», поданное членами Отдела, не согласными с вынесением «формулы» на обсуждение на Соборе. В «особом мнении» говорилось, что, согласно Уставу Собора, Отдел должен выносить на Собор по каждому делу письменный доклад и текст предполагаемого постановления Собора, а не «неопределенное пожелание» по столь важным и спорным вопросам. «Ни один Член Собора не может ни принять, ни отвергнуть предлагаемой формулы о патриархе и Соборе <...>, прежде чем не будут ясно определены как права и обязанности патриарха, так и организация проектируемого Собора»¹, — говорилось в «особом мнении», подписанном 32-мя членами Отдела, среди которых значатся имена не только выдающихся профессоров (А. Бриллиантова, В. Бенешевича и других), но и будущих священномучеников — протоиерея Николая Добронравова и В.П. Шеина (впоследствии архимандрита Сергия, †1922).

Также Председателем было зачитано заявление 32-х членов Собора, в котором содержалось предложение не обсуждать на пленарных заседаниях доклад Отдела о «формуле перехода», вернув его в Отдел для дальнейшей разработки. В заявлении, в частности, говорилось: «В состав формулы доклада входят такие понятия, которые в Отделе частью совсем не разрабатывались (понятие об органах управления, вместе с которыми действует патриарх), частью не закончены разработкой (понятие о Соборах, коим патриарх подотчетен). Равным образом и само понятие о патриархе в Отделе еще не выяснено, и во всяком случае смысл формулы “первый между равными” не уяснялся в Отделе»².

В соответствии с соборным Уставом было предоставлено слово нескольким членам Собора — за и против внесенного предложения. Профессор П.П. Кудрявцев, первым подписавший и «особое мнение», и «предложение» от 32-х членов Собора, в своем выступлении подчеркнул, что к «особому мнению»

¹ Там же. С. 231-232.

² Там же. С. 236.

присоединились не только противники, но и защитники идеи патриаршества — В.П. Шеин и С.П. Руднев. Взывший слово граф Д.А. Олсуфьев — сторонник патриаршества, также подписавший «особое мнение» за отклонение формулы перехода, высказался так: «Я за патриаршество, но в моем смысле, т.е. когда соборность в церковном управлении будет правильно поставлена и последовательно проведена»¹. Выступавшими за отклонение «формулы» было отмечено, что на момент ее обсуждения в Отделе еще не был решен наиважнейший вопрос о составе Собора: о том из кого он должен состоять — из одних ли епископов, или из епископов, клира и мирян, — не был решен вопрос о сроках созыва Собора, указывалось также на неясность в вопросе о том, о каких именно «органах церковного управления» говорится в «формуле». В целях экономии времени, а также в соответствии с Уставом, было предложено вернуться к обсуждению вопроса о патриаршестве на пленарных заседаниях Собора после более обстоятельной проработки данного вопроса в Отделе.

Выступившие за рассмотрение «формулы» на пленарном заседании Собора архиепископ Кишиневский Анастасий (Грибановский) и П.И. Астров говорили, что такая живая и творческая работа, как работа Собора Всероссийской Поместной Церкви, не может быть заранее уложена в формальные рамки Устава, которому нужно следовать не по букве, а по духу. По их мнению, вопрос о восстановлении патриаршества, столь неотложный и насущный для всей Русской Церкви, необходимо было решить на принципиальном уровне на Соборе, чтобы потом можно было приступить к его всесторонней, детальной проработке. При этом они отмечали, что восстановление патриаршества само по себе не является чем-то новым, ибо оно подтверждается и канонами (34-м Апостольским правилом), и историей Русской Церкви².

В итоге предложение 32-х членов Собора о возвращении «формулы» в Отдел было поставлено на голосование. Собор постановил отклонить предложение и принять внесенную Отделом формулу к рассмотрению Собора.

¹ Там же. С. 240.

² См.: там же. С. 256-260.

С 14/27 октября дискуссия о патриаршестве начинает вестись на пленарных заседаниях, благодаря чему в выработке и обсуждении наиважнейших соборных определений о высшем церковном управлении участвовал весь Поместный Собор. Это придает и самой дискуссии, и принятым в итоге сборным решениям особую ценность.

Глубокий историко-канонический анализ института первенствующих епископов был дан на Соборе профессором Н.Н. Фиолетовым. В 34-м Апостольском и 9-м Антиохийском правилах, по его мнению, важны, прежде всего, идея, принцип, соотношение единоличного и соборного начал. В этом соотношении, по мысли Фиолетова, заключается та каноническая традиция, которая органически живет в Церкви и должна воплотиться в патриаршестве. Этой традицией «утверждается независимость епископата в делах своих епархий, а в делах общецерковных — сочетание единоличного начала с соборностью <...> Дела, подлежащие ведению первоиерарха: дела организации, проявление духа почина и попечения»¹.

Фиолетов подчеркивает, что положение первоиерарха не обусловлено преимуществами благодатных дарований. В смешении преимуществ благодатных и административных Фиолетов видит «различие идеологии западной и восточной церквей»², которое обнаружилось с V века и даже ранее.

Исторические примеры патриаршего деспотизма Фиолетов связывает с отношением церковной власти и власти императора: «Значение императора в Церкви обуславливало изменение положения патриарха. Связь с государством породила идею патриарха при царе, как органе проявления царской власти в Церкви. Она и придала патриаршей власти светский характер <...> С другой стороны, она в виде реакции вызвала развитие западных папистических идей на Востоке. Отсюда положение патриарха, как неудавшегося папы. Это — отклонение от принципа. Мы желаем восстановить институт патриаршества

¹ Там же. С. 311.

² Там же. С. 310.

канонически, а не так, как он проявлялся в отдельных исторических формах. В таком случае основание для споров исчезает»¹.

Противники патриаршества больше всего боялись, что патриарх со временем превратится в абсолютного автократора, поместного папу, а его деспотизм и самоуправство в конечном итоге уничтожат соборность. «На практике носители сана патриарха получали или даже присваивали себе права, не уместяющиеся в понятие первого между равными — в требование 34 Апостольского правила»², — говорил на Соборе Н.Д. Кузнецов. Такие титулы, как «отец отцов», «вселенский патриарх» и т.п., по мнению Н.Д. Кузнецова, извращали идею первого епископа и зачастую рассматривались носителями патриаршего сана как основание для распространения своей власти. Не отрицая необходимости учреждения в Русской Церкви института первого епископа, Н.Д. Кузнецов считал, что в вопросе о патриархе следует основываться исключительно на 34-м Апостольском правиле, «а не на последующих названиях и правах, которые получали Патриархи и которые совершенно не оправдываются ни буквальным, ни внутренним смыслом правила»³. Н.Д. Кузнецов даже предлагал дать первенствующему епископу Российской Церкви какое-либо иное наименование с тем, чтобы титул «Патриарха» впоследствии не послужил поводом для подчинения епархиальных архиереев патриаршей власти, обращения их из предстоятелей своих епархий в патриарших послушников. Некоторые аргументы сторонников патриаршества Н.Д. Кузнецов расценивал как по существу католические⁴.

Отдельными членами Собора высказывались опасения, что властный, с деспотическими наклонностями патриарх вскоре подчинит себе Синод (Д.И. Волков)⁵, а Синод, в свою очередь, будет постепенно превращен просто в совещательный орган при патриархе, (Н.Д. Кузнецов)⁶. При таком положении дел

¹ Там же. С. 311.

² Там же. С. 265.

³ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1996. Т. 4. С. 161.

⁴ См.: там же. С. 36-45, 160-164.

⁵ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Т. 2. С. 270.

⁶ Там же. С. 265-266.

вся реальная власть может оказаться в руках патриарших любимцев, которые станут злоупотреблять своим влиянием на патриарха (Д.И. Волков)¹.

Многие выступавшие приводили как одну из самых мрачных страниц в истории Русской Церкви старообрядческий раскол, видя его главную причину в самоуправстве и властолюбии патриарха Никона. Они утверждали, что рост власти и злоупотребление властью со стороны патриарха может привести к разделению в Церкви, а не к объединению (В.Г. Рубцов², Н.Д. Кузнецов и др.). Сторонники патриаршества отвечали так: «Гибельна бывает работа всякого начальника, если он не будет делать вместе с народом; Никон не слушал народа, и за это претерпел изгнание даже во время благочестия народа, а теперь мы выберем патриарха, и если бы он во всех вопросах касательно жизни смотрел на нас, как на рабов, не давал бы голоса решающего в некоторых вопросах, то ему уже придется идти на покой, дать место другому» (А.И. Июдин)³.

Справедливости ради следует отметить, что некоторые члены Собора высказывались и в защиту патриарха Никона, считая главной виновницей раскола царскую власть. Защитник патриаршества, единоверческий протоиерей С.И. Шлеев (будущий священномученик, епископ Уфимский Симон, †1921) говорил, ссылаясь на данные научных исследований, что «царь Алексей Михайлович, а не патриарх Никон был увлечен мессианскими надеждами — объединить все православные народы в одной монархии <...> Чтобы объединить нас с греками, он, а не патриарх, и произвел ломку церковного обряда»⁴.

Некоторые члены Собора высказывали опасения, что идея патриаршества может логически привести к необходимости признания папства на вселенском уровне. «Если стоять на точке зрения личного единоначалия в поместной Церкви, — говорил протоиерей А.П. Рождественский, — то логика требует, чтобы и над всею Церковью Православной был единый глава на земле»⁵. Именно соборный принцип, по мнению протоиерея А.П. Рождественского, остановил на Востоке

¹ Там же. С. 270.

² Там же. С. 368.

³ Там же. С. 338.

⁴ Там же. С. 343.

⁵ Там же. С. 429.

дальнейшее движение к единой главе, поэтому «Русской Православной Церкви суждено провести это соборное начало снизу доверху, без малейших отступлений, и тем ясно показать ложность римского папства»¹.

Сторонники патриаршества были единодушно уверены в том, что патриарх явится вдохновителем центростремительных сил внутри Церкви, будет служить объединяющим началом. Об упрощенности этого взгляда говорил на Соборе протоиерей Н.П. Добронравов, выступление которого считается самой яркой речью противников восстановления патриаршества.

Отец Николай обратился к 34-му Апостольскому правилу, на которое в равной мере ссылались и защитники, и противники патриаршества, отметив, что, по мнению авторитетных канонистов, речь в этом правиле ведется не о патриархе, а о митрополитах: «Я соглашусь и с тем, что здесь идет речь о патриархе, — говорил отец Николай, — но тогда позвольте спросить: как нужно понимать эти слова “епископам каждого народа подобает знати первого в них и признавати его, яко главу?” В том ли смысле, что епископам всякого христианского государства нужно знать одного главу? Конечно, никто не скажет, что нужно понимать так, потому что мы знаем, что в Греко-Римской империи патриарх был не один, а их было несколько, что, однако, никогда не считалось противоречащим 34 Ап. правилу. Следовательно, и у нас на Руси может быть не один патриарх Московский, а могут быть и патриарх Украинский и патриарх Сибирский и т.д...»². Протоиерей Николай выразил сожаление, что такая трактовка 34-го Апостольского канона уже привела к отделению Грузинской Церкви, делегаты которой не присутствовали на Соборе, и предположил, что, возможно, на «будущем Соборе мы не увидим еще и южно-русских епископов»³.

О том, что не всегда патриаршая власть способна противодействовать разделению, по мнению протоиерея Николая, свидетельствовали примеры из истории Русской Церкви и события греко-болгарской схизмы. Протоиерей Николай указал на то, что вскоре после обретения Московским митрополитом

¹ Там же.

² Там же. С. 348.

³ Там же.

самостоятельности произошло отделение Киевской Митрополии от Московской, а еще раньше — в 1308 году князь Галицкий пожелал отделиться от северных областей, поставив себе особого митрополита: «Что же? Юго-западные христиане восстали против этого? Разве кто говорил, что митрополит должен быть только один для всей России? Этого не было. И если Константинопольский патриарх поставил святителя Петра для всей России, то не потому, чтобы кто-либо его просил об этом, а потому, что сам хотел этого»¹.

Похожие мысли высказывал противник патриаршества П.П. Кудрявцев, указывая на то, что привлекаемое защитниками патриаршества 34-е Апостольское правило может быть в равной мере использовано сторонниками церковного сепаратизма: «История показывает, что как только какая-нибудь область получала политическую самостоятельность (автономию), она неудержимо стремилась и к церковной самостоятельности (автокефалии) <...> Я боюсь, что Церковь области, достигшей политической автономии, не захочет встать в подчиненное отношение к Московскому патриарху <...> Более ранние каноны говорят не о патриархе, а об епископе первого престола, или первоиерархе, которого подобает почитать, яко главу, епископам каждого *народа*. Если мы приложим к Русской Церкви этот канон, то на основании его каждый из православных народов, живущих в пределах Российского государства, может притязать на особого первоиерарха <...> Позднейшие же каноны, трактующие не о первоиерархе, а о патриархе, не знают одного патриарха для Церкви, территориально совпадающей с пределами такого обширного государства, как наша Россия <...> О каком-либо органе, объединяющем патриархаты, находящиеся в пределах одного государства, каноны ничего не говорят <...> В случае притязания какой-либо области Российского государства на учреждение в ней самостоятельного патриаршества, каноны окажутся не на вашей стороне»².

Как свидетельствует история, опасения противников патриаршества по поводу возможных церковных разделений в XX веке полностью подтвердились.

¹ Там же. С. 349.

² Там же. С. 419.

Многие «патриархисты» выражали надежду на то, что введение патриаршества поможет разрешить все проблемы, накопившиеся в церковной жизни за период синодального управления, и станет своего рода панацеей, «волшебной палочкой». Между тем, многие члены Собора подчеркивали, что внешние формы церковной организации сами по себе не могут исправить всех недостатков. «Главное в истории и жизни — не форма, а личность, — говорил священник В.И. Востоков, — <...> Формы жизни только могут быть более или менее благоприятны для развития человека»¹.

По мнению протоиерея Николая Добронравова, не следовало всю вину за развитие в Русской Церкви цезарепапизма, «цареславия», возлагать на учрежденный Петром Святейший Синод. Когда князь Василий Иоаннович пожелал развестись с законной женой Соломонией Сабуровой, а Иоанн Грозный потребовал от Собора признать законным его 4-й брак, «Обер-Прокуроров, прославившихся бракоразводными делами, еще не существовало». В том, что образовался цезарепапизм, говорил отец Иоанн, виноваты мы сами — «тем, что нет у нас святого дерзновения, что мы раболепствуем перед властью <...> Виновата низость человеческая, пресмыкательство. И до Синода <...> перед царями “землю мели бородой”. Пока низость человеческая будет давать знать о себе, раболепство перед сильными мира сего не будет искоренено»².

Защитник патриаршества архимандрит Матфей (Померанцев, преподобномученик, †1918) связывал удаление от Бога интеллигенции и простого народа с тем, что с уничтожением патриаршества стал умолкать авторитетный голос Церкви в жизни ее чад: «За 200 лет не было ни одного Патриарха Ермогена в Святейшем Синоде, а были большей частью ласкосердствующие исполнители велений представителей государственной власти»³.

Думается, что сегодня, в эпоху церковных реформ, к этим словам участников Собора следует внимательно прислушаться: без внутреннего преображения и очищения церковной жизни, без роста в глазах простого народа

¹ Там же. С. 306.

² Там же. С. 351-352.

³ Там же. С. 409.

духовного авторитета Церкви и ее иерархов, без разумного дистанцирования Церкви от «властей предержавших», одним лишь изменением внешних форм организации церковной жизни нельзя достичь желаемых результатов. С другой стороны, как справедливо указывалось многими членами Собора, нужно стремиться «создать такую форму церковного устройства, которая бы на всех ступенях церковной лестницы способствовала проявлению живых церковных сил» (П.П. Кудрявцев)¹.

Сторонники патриаршества видели в фигуре патриарха спасение от той мертвящей бюрократической системы, которая сложилась в Русской Церкви в синодальный период. О бюрократизме как о главном враге церковной жизни говорили почти все выступавшие — и противники, и сторонники патриаршества. И.Н. Сперанский (будущий епископ Иоанникий), сторонник патриаршества, говорил об этом так: «Верный народ <...> постепенно был отодвинут назад и даже вытеснен “за порог канцелярий”, как чуждая масса, нужная разве для приложения различных мероприятий или заявляющая, в качестве просительницы, о своих нуждах <...> Управление церковное приняло светский бюрократический характер, ни для кого, кроме подведомственных лиц, не авторитетный <...> Голос Церкви удален был из государства, а в самой Церкви заглушен бюрократией...»².

Противники патриаршества опасались, что при патриархе епископат вновь оттеснит клириков и мирян от участия в церковном управлении, начнет борьбу за свои привилегии (князь А.Г. Чагадаев)³. А это, в свою очередь, приведет к вредной централизации и бюрократизации церковной жизни, убивающей всякое живое дело⁴. «Патриаршество прежде всего не есть патриарх: это — целая система патриаршего управления, имеющая яркое бюрократическое начало, — говорил член Собора В.В. Радзимовский. — <...> Самая идея патриаршества не

¹ Там же. С. 417.

² Там же. С. 284-285.

³ Там же. С. 272.

⁴ Там же. С. 269.

встречает возражений, но во внесенные Отделом положения необходимо внести исправления и дополнения, которые, быть может, приведут нас к соглашению»¹.

«Сквернословие, гнилые слова, народ испьянствовался, появилось хулиганство: разве не мы так воспитали народ? — вопрошал на Соборе протоиерей Э.И. Бекаревич. — Мы виноваты, мы, духом ленивые, но не мы одни, а и те, которые нами руководили, кто заставлял нас быть рабами. Епископ знает духовенство через черный ход, через кухонный ход <...> Разве это знание приходской жизни? Возврат к прежнему погубил бы нас окончательно. Теперь народ принимает активное участие в церковной жизни <...> Патриарх нужен, но лишь под условием, если все живые члены Церкви будут принимать участие в строительстве церковном»².

Важно подчеркнуть, что многие члены Собора — не только противники патриаршества, но и его сторонники, — не рассматривали перечисленные опасности как заведомо невозможные, но настаивали на том, что их можно и нужно предотвращать, соединяя власть патриарха с четкими механизмами осуществления соборности.

Участники дискуссии опасались не только возможных злоупотреблений в духе папизма со стороны будущего патриарха, но и того, что слабовольный, но притязательный патриарх, напротив, может вскоре подчиниться Синоду и тем обезличить, унизить свое патриаршее звание (Д.И. Волков)³. Некоторые выступавшие, среди которых были и противники патриаршества, считали, что если и следует восстанавливать патриарха, то имеющего реальную власть, снабженного всеми полномочиями восточных патриархов, а не ограниченного конституциями наподобие английского монарха. «Что же мы видим в формуле Отдела? — вопрошал на Соборе протоиерей Н.В. Цветков. — Здесь патриарх представляется стоящим на втором месте, не обладающим авторитетом и величием. Здесь говорится: вот кто господин Русской Церкви: это — Поместный

¹ Там же. С. 292.

² Там же. С. 312-313.

³ Там же. С. 270.

Собор, а патриарх только его исполнительный орган, подотчетный Собору <...> это птица с обрезанными крыльями, в которую воткнуты перья патриарха»¹.

О том же говорил в своей речи и протоиерей Николай Добронравов: «Что этим проектом вы даете патриарху? Ничего! Это — какой-то пигмей, а вы требуете, чтобы он был великаном. Вы даете ему силу лилипута, а требуете от него богатырских подвигов <...> Говорите прямо, что вы хотите дать патриарху всю полноту власти <...> Но тогда укажите такого человека, которого бы эта власть не раздавила...»².

«Когда мы говорим, что патриарх — первый между равными, иногда при этом имеют в виду патриарха без всякой власти, — говорил на Соборе противник патриаршества профессор И.М. Громогласов. — Я такого патриарха в церковной истории и церковных правилах не знаю <...> Если есть первый между равными, значит есть и второй и третий между равными <...> Патриарх не рядовой митрополит, а митрополит над митрополитами <...> И в церковной истории, и в церковной практике патриарх никогда не являлся равным другим иерархам <...> в патриархе мы имеем лицо с определенными обширными полномочиями»³.

Именно в равновесии единоличного начала и соборного, в их органическом сочетании видели основу церковного строя большинство выступавших на Соборе. «Могут возникать опасения, что патриарх будет самовольный или слабый или с другими недостатками, но эти недостатки будут восполняться Синодом, организованным на выборных началах, и Церковным Собором, в который войдут и миряне»⁴, — говорил Н.Ф. Миклашевский.

В своей ставшей хрестоматийной речи архимандрит Иларион (Троицкий, священномученик, †1929) сконцентрировал внимание на том, что патриаршество есть основной закон высшего управления каждой поместной Церкви, независимо от титула и объема власти первоиерарха. По словам архимандрита Илариона, исторические формы патриаршества менялись в зависимости от условий места и

¹ Там же. С. 301-302.

² Там же. С. 352.

³ Там же. С. 439-440.

⁴ Там же. С. 288.

времени. Высшее управление, одновременно существующее в разных поместных Церквах, в деталях также могло различаться — церковные законы не требуют в этом полнейшего однообразия¹. Патриаршество, если отрешиться от его исторических форм, «по существу есть возглавление епископов поместной Церкви первоиерархом»². Именно в этом положении и заключается, по мысли священномученика Илариона, основная идея патриаршества, которая лежит в основе высшего управления каждой поместной Церквью.

В своем выступлении архимандрит Иларион подробно остановился на истории формирования четырех ступеней церковной организации — епархий, митрополий, диоцезов и патриархатов, — подчеркнув, что при всех этих формах организации поместных Церквей закон о возглавлении их высшего управления первоиерархом неизменно сохранялся. В 34-м Апостольском правиле, по мысли архимандрита Илариона, указаны два начала высшего управления поместной Церквью: Собор и первоиерарх. Сочетанием первоиерарха и Собора в поместной Церкви и обуславливается церковное единомыслие и в этом единомыслии — прославление Пресвятой Троицы.

Первоиерархи поместных Церквей обладали особыми, лично им принадлежащими правами, что не противоречило началу соборности. Напротив, возглавление поместной Церкви первоиерархом считалось «необходимым дополнением и как бы усовершенствием самой соборности управления»³, — отмечал архимандрит Иларион.

На возражения о том, что прежде решения вопроса о восстановлении патриаршества нужно определить власть патриарха, архимандрит Иларион отвечал: «Патриарх будет такой, каким его сделает Собор, и власть у него будет такая, какую ему даст Собор <...> В определении подробностей патриаршего управления мы свободны»⁴.

¹ Похожее мнение высказывал В.Я. Малахов и другие. См.: там же. С. 428.

² Там же. С. 378.

³ Там же. С. 380.

⁴ Там же. С. 378.

О том, что Собор должен определить границы патриаршей власти говорил и епископ Астраханский Митрофан: «Вся церковная жизнь построена на органическом слиянии соборности с единоличной властью <...> Восстанавливая патриарха, мы даем ему конституцию, которой не знали прежние патриархи. Эта конституция устанавливает такие основы, которые предопределяют, что большой власти он не может получить, он будет исполнительным органом Собора и будет силен своей связью с Собором»¹.

Доказывая историческую несостоятельность теории так называемого «восточного папизма», профессор И.И. Соколов утверждал: «Соборное начало было на Востоке вполне живым и действенным и органически и естественно объединялось патриаршей властью. При этом наблюдалось равновесие между патриаршеством и соборностью, которая и процветала при содействии патриархов»².

«Нам нужна сильная духовная власть — единоличная, в сочетании с Собором из всех членов Церкви — епископов, клира и мирян, — утверждал защитник патриаршества П.И. Астров. — <...> Нужно оградить патриаршество от злоупотреблений, принять предупредительные меры. Для этого надо сочетать с патриаршеством начало соборности. Собор будет ограничивать патриарха и оградит его от злоупотреблений»³.

«История показывает, что в области управления, церковного так же, как и гражданского, единоличное начало имеет тенденцию к оттеснению и даже к поглощению начала коллективного, соборного. Только тогда, когда равновесие между двумя началами обеспечено точными определениями закона, можно надеяться, что оно не будет слишком колебаться ни в ту, ни в другую сторону», — говорил на Соборе противник патриаршества П.П. Кудрявцев⁴.

Важно отметить, что под соборностью члены Поместного Собора 1917-1918 годов понимали не столько равновесие между властью первоиерарха и собора

¹ Там же. С. 326-327.

² Там же. С. 386.

³ Там же. С. 341-342.

⁴ Там же. С. 417.

епископов, отраженное в церковных канонах, сколько живое единение, общение всех членов народа Божия — епископов, клириков и мирян, собранных под омофором своего первосвятителя в совместном созидании церковной жизни. Особенно ярко эта идея прозвучала в зачитанном на Соборе князем Г.Н. Трубецким отрывке из речи Ф.Д. Самарина, произнесенной им в 1909 году: «Дух соборности вовсе не требует, конечно, чтобы все верующие занимали в Церкви совершенно равное положение, и чтобы ни на ком из них не лежали какие-либо особые обязанности, соединенные с некоторыми исключительными полномочиями. Но, провозглашая и стараясь провести в жизнь принцип соборности, мы должны помнить, что в силу этого принципа никто из членов Церкви не имеет права относиться к церковному делу безучастно, полагаясь на то, что те, кому это дело ведать надлежит, сами знают, как распорядиться, и ни в чьем содействии или совете не нуждаются <...> Церковная власть, проникшись духом соборности, не должна бы полагаться исключительно на себя и относиться равнодушно к мнению прочих верующих, помня что и они не лишены благодати Духа Святого <...> Слышать свободный голос всех членов Церкви необходимо для самой церковной иерархии, ибо ее деятельность будет успешна только при сознательном участии всего народа церковного <...> Без этого самый Собор легко может обратиться в чисто внешнее учреждение...»¹.

Своеобразный синтез всей соборной полемики по вопросу о восстановлении патриаршества прозвучал в выступлении скромного законоучителя реального училища из Саратовской епархии священника М.Ф. Марина: «Я сам был врагом патриаршества, — признавался отец Михаил. — Я боялся, что в патриаршестве будет нечто подобное тому, что было в нашем епископате, где нередко, вследствие особенностей его постановки и строя, убивалось живое дело. Противники патриаршества и опасаются, как бы в патриаршестве не повторилось то же самое. Но эти опасения напрасны. Правда, в первые века христианства была живая связь епископа с паствою, но тогда епископии были незначительны по величине и составу, что и содействовало общению. Теперь — не то; теперь нужно

¹ Там же. С. 391-392.

новое средство для установления связи. И здесь-то противники патриаршества опасаются, как бы учреждение его не повело к вредной централизации и бюрократизму церковной жизни. Но бояться этого нет оснований: теперь соборность отнять у нас нельзя <...> Теперь епископы уже не чуждаются нас, как это было прежде, и приглашают нас к себе для бесед о наших нуждах. Теперь единоличная власть соединилась с властью соборной. Никто уже не говорит: “пусть управляют нами одни архиереи”. Нет, теперь все говорят одно: “надо всем работать одинаково” <...> У нас есть жажда общей работы на пользу Церкви, но мы должны быть объединены единоличной властью»¹.

28 октября/10 ноября 1917 года Собор завершил прения по вопросу о патриаршестве. По результатам голосования было решено принять разработанные Отделом о Высшем Церковном Управлении 2-е, 3-е и 4-е общие положения о патриархе без изменений, в редакции, предложенной Отделом. Первое положение о высшей церковной власти Поместного Собора было принято с поправкой, предложенной П.П. Кудрявцевым: «В Православной Российской Церкви высшая власть — законодательная, административная, судебная и контролирующая — принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому, в составе епископов, клириков и мирян»². Как можно видеть, Собор счел принципиально важным уточнить, что Поместный Собор а) должен собираться периодически, в определенные сроки, б) должен состоять из епископов, клириков и мирян. В этой формулировке были учтены доводы тех членов Собора, которые опасались, что при определенных условиях единоличная патриаршая власть сможет подавить соборное начало, а клирики и миряне вновь будут оттеснены от активного участия в церковной жизни.

¹ Там же. С. 269-270.

² Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Т. 3. С. 9-10; Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Вып. 1-4. М., 1994. С. 3.

2.2.1. Заключение

Как справедливо отмечают современные исследователи, само по себе восстановление патриаршества, несмотря на его важность, не может расцениваться как главное событие в деяниях Поместного Собора 1917-18 гг. Главным желанием соборян было восстановление основанного на принципе соборности строя церковного управления. Решение Собора о восстановлении патриаршества представляло собой синтез позиций как сторонников, так и противников патриаршества. Собору удалось найти сбалансированное соотношение между личным и соборным началом в церковном управлении. Это стало возможным благодаря тому, что в соборных решениях были учтены не только доводы сторонников патриаршества, но и пожелания и опасения его противников. Это видно из принятого на Соборе Положения о Высшем и епархиальном церковном управлении¹.

Из определений Собора следовало, что, в основном, церковное управление в Русской Церкви возлагалось на Соединенное Присутствие Священного Синода и Высшего Церковного Совета. Модель, установленная Собором, отводила Патриарху важную, но не определяющую роль: Патриарх являлся председателем всех органов ВЦУ и управлял Церковью «совместно» с ними, без согласия коллегиальных органов он не мог принимать важных решений².

Важно отметить, что борьба атеистической власти против Русской Православной Церкви в XX столетии строилась именно на попытках нарушить установленный Поместным Собором баланс между единоначалием и соборностью в церковном управлении. Именно этот зафиксированный в самых ранних канонах баланс всегда обеспечивал Церковь внутренней системой «сдержек и противовесов», которая позволяла ей сохранять свободу от

¹ См., например: *Соловьев И., диакон.* Собор и Патриарх. Дискуссия о Высшем Церковном Управлении // Церковь и время. 2004. № 1 (26). С. 179-178; ср.: *Беглов А.* Всероссийский церковный собор 1917–1918 гг. как явление соборной практики Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 67.

² См.: *Сафонов Д.В.* Единоначалие и коллегиальность в истории Высшего церковного управления Русской Церкви от свт. Тихона, Патриарха Всероссийского до Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Часть 1: Годы 1917-1925 // Богословский вестник, издаваемый МДА и С. Сергиев Посад, 2009. № 8-9. С. 275-355. Здесь С. 281-282.

человеческого произвола и делала открытой для действия Духа Божия. В борьбе с канонической Церковью безбожники стремились уничтожить этот баланс в пользу одного из принципов — либо коллегиального, либо единоличного.

Сначала, используя обновленцев, большевики пытались подчинить, а затем окончательно уничтожить Церковь путем ее децентрализации, введения управления на началах коллегиальности, поскольку ОГПУ очень хорошо умело манипулировать коллегиальными органами¹. По поводу обновленческого «Поместного собора», который открылся в Храме Христа Спасителя 29 апреля 1923 года, Е.А. Тучков писал: «Мы, имея на соборе до 50% своего осведомления, могли повернуть собор в любую сторону»². Видимым образом все соответствовало «соборности», но реально на обновленческом «Соборе» все решало ГПУ.

В резолюции «Собора» говорилось: «Собор признает, что и самое восстановление патриаршества было актом определенно политическим, контрреволюционным. Древняя церковь не знала патриаршества, а управлялась соборно, поэтому Священный Собор настоящим отменяет восстановление патриаршества. Отныне Церковь должна управляться соборно»³. Усилия ОГПУ были направлены на ликвидацию института патриаршества, подрыв авторитета Патриарха, замену патриаршего управления коллегиальным и, в конце концов, физическую ликвидацию патриарха Тихона⁴.

При Патриархе Сергии, напротив, властями была сделана ставка на единоличную власть патриарха. При безвластном и послушном Синоде через фигуру патриарха можно было легко контролировать всю церковную жизнь в СССР. Именно это будут ставить в упрек «сергианам» русские богословы карловацкой юрисдикции, считавшие, что выстроенная Патриархом Сергием

¹ См.: Сафонов Д.В. Единоначалие и коллегиальность в истории Высшего церковного управления Русской Церкви от свт. Тихона, Патриарха Всероссийского до Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Часть 2: Год 1925 // Богословский вестник, издаваемый МДА и С. Сергиев Посад, 2010. № 10. С. 309-341. Здесь С. 339.

² Цит. по: Сафонов Д.В. Единоначалие и коллегиальность в истории Высшего церковного управления Русской Церкви от свт. Тихона, Патриарха Всероссийского до Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Часть 1: Годы 1917-1925 // Богословский вестник, издаваемый МДА и С. Сергиев Посад, 2009. № 8-9. С. 275-355. Здесь С. 304.

³ Цит. по: там же. С. 304.

⁴ См.: там же. С. 352.

система церковного управления на деле представляла собой антиканоничную диктатуру первого епископа при видимости соборного устройства. В этой подмене подлинной соборности ее формой, не имеющей реального содержания, «карловчане» видели разрыв «сергианской» Церкви как с 34-м Апостольским правилом, так и с решениями Поместного Собора 1917-18 гг., которые традиционно пользовались у «карловчан» высочайшим авторитетом¹.

Принципы высшего церковного управления, разработанные Всероссийским Поместным Собором, оказали большое влияние на развитие учения о первенствующем епископе в русском православном богословии XX столетия, особенно в русле юрисдикционных споров русской эмиграции. Наряду с вопросами внутреннего обустройства Русской Церкви, на Всероссийском Церковном Соборе также были намечены проблемы, которые только предстояло решать на всеправославном уровне в XX и XI веках.

В частности, при обсуждении вопроса о патриаршем возгавлении Русской Церкви затрагивался вопрос о всеправославном единстве и формах его реализации. На Соборе отмечалось, что в новых условиях, в которых оказалась не только Русская Церковь, но и Вселенское Православие в XX веке, необходима «всеобщая коалиция» Православных Церквей для мобилизации сил в решении новых общих задач, и прежде всего — в противодействии экспансии инославия. «До последнего времени мы стояли как-то изолированно в отношении к прочим автокефальным Церквам, с которыми Святейший Синод имел лишь случайные и непостоянные сношения»², — говорил профессор И.И. Соколов, подчеркивая, что в новых условиях патриарх должен достойно представлять от имени Русской Церкви перед прочими автокефальными Церквами.

В докладе профессора С.Н. Булгакова (будущего протоиерея Сергия) также отмечалось, что в новую эпоху, когда «возникает ряд вопросов не только междуцерковного, но и междувероисповедного характера», «провинциальное

¹ См., например: *Польский М., прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948.

² Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Т. 2. С. 390.

существование Поместной Церкви становится уже невозможным»¹. В отличие от Московской Руси, где патриаршество являлось «лишним средством национального обособления», теперь оно должно стать «органом вселенского сознания Православной Церкви». И в этой связи «неизбежно возникает вопрос об его соотношении с другими патриархами, следовательно, об организации власти и по всей Вселенской Церкви, о соотношении всех патриархий». Признавая древнее первенство чести Римской кафедры, за которой непосредственно следовала Константинопольская, Булгаков отмечал, что «после разрыва Константинополя с Римом эти отношения, очевидно, должны были определяться иначе, однако, самый вопрос не может быть упразднен»². Булгаковым также была выражена мысль о намечающейся потребности в очередном Вселенском Соборе ввиду появления новых догматических вопросов, затрагивающих само существо Православия.

Мысли о невозможности абсолютной автономии в жизни отдельных поместных Церквей и идея о патриархе как органе, посредством которого каждая поместная Церковь включена в Церковь Вселенскую, звучали и в других выступлениях. Так, епископ Астраханский Митрофан в ответ на опасения, связанные с угрозой провозглашения незаконных автокефалий, говорил: «Чтобы взять область у патриарха, необходимо войти в сношения с восточными патриархами»³, — т.е., по мнению владыки, в случае отделения от Церкви-Матери новой автокефальной Церкви, необходимо было получить согласие восточных патриархов. Л.З. Кунцевич полагал, что Российский патриарх, как первоиерарх, должен быть подотчетен суду восточных патриархов⁴. В принятом на Соборе Определении о правах и обязанностях Святейшего Патриарха, предусматривалось, что суд над Патриархом «совершается Всероссийским Собором епископов с приглашением по возможности других Патриархов и

¹ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Т. 3. С. 20-21.

² Там же.

³ Деяния... Т. 2. С. 230.

⁴ Там же. С. 407.

предстоятелей автокефальных церквей» (п. 10)¹. Таким образом, не упоминая о какой-либо особой роли Константинопольского патриарха, соборное определение утверждало желательность согласования на вселенском уровне тех действий отдельных поместных Церквей, которые выходят за рамки их внутренней жизни.

Многие члены Собора справедливо осуждали этнофилетизм. Между тем, во многих выступлениях утверждалась допустимость национального принципа в организации церковного управления. Приводя в качестве примера автокефалию Сербской и Русской Церквей, архимандрит Иларион (Троицкий), говорил, что после формирования на территории Византийской империи системы патриархатов, «поместные Церкви создавались по принципу, между прочим, и национальному. В моменты подъема национального могущества и самосознания народы устраивали себе автокефальную Церковь и возглавляли ее первоиерархом»². «Не значит ли это, что церковное сознание, как в 34-м Апостольском правиле, так и на Московском Соборе 1917 года, говорит неизменно одно: “епископам всякого народа, в том числе и русского, подобает знати перваго в них и признавати его, яко главу”»³, — вопрошал к Собору священномученик Иларион.

Национального, а не территориального толкования 34-го Апостольского правила придерживался в своем выступлении профессор П.Д. Лапин: «Древнейшие поместные Церкви разделялись по народностям, и во главе каждой из них стоял первоиерарх»⁴. И только Первый Вселенский Собор «установил митрополичью форму церковного правления, обведя пределы поместных Церквей границами гражданских провинций»⁵.

Протоиерей Л.И. Туркевич, член Собора по избранию как клирик от Северо-Американской епархии (в будущем митрополит Американской Автокефальной Церкви Леонтий, † 1965), говорил: «Слово “Святая Русь” плохо

¹ Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Выпуски 1-4. М., 1994. С. 6.

² Деяния... Т. 2. С. 380.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 431.

⁵ Там же.

прививается к Русской республике. Частицы ее рассеяны не в одной Руси, но и в Америке и Гавайских островах. И нужно, чтобы эти частицы были сплочены во едино и надо бы, чтобы что-нибудь олицетворяло Святую Русь»¹. Эти прерогативы, считал Л.И. Туркевич, должны быть возвращены первоиерарху.

Князь Е.Н. Трубецкой отмечал, что вопрос о патриаршестве имеет особое значение в связи с идущей войной, в результате которой, возможно, «от государственного тела будут отторгнуты целые области с православным населением. И вот власть патриарха будет простираться за границы государства и будет поддерживать в умах и сердцах отторгнутых областей идею национального и религиозного единства»².

Как показала соборная дискуссия, каноническое церковное устройство допускает учет, наряду с территориальным, и национального принципа в организации церковного управления. На Поместном Соборе 1917-1918 годов вновь стала очевидной задача более точного уяснения смысла 34-го Апостольского канона, который по праву считается основой церковного строя, но при этом продолжает использоваться в качестве основного аргумента представителями противоположных эклезиологических воззрений. Поныне остаются неразрешенными затронутые на Соборе проблемы церковного устройства: соотношение национального и территориального принципов церковной юрисдикции, отсутствие единого вселенского центра в Православной Церкви, несогласованность совместных действий Поместных Православных Церквей, проблемы диаспоры, автокефалии, автономии.

К сожалению, в определенных церковных кругах сегодня прослеживается тенденция преувеличивать роль революционно-демократических настроений в работе Всероссийского Церковного Собора 1917-18 гг., высказываются мысли о ненужности и даже неканоничности Поместного Собора с участием епископов, клириков и мирян. Решение практически всех общецерковных вопросов предлагается передать Архиерейскому Собору. Данные воззрения нашли

¹ Там же. С. 324.

² Там же. С. 308.

отражение в некоторых схемах, предложенных для обсуждения в документах Межсоборного присутствия.

Так, в проекте документа «Процедура и критерии избрания Патриарха Московского и всея Руси»¹ в качестве одного из вариантов предлагалось предоставить избрание Патриарха исключительно Архиерейскому Собору. Очевидно, что избрание Патриарха без участия клириков и мирян будет являться разрывом с канонической традицией предыдущих Поместных Соборов, начиная с Поместного Собора 1917-1918 годов, восстановившего Патриаршество, и все те опасности, о которых говорилось на Соборе в ходе дискуссии о высшем церковном управлении, вновь окажутся актуальными.

В проекте документа Межсоборного присутствия «Место Поместных и Архиерейских Соборов в системе церковного управления», в частности, утверждалось: «Согласно 34-му правилу Святых Апостолов и 9-му правилу Антиохийского Собора, высшая власть в Поместной Церкви принадлежит собору епископов и Предстоятелю Церкви. Вот почему ставить вопрос о соблюдении принципа соборности в высшем церковном управлении при условии обязательного участия и принятия решений — наряду с епископами — клириками и мирянами неправомерно. Принцип соборности в высшем церковном управлении нельзя путать с принципом всецерковного представительства. Принцип соборности вытекает из соборно-патриаршей формы устройства Церкви, при которой четко сбалансирована власть Предстоятеля Церкви и Собора епископов»². Как уже было отмечено, на Поместном Соборе 1917-1918 годов в понятие соборности вкладывалось иное содержание. Понимание соборности как живого единства епископов, клириков и мирян в общем труде по созиданию церковной жизни вошло в том числе и в определение Собора о епархиальном управлении. В главе II «Об епархиальном Архиерее», в частности, говорилось: «Епархиальный Архиерей, по преемству власти от святых Апостолов, есть предстоятель местной Церкви, управляющий епархией при соборном содействии

¹ Проект документа «Процедура и критерии избрания Патриарха Московского и всея Руси» URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1542557.html> (дата обращения: 17.07.2011).

² Там же.

клира и мирян»¹ (п. 15). Показательно, что данная формулировка практически дословно была воспроизведена в современном Уставе Русской Православной Церкви, во всех его редакциях, начиная с редакции 1988 года.

Определения Всероссийского Церковного Собора отнюдь не посягали на служение управления, принадлежащее епископату: клирики и миряне не должны были в буквальном смысле «со-управлять» епископу. Как показывает в своем исследовании игумен Савва (Тутунов), интерпретация решений Собора как «революционных», «демократических», развивающих идею правления по представительству, является ошибочной. Собором была выстроена такая система епископского правления, при которой обеспечивалась регулярная и неременная совещательность епископа с паствой. «Главной характеристикой этой органической системы, — пишет игумен Савва, — являлись не столько участие в ней клира и мирян или осуществление в ней выборного начала, сколько органическое и гармоническое взаимодействие различных уровней церковного управления, благодаря чему и было возможно соблюдение равновесия между иерархическим принципом и идеей содействия клира и мирян в церковном управлении»². Основным принцип, заложенный в соборном определении «Об епархиальном управлении», по мнению игумена Саввы, может быть сформулирован так: «епископат (или епископ) не должен волюнтаристски игнорировать мнение своей паствы — клира и мирян; с другой стороны, мнение клира и мирян должно сохранять консультативный, а не решающий, характер, оставляя епископу возможность окончательного решения»³.

Решения Поместного Собора 1917-18 гг., сформулировавшие принципы соборно-патриаршего устройства Русской Церкви, были рождены в ходе созидательной церковной дискуссии, в которой приняла участие вся полнота Русской Церкви в лице ее лучших представителей — епископов, клириков, мирян, богословов и церковных ученых, многие из которых стали новомучениками. В

¹ Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Выпуски 1-4. М., 1994. С. 18.

² Савва (Тутунов), игумен. Епархиальные реформы. М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2011. С. 377.

³ Там же. С. 375.

сбалансированных соборных решениях были учтены все скрытые и явные опасности, о которых говорили участники Собора. Подходы и принципы, лежавшие в основе аргументации как защитников, так и противников восстановления патриаршества, были учтены Собором в итоговых решениях и представляют собой поистине бесценный материал для изучения и современного осмысления.

Выступая на соборных заседаниях, В.П. Шеин (будущий священномученик Сергей) говорил: «Вопрос о патриаршестве настолько велик, что должен перейти в сознание Церкви, в сознание потомства в полном, точном, всестороннем освещении. Деяния Собора, которые будут содержать наши прения, не суть только наше достояние, а достояние всей Церкви, и должны перейти в потомство с богатым содержанием»¹. Сегодня эти слова священномученика звучат как духовное завещание, данной Русской Церкви Собором ее святых на переломном рубеже эпох.

Сегодня Русская Церковь вновь переживает эпоху глубоких преобразований. В ней были созданы такие структуры, как Высший Церковный Совет, Межсоборное присутствие и в его рамках — Комиссия по вопросам церковного управления и механизмов осуществления соборности в Церкви. В структуре высшего церковного управления Московского Патриархата создаются митрополичьи округа, наделенные правами самоуправления в решении определенного круга вопросов своей внутренней жизни, крупные епархии разделяются на более мелкие с целью приблизить епископа к пастве. Во всех этих позитивных явлениях просматривается очевидная преемственная связь с Поместным Собором 1917-1918 годов. Многие вопросы и проблемы, о которых говорили на Соборе, остаются актуальными до сих пор. Важность более внимательного изучения полемики, возникшей на Всероссийском Церковном Соборе по вопросам восстановления патриаршества и учреждения митрополичьих округов, сегодня трудно переоценить.

¹ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Т. 2. С. 276.

Огромное значение Поместного Собора 1917-18 гг. и восстановления им патриаршества — не только для России, но и для всего христианского Запада — сегодня отмечают и католические исследователи: «Возрождение богословской мысли, начавшееся еще в конце XIX века, кульминацией которого стали Поместный собор и восстановление патриаршества в 1917 году, приобрело всемирное значение и спасло для России ее будущее, а для православной религиозности сохранило в высшей степени духовных людей, которые смогли свободно распространять свои христианские убеждения по всему Западу»¹.

¹ Тамборра А. Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога / Пер. с ит. (Серия «Диалог»). М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007. С. 479. О динамике интереса к Поместному Собору 1917-18 гг. со стороны инославных зарубежных авторов см.: *Белякова Н.* Поместный Собор Российской православной церкви 1917–1918 гг.: опыт изучения в России и за рубежом // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 379-403.

2.3. Учение о первенствующем епископе в дискуссии о митрополичьих округах на Поместном Соборе 1917-1918 гг. *

Вопрос о функциях и полномочиях первенствующего епископа и месте этого канонического института в истории Церкви всесторонне обсуждался на Поместном Соборе 1917-1918 гг. и в рамках дискуссии о создании в Русской Церкви митрополичьих округов.

Обсуждению на Соборе этого вопроса предшествовала его обстоятельная предварительная проработка. Представляя Поместному Всероссийскому Собору доклад Отдела о Высшем Церковном Управлении «О церковных округах», митрополит Тифлисский Кирилл (Смирнов, впоследствии священномученик), отмечал, что в основу его доклада были положены: «1) извлечения из протоколов общего собрания и II Отдела Предсоборного Присутствия 1906 г.; 2) положение о церковно-соборном окружном управлении, выработанное Предсоборным Советом 1917 г., с объяснительною к сему положению запискою; 3) доклад комитета, потрудившегося под председательством Высокопреосвященнейшего Митрополита Сергия, над решением вопроса о разделении Православной Русской Церкви на церковные (митрополичьи) округа; 4) заслушанные в заседании Отдела устные доклады членов Собора профессоров И. М. Покровского, П. Д. Лапина и члена Собора П. Б. Мансурова, осветивших данный вопрос с канонической и с обще-русско-церковной исторической точек зрения»¹.

На основании этих материалов и всестороннего обмена мнений в представленном докладе Отдела был сделан вывод о том, что управление Русской Церковью не знало деления церковной территории на округа. Обязанности,

* Основная часть настоящего подраздела излагается по публикации автора: *Суворов В., свящ.* Вопрос о митрополичьих округах на Поместном Соборе 1917-1918 гг. в контексте современных церковных преобразований // Труды Коломенской Духовной Семинарии. Выпуск 8. М.: Русский раритет, 2013. С. 65-75. В Интернете: *Суворов В., свящ.* Вопрос о митрополичьих округах на Поместном соборе 1917-1918 гг. в контексте современных церковных преобразований. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2813585.html> (дата обращения: 13.09.2012).

¹ Доклад Отдела о Высшем Церковном Управлении о церковных округах на Священном соборе 1917-1918 гг. / Публ. О. Косик, Н. Сухой, Н. Тягуновой // Богословский сборник ПСТГУ. М., 2005. Вып. 13. С. 256. Данный доклад митрополита Кирилла о церковных округах в опубликованные позднее материалы Собора не вошел. Недавно опубликован в: Архивные документы священномученика Кирилла (Смирнова), митрополита Казанского, из фонда митрополита Арсения (Стадницкого) 1907–1918 / Публ. О. Косик, Н. Сухой, Н. Тягуновой // Богословский сборник ПСТГУ. М., 2005. Вып. 13. С. 236-264.

налагаемые на епископов 34-м правилом Св. Апостолов и 9-м правилом Антиохийского Собора, выполнялись русскими епископами их отношением к митрополиту Киевскому, впоследствии Московскому, и, наконец, к Патриарху Всероссийскому. Попытки устроить в Российской Церкви окружное митрополичье управление в 1589, 1667, 1681-1682 гг. не имели успеха.

Согласно Докладу, для устройства в Русской Церкви окружного митрополичьего управления не было наличных условий ни в церковной, ни в политической жизни. Русская Церковь состояла из небольшого количества огромных по своей территории епархий, что не соответствовало порядкам церковно-административной жизни, существовавшим в Империи Юстиниана. Однако, как утверждалось в Докладе, положение вещей к настоящему времени значительно изменилось. «Во-первых, <...> в Русской Православной Церкви *восстановлена соборность* как жизненное начало церковного управления и *завершен иерархический строй Русской Церкви восстановлением патриаршества*. 2. Отношения между Церковью и государством и вся внешняя обстановка, в которой приходится жить и действовать Церкви, не имеют для себя в прошлом подобий и обязывают в области церковного управления к мероприятиям исключительным. 3. Приближение архипастыря к своей пастве является предметом горячих желаний всех православных людей и ставит на ближайшую очередь вопрос об *открытии новых епархий*»¹.

Последнее обстоятельство, по словам документа, «принудительно говорит о необходимости церковных округов для объединения епархий на началах соборности между собою и с Поместным Собором всей Русской Церкви»².

Как уже неоднократно отмечалось, понятие соборности было главной вдохновляющей идеей Священного Собора Российской Церкви 1917-1918 годов. С соборностью неразрывно связана была и идея церковных округов.

«Я убежден, что соборности епископов не будет без Поместных Соборов и митрополичьих округов, — говорил на заседаниях Собора горячий сторонник

¹ Там же. С. 257-258.

² Там же. С. 258.

введения округов архиепископ Тверской Серафим (Чичагов, впоследствии священномученик). — Никакого возрождения церковной жизни не произойдет в епархиях, обособленных одна от другой. Высшая власть не в силах управлять одна, сосредоточивая все дела у себя в центре и с умножением епархий в особенности. Надо предоставить решение большинства дел на местах»¹.

Профессор Казанской Духовной Академии П.Д. Лапин, защищая на Соборе необходимость введения округов, утверждал: «Наш Собор поставил себе задачей оживить церковную жизнь и везде в церковной жизни провести соборное начало. Но это оживление не может быть осуществлено без соединения отдельных епархий в области, без объединения их около какого-либо центра <...> Разные вопросы и особые церковные нужды могут возникать у целых более или менее значительных частей нашей Церкви. И для обсуждения этих вопросов и нужд необходимо в отдельных районах созвание Соборов. <...> Нужно, чтобы кто-либо из епископов был облечен правом созывать такие Соборы и обязан был заботиться о проведении их постановлений в жизнь»².

Кроме соборной дискуссии по докладу «О церковных округах», разработанному Отделом о Высшем Церковном Управлении, вопрос округов затрагивался при обсуждении определений Собора «О высшем Церковном Управлении», «О соборах, созываемых через три года», «Об устройстве церковного суда», «О порядке прославления русских святых к местному почитанию», при обсуждении вопросов об устройении Православных церквей в Закавказье и автономии Украинской Церкви.

Дважды поднимался вопрос об округах и на закрытых экстренных заседаниях 18/31 августа и 21 августа/3 сентября 1918 года, посвященных обсуждению вступившей в силу инструкции Наркомюста об отделении Церкви от государства, изданной 11/24 августа 1918 года. В условиях начавшегося открытого наступления на Церковь, когда сама дальнейшая работа Собора могла оказаться невозможной, единоверческий епископ Охтенский Симон (Шлеев,

¹ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 11. М., 2000. С. 200-201.

² Там же. С. 198.

впоследствии священномученик) предлагал все очередные законопроекты отложить в сторону, чтобы успеть решить вопрос о митрополичьих округах: «Нас ждет разрозненность в церковной жизни и невозможность сноситься с центром. Каждая группа вынуждена будет жить и действовать сама по себе. Поэтому мы должны узаконить эту разрозненность отдельных церковных единиц. <...> Нас всех ожидает мученичество. В первую голову мученичеству могут подвергнуться епископы. Мы должны позаботиться об увеличении числа епископов и, в первую очередь, поставить епископов по всем уездным городам. <...> Нужно более раздробленности, нужно ехать на места и организовывать живые силы, без которых мы ничего не можем сделать»¹.

Обсуждение доклада об округах, несмотря на включение его в повестку заседаний, неоднократно откладывалось. 5/18 сентября, в конце третьей, ставшей заключительной, сессии Собора митрополит Тифлисский Кирилл (Смирнов) представил на соборное обсуждение доклад Отдела о Высшем Церковном Управлении «О церковных округах».

В работе Собора четко обозначились два различных подхода к вновь образуемым округам. Согласно первому подходу, епархии объединялись в церковные округа лишь для лучшей координации их миссионерско-пастырской деятельности. Согласно второму подходу, церковные округа уже мыслились как относительно самостоятельные административные церковные единицы, по сути — малые автономные церкви, объединенные в патриархат.

Изначально в докладе «О церковных округах», разработанном в Отделе о Высшем Церковном Управлении, получил отражение первый подход: «В конечных выводах, по соображениям хозяйственным, было признано затруднительным, а по бытовым особенностям нашей церковной жизни — и нежелательным придавать округам административно-судебное значение. Необходимость и цель существования округов была определена Отделом одною

¹ Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия / Сост. А. Кравецкий, Г. Шульц. М., 2000. [Далее в ссылках — «Обзор Деяний»]. С. 244-245.

задачу — объединять епархии в миссионерско-пастырском отношении»¹. Однако в представленных Собору докладах о Церковном суде и о составе Соборов церковные округа рассматривались не только в качестве миссионерско-пастырских, но и административно-судебных центров. Предлагалось, в частности, чтобы на Собор трехлетней очереди являлись представители не от епархий, а от митрополичьих округов². При этом, согласно предложенному проекту, митрополиты, как и епископы округа, должны были избираться в своих епархиях³.

В основание для объединения епархий в церковные округа в Докладе «О церковных округах» были положены: а) церковно-бытовые условия, б) условия исторические, в) удобства путей сообщений, г) культурно-бытовые особенности, д) особенности гражданского и административного деления для некоторых местностей, е) а также соображения, связанные с вопросами переселения⁴.

Участники Собора были единодушны в признании того, что введение митрополичьих округов имеет основание как в церковных канонах, так и в истории Церкви. В соборных выступлениях устройство внутреннего управления Поместных Церквей по правилам I Вселенского и последующих Соборов представлялось следующим образом.

Высшим органом власти в церковных округах (или областях) являются местные Соборы, в которых должны участвовать все епископы округа или области. На этих Соборах разрешаются все вопросы церковной жизни округа или области: на них совершается избрание епископов, производится суд над епископами в первой инстанции и высшей — над клириками и мирянами, производится расследование и пресечение всех злоупотреблений по управлению имуществом епархий и проч. Центрами, объединяющими областной или окружной епископат, и исполнительными органами окружных или областных Соборов являются первенствующие епископы. Этими епископами обычно

¹ Доклад Отдела о Высшем Церковном Управлении о церковных округах... С. 258.

² См.: Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 11. М., 2000. С. 195.

³ См.: там же. С. 204.

⁴ См.: Доклад Отдела о Высшем Церковном Управлении о церковных округах... С. 259.

являются епископы главных городов областей, митрополий, почему они и получили название митрополитов. Они имеют особые права, сравнительно с прочими епископами. Так, они созывают Соборы, председательствуют на них, без их участия не может быть Соборов, они замещают освободившиеся епископские кафедры, дают отпуска епископам, принимают жалобы на епископов, являются представителями областей, в избрании их, кроме своих епископов, принимают еще участие епископы соседних областей.

Со II Вселенского Собора начинают образовываться более обширные поместные Церкви — диоцезы, или Патриархаты. Но митрополичьи округа не прекращают своего существования, а входят, уже как составные части, в образовавшиеся более обширные поместные Церкви. Последующее каноническое законодательство не упраздняет митрополичьих округов, предписывая ежегодно созывать областные Соборы и расширяя права митрополитов¹.

Участники Собора разошлись в вопросе о том, насколько существование митрополичьих округов в канонической структуре Поместных Церквей является принципиально необходимым. Все выступавшие признавали, что ввиду различных обстоятельств, в том числе политических, на греческом Востоке институт митрополичьих округов постепенно упразднился. Власть митрополитов как промежуточного звена между патриархом и епископами со временем сошла на нет. На момент проведения Собора 1917-18 гг. на всем православном Востоке митрополичьих округов как составных частей Поместных Церквей уже не было. Никогда не было их и в Русской Церкви.

В этой связи некоторые участники Собора считали, что митрополичьи округа явились случайным явлением в истории Церкви, вызванным обстоятельствами времени и места. «Наука показывает, что одни каноны догматического характера как основные имеют постоянное значение и не подлежат изменению, а другие применялись только к местным условиям и в течение известного времени, — говорил митрополит Новгородский Арсений

¹ Наиболее полный историко-канонический обзор темы митрополичьих округов в ходе соборной дискуссии был дан профессором Казанской Духовной Академии П.Д. Лапиным (См.: Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 11. М., 2000. С. 197-198).

(Стадницкий). — <...> Что бы ни говорили об округах, — это случайная форма церковного устройства»¹.

Митрополит Арсений (Стадницкий), епископ Чистопольский Анатолий (Грисюк), хотя и не высказывали на Соборе принципиальных возражений против введения округов, однако предпочли занять осторожную позицию, предлагая отложить принятие этого «важного и сложного» законопроекта до очередного Собора. Епископ Анатолий выражал опасение, что под видом канонического института митрополитов поспешно будет введен новый, «неизвестный канонам порядок»².

Вспоминали участники Собора и о неудавшихся попытках введения митрополичьих округов в истории Русской Церкви на Соборах 1667 и 1681-1682 годов, когда русские архиереи, опасаясь потерять материальные средства и отчасти из-за самолюбия³, «не пожелали иметь над собою, кроме власти Патриарха, еще власть митрополитов»⁴. Как и тогда, высказывались опасения, что с введением округов возникнут «между архиереями распри и высоты, и в том несогласии и нестроении Святой Церкви преобидения, а от народа молвы и укоризны»⁵. Угасание округов на Востоке и неприятие их в Русской Церкви давало некоторым членам Собора повод полагать, что сам по себе институт митрополичьих округов оказался нежизнеспособным и потому возродить его не следует.

Высказывались опасения, что с появлением округов около митрополитов образуется ореол власти, отдаляющий их от епископов, что будет возбуждать в последних чувство обиды, возникнет угроза сепаратизма. Самый крайний и убежденный противник введения митрополичьих округов А.Г. Куляшев предлагал целиком отвергнуть предложенную в докладе концепцию со всех точек зрения — принципиальной, канонической и практической: «С введением митрополичьих округов начнутся среди епископов недобрые отношения. Здесь

¹ Обзор Деяний... С. 360.

² Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 11. М., 2000. С. 204.

³ См.: там же. С. 207.

⁴ См.: там же. С. 197.

⁵ Там же. С. 202.

появится и зависть, и вражда, и злоба. Вместо мира церковного наступит смута церковная, а, может быть, и раскол. <...> Во многих пунктах права и обязанности Патриарха и митрополита сходны между собою. Пользуясь своим положением, митрополит легко может, опираясь на свои права, начать с Патриархом церковную прю»¹.

Епископ Анатолий (Грисюк) справедливо отмечал, что «митрополитанское деление является отражением практики только Восточной Церкви, главным образом Константинопольской, Малоазийских и “восточных”. Но и по правилам Карфагенского Собора и других Поместных Церквей самое деление на митрополичьи округа не является догматически необходимым и канонически безусловно обязательным. Обязательно только объединение епископов и Соборы»². В качестве примера владыка указывал на Александрийский Патриархат, где Патриарх в действительности являлся митрополитом для всех епископов всей данной области древнехристианского Египта, а также на устройство Североафриканской Церкви, не знавшей округов с неподвижными центрами. На латинском Западе развитие церковной жизни шло путем централизации вокруг одного, а не многих центров. Следовательно, главное в устройстве Поместной Церкви — Собор епископов, объединенных первенствующим епископом. По справедливому утверждению епископа Анатолия, «Поместные Соборы не связаны неразрывной связью с округами»³ и потому могут существовать без округов.

Большинство членов Собора соглашалось с тем, что безусловной канонической необходимости в существовании митрополичьих округов в структуре Поместной Церкви нет, однако признавали их введение в Русской Церкви целесообразным и крайне своевременным. В качестве аргумента указывались обширность Российской территории, объединяющей области с большим количеством православного населения с различными нуждами и условиями жизни, и запланированное Собором увеличение числа епископов,

¹ Там же. С. 211-212.

² Там же. С. 202.

³ Там же. С. 202.

связь которых между собой и с Патриархом с ростом числа епархий будет затруднена. Оживление соборности в этих условиях представлялось невозможным.

Если в Церквах православного Востока митрополичьи округа со временем замерли по причине малочисленности этих Церквей, эффективное церковное управление «четвертой частью всей земли» без деления на самостоятельные округа представлялось большинству соборян крайне тяжелым.

Сторонник округов В.А. Потулов, ссылаясь на собственный опыт 10-летней работы в Государственной Думе, говорил: «Когда, находясь в центре, вы обсуждаете какое-либо мероприятие с точки зрения вам известной, вам постоянно возражают, что на местах нужно смотреть на это иначе, иначе в Кубанской области, иначе в Астраханской, иначе в Сибири. В результате один закон нельзя писать на всю Россию. Сибиряки указывали по приходским вопросам совершенно противоположные взгляды, чем были у меня. Приходится допустить деление России на церковные округа, чтобы областное законодательство было практично, приспособлено к местным требованиям. Мы отсюда даем только общие принципы, а строительство идет на местах»¹.

Наиболее активный и последовательный сторонник округов епископ Симон (Шлеев) говорил: «Если теперь не будут учреждены митрополичьи округа, Патриаршество не будет иметь настоящего Основания. Патриарх, обремененный многими заботами и делами, не может иметь непосредственного отношения ко всем епископам. Он должен быть лишь высшим, объединяющим центром церковной жизни, для чего и выбирался. А это возможно лишь при учреждении митрополичьих округов. При их отсутствии Патриарх будет завален бумажными делами, от которых так страдала и деятельность Святейшего Синода. Мы должны разгрузить Патриарха от этой осложняющей письменности, чтобы он имел возможность влиять на епископов не непосредственно, а через посредство митрополичьих округов. <...> Укрепление Патриаршества, умножение епархий требуют учреждения округов. Тогда центр церковной власти приблизится к

¹ Там же. С. 208-209.

народу и миллионы православных получают хорошее церковное управление, сильное для отражения гонений на Церковь, и скорый, справедливый суд»¹.

Епископ Симон также указывал, что Всероссийский Собор часто собирать будет затруднительно, в том числе и по материальным соображениям, поэтому данный Собор без создания округов не сможет служить реальным центром единения церковного: «К малым соборам мы должны стремиться, собирая их на местах...»².

Некоторые наиболее убежденные сторонники административно-судебного значения округов говорили не только о практической целесообразности, но и о канонической необходимости введения митрополичьих округов применительно к условиям Русской Церкви.

«Необходимо децентрализовать ведение дела, чтобы Святейший Патриарх и Высшее Церковное Управление могли успешно работать над общими и важными вопросами церковной жизни, а не разбираться в мелочах, которые могут скорее и удобнее быть разрешены на месте, — говорил член Собора, писатель, публицист А.В. Васильев. — <...> Или упраздните сан митрополита, или не сводите его к одному белому клобуку, а дайте ему действительную власть, принадлежащую ему по канонам. Необходимо дать возможность епископам выполнять 6 правило VII Вселенского Собора, которое грозит им наказанием за пренебрежение к тому, чтобы в каждой области единожды в год были соборы»³.

В.А. Потулов на Соборе заявлял: «Я утверждаю, что каноны резко проводят идею округов. Они говорят: каждая область да управляется Собором епископов. Эти каноны различают малые и великие области. <...> Россия не малая область, а великая, следовательно, в ней должны быть малые области, управляемые Соборами епископов. Это ясно канонически»⁴.

Участники Поместного Собора 1917-1918 годов в возрождении соборности видели спасение от той мертвящей бюрократической системы, которая сложилась

¹ Там же. С. 205-206.

² Обзор Деяний... С. 359.

³ Там же. С. 359.

⁴ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 11. М., 2000. С. 208.

в Русской Церкви в синодальный период. О бюрократизме как главном враге церковной жизни говорилось на Соборе очень много. Рассуждая о проблемах церковного управления и церковного суда, участники Собора подчеркивали важность живого, непосредственного общения между всеми членами Церкви на всех уровнях — между епископом и паствой, митрополитом и епископами округа, митрополитами и Патриархом. При росте числа епископов их непосредственное общение с Патриархом было бы затруднено, что неизбежно переводило бы управление в формальное бюрократическое русло. Суд — скорый, правый и милостивый, по мнению многих выступавших, будет возможен, «когда он лишен будет бюрократизма, когда увидит самого подсудимого, свидетелей, <...> а для этого помимо низшей инстанции нужно создать среднюю при митрополичьих округах»¹.

«Если не будет округов, то высшая церковная власть не только не объединится с правящими архиереями, но неизбежно должна будет встретить с их стороны некоторое противодействие своим распоряжениям и не будет никогда знать истинное положение и состояние епархий, в особенности значительно удаленных от центра, — говорил на Соборе священномученик Серафим (Чичагов). — <...> Вспомните, какие имели в Синоде сведения и данные о епархиях? Всеподданейшие отчеты печатались за три года назад и никем не читались, и высшая церковная власть не подозревала, какие вопросы назревают в епархиях вообще»².

Между тем, противники митрополичьих округов, напротив, опасались того, что введение этих промежуточных административных центров создаст ненужное «средостение» между Патриархом и епископами и только усилит бюрократическое начало.

Выступая за объединение епархий в округа лишь в миссионерско-пастырских целях, профессор Н.Д. Кузнецов говорил: «Зачем создавать лишние административные инстанции, ненужную власть. Говорят: Патриарху много дела,

¹ Там же. С. 205.

² Там же. С. 200.

нужно часть передать на места, но вы создаете еще собственные органы власти в округах, вы не уничтожаете бюрократизма, а увеличиваете сначала делопроизводство в митрополичьих округах, а потом в Высшем Церковном Управлении»¹.

В итоге соборного обсуждения предложение Н.Д. Кузнецова принять миссионерско-пастырскую концепцию округов было отклонено. На предпоследнем, 169-м заседании 6/19 сентября 1918 года, Собор постановил принять предложение епископа Охтенского Симона: «Считая отсутствие церковных округов одним из старых недочетов Русской Церкви, не раз признаваемых и самим Соборами, а с другой стороны, принимая во внимание количество епархий, возглавленных Патриаршеством, и современное состояние государства, Священный Собор в целях осуществления полного канонического устройства Русской Церкви, учреждает церковные округа, а самое количество округов и распределение епархий по округам поручает Высшему Церковному Совету»².

После обработки Редакционным отделом и утверждения Епископским Совещанием принятый текст вошел в число Определений Собора в следующей редакции:

«Имея в виду, что потребность образования округов в Русской Церкви признана Соборами 1666 и 1681-82 г.г. и последующим церковным сознанием и принимая во внимание нынешнее количество епархий Российской Церкви, Священный Собор, руководствуясь священными канонами, определяет: учредить в Российской Церкви церковные округа, а установление числа округов и распределение по ним епархий поручить Высшему Церковному Управлению»³.

¹ Обзор Деяний... С. 353.

² Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 11. М., 2000. С. 216.

³ Собрание Определений и Постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Вып. 4. М., 1918. [Репринт: М., 1994]. С. 14.

2.3.1. Заключение

Принятое Собором определение можно свести к нескольким принципиальным моментам:

1. Собор высказался за административно-судебную, а не только миссионерско-пастырскую концепцию округов. Учреждение митрополичьих округов должно было способствовать развитию самостоятельности отдельных церковных единиц. Реформа носила не только формальный, структурно-административный характер, но и была попыткой распространить принцип соборного управления на отдельные территории.
2. Собор привел в качестве довода практическую целесообразность создания округов для текущего момента развития Русской Церкви.
3. Собор указал на историческое преемство идеи округов с каноническими решениями Соборов XVII века и «последующим церковным сознанием».
4. Собор признал создание округов вполне согласным с канонами Церкви, но при этом не признал деление на митрополичьи округа догматически необходимым и канонически безусловно обязательным.

Тяжелые условия наступившей эпохи не позволили осуществить принятое Собором решение. Такая возможность открылась в Русской Церкви в наши дни. Сегодня мы являемся свидетелями масштабных преобразований, осуществляемых в целях укрепления соборного начала на всех уровнях бытия Русской Церкви. Среди них — создание в канонической структуре Московского Патриархата митрополичьих округов.

В выступлениях священноначалия Русской Православной Церкви неоднократно подчеркивалась преемственная связь этих решений с духом и постановлениями Поместного Собора 1917-1918 годов. В настоящее время разрабатываются положения о каноническом управлении митрополичьими округами; тема митрополичьих округов как формы церковного устройства разрабатывается Комиссией Межсоборного присутствия по вопросам церковного

управления и механизмов осуществления соборности в Церкви. В этой связи представляется крайне важным изучение оснований и принципов, лежащих в основе определения Поместного Собора 1917-1918 годов «О церковных округах».

На основании рассмотренной полемики можно сделать ряд выводов.

Первое.

Разрабатывая современную концепцию митрополичьих округов необходимо учитывать в том числе и те опасности, о которых говорили участники дискуссии на Поместном Соборе 1917-1918 годов.

Согласно принятому на Соборе определению, митрополичьи округа мыслились как полноценные, самостоятельные церковные образования, строящиеся на соборных связях как внутри себя, так и во внешних своих отношениях.

Как было отмечено в Докладе Отдела о Высшем Церковном Управлении «О церковных округах», некоторые участники Собора даже предполагали, что «созвание Поместных Соборов может сделаться со временем явлением довольно редким, — тогда средоточие всей соборной жизни естественно перейдет к окружным соборам, которым, между прочим, придется передать и избрание членов высших церковных правительственных учреждений»¹. Митрополит церковного округа, согласно проекту Доклада, был обязан лишь «доводить до сведения Патриарха о состоявшихся на окружном Соборе постановлениях», представляя ему «выработанное на соборе извлечение из заслушанных отчетных сообщений епархиальных Преосвященных всего существенного в жизни данного округа или же имеющего значение для жизни всей Российской Церкви»².

Как справедливо отмечали некоторые члены Собора, исторически развитие церковной централизации происходило снизу вверх — от епархий к митрополиям, от митрополий к патриархатам. Л.К. Артамонов на Соборе отмечал, что в Греческой Церкви митрополичьи округа складывались снизу: приходы, группируясь, образовывали епархии, последние, разрастаясь и умножаясь,

¹ Доклад Отдела о Высшем Церковном Управлении о церковных округах... С. 258-259.

² Там же. С. 262.

группировались в митрополии, митрополии объединялись в экзархатах, а последние — в Патриархате. В России — наоборот: «С самого принятия русским народом христианства церковная жизнь разрасталась в Русской Церкви сверху вниз, причем более крупные церковные единицы дробились на менее крупные»¹.

В пределах Римской империи в IV столетии существовало не менее 200 провинций, и, следовательно, примерно столько же митрополичьих округов, по сути дела, автокефальных Поместных Церквей, которые с течением времени стали объединяться в патриархаты². По смыслу 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил епископ и митрополит на своем уровне обладали полнотой самостоятельности, вынося на суд вышестоящей инстанции (соответственно митрополита или патриарха с их синодами) лишь те вопросы, которые выходили за рамки внутренней жизни их церковных округов.

При несоблюдении данного соборного принципа создаваемые сегодня митрополии вместо дополнительных центров соборности на промежуточном между Патриархом и епархиальными архиереями уровне могут стать очередной бюрократической инстанцией в нисходящей церковно-административной «вертикали», лишь отдалив епархиальных епископов от высшего управления Церковью. При разработке системы управления митрополичьих округов данное обстоятельство необходимо учитывать.

Второе.

Для превращения митрополий в полноценные соборные центры необходимо поддерживать тенденцию на увеличение количества входящих в округа епархий. При обсуждении подходов к принципу формирования округов на Поместном Соборе 1917-1918 годов вопрос о количестве епархий, входящих в округ, признавался существенным. Если для объединения епархий в миссионерско-пастырских целях митрополичьи округа могли быть небольшими по составу, то для округов как самостоятельных церковно-административных единиц требовалось, чтобы состав их местных окружных Соборов был внушительным по

¹ См.: Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 11. М., 2000. С. 207.

² Ср.: Цытин В., прот. Курс церковного права: Учеб. пособие. Клин: Христианская жизнь, 2002. С. 291.

числу епископов. В последнем случае количество объединяемых в один округ епархий должно было быть более значительным. «Соборность потеряет свое значение, если в округе будет 2-3 епархии, — говорил на Соборе архиепископ Серафим (Чичагов). — <...> В митрополичьем округе должно быть 10-15 епархий»¹. Отмечалось это и в Докладе Отдела о Высшем Церковном Управлении: «Решения окружных соборов должны иметь значительную важность, и потому надо, чтобы количество их членов было немалым, и, следовательно, округа должны включать в свой состав значительное число епархий»².

Третье.

Образование митрополичьих округов, безусловно, является перспективным направлением современных церковных преобразований, однако его не следует считать самоцелью и, тем более, панацеей в решении стоящих сегодня перед Русской Церковью задач. На проходившей в Храме Христа Спасителя конференции, посвященной 90-летию восстановления Патриаршества в Русской Церкви, автору довелось слышать выступления, в которых присутствовала мысль о неканоничности или, по крайней мере, канонической ущербности устройства Поместной Церкви, не имеющей в своей структуре митрополичьих округов³. Рассмотренная в настоящей работе дискуссия свидетельствует о том, что Поместный Собор 1917-1918 годов, принимая решение об округах, не стоял на подобных крайних позициях.

Разрабатывая положения об округах, как об этом говорил на Соборе епископ Анатолий (Грисюк), важно не ввести новый, «неизвестный канонам порядок». Согласно 34-му Апостольскому правилу и 9-му правилу Антиохийского Собора, в основе церковного строя должно лежать гармоничное сочетание соборного и иерархического начал в жизни Церкви; единство и общение местных церквей должно обеспечиваться балансом между властью

¹ Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Т. 11. М., 2000. С. 200.

² Доклад Отдела о Высшем Церковном Управлении о церковных округах... С. 258.

³ См.: Суворов В., *свящ.* Вопрос о митрополичьих округах на Поместном соборе 1917-1918 гг. в контексте современных церковных преобразований. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2813585.html> (дата обращения: 13.09.2012).

собора епископов и властью примаса. Как при отсутствии округов, так и при формировании канонической системы «епископ-митрополит-патриарх» необходимо соблюдение данного принципа. Обеспечить гармоничное сочетание внутренней самостоятельности митрополичьих округов с их органической включенностью в систему высшего управления всей Русской Церкви — непростая задача.

Четвертое.

Соборная дискуссия по вопросу о митрополичьих округах еще раз подтвердила, что в основе церковного деления может лежать не только территориальный принцип. В основание для объединения епархий в церковные округа в Докладе «О церковных округах» были положены: а) церковно-бытовые условия, б) условия исторические, в) удобства путей сообщений, г) культурно-бытовые особенности, д) особенности гражданского и административного деления для некоторых местностей, е) а также соображения, связанные с вопросами переселения¹. Иными словами, главными факторами в объединении епархий были признаны: 1.) легкость коммуникации; 2.) сходство бытовых, культурно-исторических и прочих условий, в которых находится паства, объединенная вокруг своего первенствующего епископа. При этом особенности гражданского и административного деления перечислены на предпоследнем, четвертом месте, и — лишь для «некоторых местностей». Данный принцип может иметь большое значение в организации церковной жизни в диаспоре, где легкость в коммуникации и культурно-историческая близость выходцев из разных стран православного мира могут служить законным основанием сосуществования параллельных юрисдикций нескольких Поместных Церквей. Заключительный пункт «е» — «соображения, связанные с вопросами переселения», — фактически предрешает эту проблему.

Идея создания в Русской Церкви митрополичьих округов, предложенная Собором, находила отклик в экклезиологических взглядах русских богословов и канонистов XX века.

¹ См.: Доклад Отдела о Высшем Церковном Управлении о церковных округах... С. 259.

В определении Московского Собора 1917-1918 гг. о церковных округах и Постановлении Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета № 362 от 7-20 ноября 1920 года профессор С.В. Троицкий видел основание канонического устройства русской церковной эмиграции¹. Митрополит Сергей (Страгородский) в письме Карловацким епископам от 30.08 (12/9) 1926 г. советовал заграничным епископам организовать несколько округов и управляться самостоятельно².

В работе «Византийское наследие в Православной Церкви» (1982) протопресвитер Иоанн Мейендорф отмечает существование на уровне современной жизни Автокефальных Поместных Православных Церквей «крупных и весьма тревожных экклезиологических и канонических отклонений», исправление которых он предлагает отнести к готовящемуся Всеправославному Собору. В частности, отец Иоанн полагает, что некоторые нынешние автокефальные Церкви так велики, что подлинная епископская соборность в них практически невозможна и заменена системой патриаршей бюрократии. Отец Иоанн с сожалением указывает на то, что восстановление старого устройства церковных областей, широко обсуждавшееся в России в 1905-1917 гг., так и не осуществилось³.

Именно в уходе от формально-административных, бюрократических принципов церковного управления и их замене живыми соборными связями между всеми членами Церкви видели основную идею Митрополичьих округов русские богословы XX века.

¹ См.: *Троицкий С., проф.* Размежевание или раскол? Париж: YMCA PRESS, 1932. С. 44-45.

² См.: *Вестник РСХД.* 1927. Март. С. 29.

³ См.: *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви / Пер. с англ. под общ. ред. Ю.А. Вестеля. К.: Центр православной книги, 2007. С. 323-324.

3. Вопрос о первенствующем епископе в некоторых документах святого Патриарха Тихона (Белавина; 1865–1925)

3.1. Постановление № 362 Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви от 7/20 ноября 1920 года и его роль в развитии учения о первенствующем епископе в русском православном богословии XX века*

Особую роль в развитии учения о первенствующем епископе в русском православном богословии и юрисдикционной полемике XX века сыграл документ, вошедший в историю как Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви от 7/20 ноября 1920 года за № 362¹.

Данное Постановление было принято по благословению святого Патриарха Тихона соединенным присутствием Священного Синода и Высшего Церковного Совета и циркулярно доведено до всех епархиальных архиереев². В Постановлении содержались указания епархиальным архиереям на случай разобщения их епархий с Высшим Церковным Управлением или прекращения деятельности последнего. Документ был призван определить канонические способы продолжения церковной жизни в условиях гражданского хаоса и гонений на Церковь, когда система церковной организации в Русской Церкви могла оказаться полностью разрушенной.

Согласно п. 2 Постановления, в случае, если епархия, вследствие передвижения фронта, изменения государственной границы и т.п. оказывалась вне всякого общения с Высшим Церковным Управлением или само Высшее

* Материал настоящего подраздела излагается на основе публикации автора: *Суворов В., прот.* Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви 1920 года и его роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции // Вестник челябинского государственного университета. История Вып. 66. № 24 (379). 2015. С. 182-189.

¹ Постановление Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви ноября 1920 года № 362 // Церковные Ведомости, издаваемые при Высшем Русском Церковном Управлении за границей. Сремски Карловцы. 1922. № 1, 15(28) марта. С. 2-3.

² См.: *Сафонов Д., свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2013. С. 38.

Церковное Управление во главе со Святейшим Патриархом прекращало свою деятельность, епархиальный архиерей должен был немедленно войти в сношение с архиереями соседних епархий «на предмет организации высшей инстанции церковной власти для нескольких епархий, находящихся в одинаковых условиях (в виде ли Временного Высшего Церковного Правительства или митрополичьего округа или еще иначе)»¹. Пунктом 3 Положения оговаривалось, что попечение об организации Высшей Церковной Власти для группы епархий, оказавшихся в положении, указанном в п. 2, возлагалось на старейшего в означенной группе по сану архиерея.

Согласно п. 7, если в отрезанном от Высшего Церковного управления положении окажется епархия, лишённая архиерея, «Епархиальный Совет или, при его отсутствии, клир и миряне обращаются к епархиальному Архиерею ближайшей или наиболее для них доступной по удобству сообщения епархии...». В случае же если тот или иной правящий архиерей сам окажется в изоляции от архиереев соседних епархий, и такое положение может принять характер «длительный и даже постоянный», Указ признавал «наиболее целесообразной (в смысле утверждения церковного порядка) мерой» разделение епархии на несколько местных епархий. Для этого правящий архиерей должен был предоставить своим викариям права епархиальных архиереев, учредить «по соборному суждению с ними» новые епархии и образовать «во главе с Архиереем главного епархиального города церковный округ, который и вступает в управление местными церковными делами согласно канонам» (п. 5-6)².

Постановление № 362 сыграло очень важную роль в русской юрисдикционной полемике XX века и стало, наряду с 34-м Апостольским правилом, главным каноническим основанием организации церковного управления в эмиграции, прежде всего, в Русской Зарубежной Церкви. На нем основывал свою позицию один из главных «идеологов» РПЦЗ протопресвитер

¹ Постановление Святейшего Патриарха... С. 3.

² Там же.

Михаил Польский¹, а епископ Нафанаил (Львов) даже назвал Постановление № 362 «современным нам боговдохновенным каноном»², на котором Зарубежная Церковь построила свою жизнь.

К тексту Постановления активно прибегал в своих статьях проф. С.В. Троицкий (в период, когда он защищал позиции сначала митрополита Евлогия (Георгиевского), а затем — «карловацкого» управления)³. Ссылается на Постановление и митрополит Евлогий, обосновывая право своей епархии на самостоятельность в послании по поводу его увольнения в 1930 году⁴.

Однако, признавая высокое значение Постановления, каждая русская юрисдикция пыталась интерпретировать его в свою пользу. «На это высокоавторитетное постановление ссылаются все партии, на которые разделилась Русская Церковь, ссылается и Карловацкое Управление и Управление З.-Европейской Епархии и сам М. Сергей, но беда в том, что никто из них не хочет точно и до конца это постановление выполнить...», — писал в 1932 году проф. С.В. Троицкий⁵. В это время Троицкий выступал за «размежевание» — организацию за границей нескольких временно автономных митрополичьих округов, возглавляемых и управляемых своими соборами епархиальных епископов под председательством окружных митрополитов. Каноническое основание такого преобразования Троицкий видел в определении Поместного Собора 1917-1918 гг. о церковных округах и «Постановлении» № 362 1920 года. Однако позднее, перейдя в юрисдикцию Московского Патриархата, Троицкий стал указывать на весьма ограниченную применимость данного Постановления к условиям, в которых находилась Русская Зарубежная Церковь. Постановление № 362 в действительности касалось Российских епархий, временно утративших

¹ См.: Польский М., *прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948.

² *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви за границей (ответ священнику о. Александру Шмеману). Jordanville: Holy Trinity Monastery, Типография прп. Иова Почаевского, 1949. С. 13.

³ См.: Троицкий С. О правах епископов, лишившихся своих кафедр без своей вины. Церковные ведомости. 1922. № 14-15. С. 6-8; № 16-17. С. 6-8; № 18-19. С. 8-9; 1926. № 17-18. С. 12-17; *он же.* Размежевание или раскол? Париж: YMCA PRESS, 1932; *он же.* Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры. Сремские Карловцы, 1937.

⁴ Церковный вестник. 1930. № 8. С. 4.

⁵ Троицкий С., *проф.* Размежевание или раскол? С. 134.

связь с центром, но не архиереев, покинувших свои епархии, а, тем более, оказавшихся на территориях других Поместных Церквей.

Попытки М. Польского подтвердить каноничность Карловацкого ВЦУ ссылками на 18-е правило Антиохийского Собора и 37-е правило VI Вселенского Собора Троицкий называл безосновательными. По его мнению, покинувшие свою паству епископы, согласно смыслу указанных правил, могут пользоваться своей епископской властью «не в отношении того места, где вынуждены жить, а в отношении к клирикам той епархии, куда они не могли прибыть»¹.

На шаткость канонических оснований «карловацкой» юрисдикции указывали и богословы «евлогианской» ориентации — например, протопресвитер Александр Шмеман. В статье «Эпилог»² (1952), которая стала ответом на публикацию прот. М. Польского: «Очерк положения русского экзархата вселенской юрисдикции»³, Шмеман солидаризируется с точкой зрения на зарубежный Архиерейский Собор как «беспреемственный орган новой формации, состоящий из беженских архиереев без паств и не имеющих вне пределов Сербской Патриархии никакой юрисдикции и никаких прав, кроме самочинных»⁴. По убеждению отца Александра, никакие цитаты и ссылки не способны доказать, каким образом из Высшего Церковного Управления на Юге России мог вырасти Зарубежный Синод и Собор «ибо меньшее не может породить большее, часть — целое <...> Ничто не сделает каноническим то странное и неслыханное в истории Церкви положение, согласно которому Зарубежный Собор Епископов возглавляется архиереем, не имеющим как епископ собственной кафедры, своей паствы»⁵.

Постановление № 362, как и другие канонические тексты, приводимые «карловчанами» для обоснования своего положения, устанавливали порядок

¹ Троицкий С.В., проф. О неправде Карловацкого раскола. Разбор книги прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей». Париж, 1960. С. 84.

² Впервые опубликовано в: Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1952. № 5 (38).

³ Польский, М., прот. Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952.

⁴ Шмеман А., прот. Эпилог // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 376-377.

⁵ Там же.

управления для епархий, утративших связь со своим руководящим центром, а не предоставляли беженским архиереям, покинувшим свои епархии, новую юрисдикцию на месте их очередного фактического пребывания.

Отчасти с этим соглашались и некоторые «карловчане». Так, епископ Нафанаил (Львов) был вынужден признать, что Русская Церковь в этом Постановлении не могла предписывать формы церковной жизни на территории Константинопольского Патриархата, однако, она пошла этим путем ради «высочайшего нравственного обязательства заботиться о душах многомиллионного русского рассеяния, начинающего в этот момент новый этап своей жизни»¹. В этом еп. Нафанаил видит «столкновение двух принципов», которое должно быть разрешено, исходя из высших задач пастырского душепопечения.

3.1.1. Заключение

Представляется вполне очевидным, что «Постановление» № 362 исходило из логики 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил, утверждающих в качестве основы церковного строя наличие собора епископов нескольких самостоятельных епархий, объединенных вокруг первенствующего епископа. В тексте Постановления также можно усмотреть связь с положениями о Патриархе и Митрополичьих округах, разработанными Поместным Собором 1917-1918 гг.

Уникальность эклезиологического значения Постановления была обусловлена тем, что Постановление определяло изначальные принципы, по которым Церковь может заново выстроить необходимую для ее устройства каноническую структуру «с чистого листа» — вне зависимости от положения в государстве, административных границ и иных преходящих исторических факторов — в ситуации, когда государство и сложившаяся в нем система церковного управления оказались одновременно разрушенными. Исчезновение Православной Империи, фактическое отождествление которой с Церковью, по

¹ *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви за границей... С. 13.

словам Шмемана, препятствовало более глубокому, богословскому изучению природы Церкви¹, освободило каноническое содержание Постановления от всех внешних, нецерковных влияний.

Вопрос о главном, не зависящем от внешних условий сущностном принципе, лежащем в основе церковного канонического устройства, приобрел в русской экклезиологии и юрисдикционных спорах XX века фундаментальное значение. Как было показано выше, горячая дискуссия по вопросу о том, какой именно принцип — территориальный или национальный — лежит в основе 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил, возникла уже в 1906 году на заседаниях Предсоборного Присутствия. Спор между профессорами Н.А. Заозерским и Н.Н. Глубоковским об «этнографическом» и «топографическом» толковании 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил², по большому счету, так впоследствии и не завершился победой какого-либо одного похода. Все попытки догматизировать в качестве единственного критерия территориальный, этнический, государственно-политический и иные преходящие «естественные» признаки в объяснении этих канонов в XX столетии оказались неудачными.

В условиях, в которых должно было работать данное Постановление, теряли самодовлеющее значение «этнографический», государственно-административный, территориальный и тому подобные факторы. Из текста Постановления следует, что главным в объединении епархий признается:

1. легкость коммуникации между «ближайшими или наиболее доступными по удобству сообщения епархиями»;
2. одинаковость «положения» и «условий», в которых находятся епархии, объединенные вокруг первенствующего епископа.

Согласно Постановлению, роль первенствующего епископа, для группы епархий, оказавшихся в форс-мажорных обстоятельствах, указанных в п. 2,

¹ См.: Шмеман А., *прот.* Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питсбург, 1975. С. 82.

² Подробно об этой полемике см., например: Суворов В., *свящ.* К вопросу о значении 34-го Апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2607957.html> (дата обращения: 07.07.2012).

должен был взять на себя старейший по сану архиерей. Таким образом, в данной ситуации для определения первенства был выбран формальный и при этом чисто церковный, не зависимый от внешних условий (например, ранга города) критерий. Однако при образовании епархиальным архиереем нескольких самостоятельных епархий, возглавляемых его бывшими викариями, роль первенствующего возлагалась на архиерея «главного епархиального города», который, впрочем, не обязательно должен был иметь соответствующий гражданский статус.

Исходя из логики Постановления, объектом церковной миссии является церковный народ, конкретные люди, находящиеся в схожих условиях, а не та или иная «территория» или «национальность». Объединение епархий на основе указанных принципов максимально удобно для осуществления Церковью своих пастырских и административных задач. Именно эти принципы объясняют трансформацию «этнического» начала 34-го Апостольского правила в административно-территориальный принцип 9-го Антиохийского канона. Как национальный, так и государственно-административный, территориальный факторы носят преходящий характер и имеют временное значение, определяемое соображениями удобства для своих исторических эпох. 34-е Апостольское и 9-е Антиохийское правила имеют в виду именно то, о чем они говорят: первое — этнический, второе — административно-территориальный принципы церковного деления, которые в равной мере могут использоваться Церковью в тех или иных условиях.

В ранний период истории Церкви указанным в Постановлении критериям — легкости в коммуникации и схожести положения и условий, в которых находится паства епархий — отвечал этнический принцип, отраженный в 34-м Апостольском правиле. Однако по мере приспособления Церкви к условиям жизни в Империи этим критериям в большей степени стал отвечать принцип соответствия церковных границ гражданскому административному делению, как это и было отражено в более позднем по происхождению 9-м Антиохийском каноне.

В возникшей в XX веке ситуации с диаспорой, новой для Церкви, критериям Постановления в большей степени вновь стал соответствовать этнический принцип. Представляется вполне очевидным, что русские эмигранты в разных странах Европы гораздо легче и быстрее смогут понять друг друга, чем, например, русские и греческие, пусть и живущие бок о бок, в одной стране. Поэтому Поместные Автокефальные Церкви поныне продолжают окормлять свои национальные диаспоры, создавая параллельные юрисдикции и нарушая таким образом территориальный принцип.

Неизменным остается одно: основой церковного строя служит собор епископов, объединенных властью примаса. Епископы должны иметь как можно меньше препятствий к соборному обсуждению и принятию общих решений: не встречать серьезных затруднений в коммуникации друг с другом и находиться вместе со своими епархиями в сходных условиях.

Несмотря на различные интерпретации, Постановление № 362 стало одним из наиболее авторитетных экклезиологических и канонических документов Русской Церкви XX века, в котором был выражен взгляд на фундаментальные основы церковного строя. Спустя столетие, Постановление способно дать ключ к решению главного вопроса русской экклезиологии XX века о базовом принципе, лежащем в основе церковной юрисдикции.

В России Постановление № 362 со времени его принятия не публиковалось до самого недавнего времени¹. В наши дни интерес к Постановлению № 362 и его экклезиологическому значению растет². Принимая во внимание высокий канонический авторитет Постановления, признаваемый сегодня всеми ветвями русской православной традиции, можно ожидать, что оно будет востребовано в

¹ В 1995 году документ был переиздан как приложение в: *Митрофанов Г., свящ.* Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы. СПб., 1995. С. 86-88.

² См., например, доклады на конференциях: *Кукушкина А.* Указ Московской Патриархии № 362 от 7 (20) ноября 1920 г. и Русская Православная Церковь за границей // *Культура-Православие-Образование: Сборник материалов региональной научно-практической конференции под ред. А. М. Селиванова, Н. Лихоманова.* Ярославский гос. ун-т, Ярославль, 1996. С. 233-235; *Артемов Н., прот.* Поместный Собор 1917–1918 гг. как основа и источник Постановления № 362 от 7/20 ноября 1920 г. // 1917-й: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания патриарха Тихона: Материалы межд. науч. конференции: Москва 19–20 ноября. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 117-134; *он же.* Постановление № 362 от 7/20 ноября 1920 г. и закрытие зарубежного ВВЦУ в мае 1922 г. Историческое и каноническое значение // *История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933): Материалы конференции, г. Сэнтендре (Венгрия) 13–16 ноября н. ст. 2001 г. Мюнхен, 2002.* С. 93-212.

решении актуальных церковных вопросов — первенства, диаспоры, автокефалии, создания в Русской Церкви митрополичьих округов, канонического объединения между собой всех «русских» юрисдикций.

3.2. Учение о первенствующем епископе в переписке святого Патриарха Тихона в связи с действиями Константинопольской Патриархии в 1920-х годах

20-е годы XX века были ознаменованы началом конфликтов и споров между Московским и Константинопольским Патриархатами. Первопричиной этих столкновений стало различное понимание первенства Константинопольской кафедры. «Новая стадия» непростых взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей началась в период управления Константинопольской Патриархией Местоблюстителя Митрополита Брусского Дорофея (1919-1921 гг.)¹. В январе 1920 г. возглавляемый им Константинопольский Патриархат выпустил энциклику «К церквам христианским, во всем мире обретающимся», посвященную проблемам экуменизма. В этой энциклике утверждалась необходимость и своевременность взаимного сближения и общения всех христианских Церквей в целях подготовки их будущего воссоединения. В энциклике запрашивались отзывы и мнения остальных христианских Церквей, как Восточных Православных, так и западных исповеданий, относительно предложений, сформулированных в энциклике.

По оценке, данной на страницах ЖМП А. Буевским, этот «программный документ» Константинопольской Церкви в области экуменического сотрудничества заключал в себе некоторые моменты, «вскоре практически определившие отношения Константинопольского престола к остальным Православным Церквам»². Основным несоответствием канонического характера «был самый факт обращения одной поместной Церкви к христианским Церквам

¹ См.: Буевский А. Патриарх Мелетий IV и Русская Православная Церковь // ЖМП. 1953. №3. С. 28.

² Там же. С. 30.

мира с предложением, включавшим вопросы вероисповедного характера, и составленным в форме, предполагающей согласие на это других поместных Церквей, и как бы от лица всей полноты Православной Церкви, что на самом деле не соответствовало действительности. <...> Не имея канонического основания предрешать отношение к инославному вопросу других поместных Церквей, энциклика представляет собой первую публичную попытку Константинопольского престола подменить собой авторитет Единой Церкви»¹.

В 1922 г. по инициативе Патриарха Мелетия IV (Метаксакиса; 1871-1935) Священный Синод Константинопольской Церкви принял решение об обязательном и исключительном подчинении Константинопольской Церкви всей православной диаспоры, всего православного «рассеяния», под которым понимались не только отдельные лица, но и все православные приходы и даже епархии, находящиеся вне границ государств, в которых существуют православные автокефальные Церкви².

В 1923-1924 гг. эта теория была применена на практике в актах предоставления автокефалии и автономии тем частям Русской Церкви, которые оказались в пределах других государств — Финляндии, Эстонии и Польши. Ранее этим частям Русской Церкви Патриархом Тихоном уже была предоставлена автономия в составе Московского Патриархата. Однако в 1923 г., в ответ на прошение Финляндской Церкви о предоставлении ей автокефалии, Синод Константинопольской Церкви грамотой Патриарха Мелетия предоставил ей широкую автономию в юрисдикции Константинопольского Патриархата. В том же году после обращения к Константинопольскому Престолу собора Эстонской Церкви Патриарх Мелетий своим Томосом ввел Эстонскую Православную Церковь в состав Константинопольского Патриархата на правах автономии³. В 1924 г. Константинопольский Патриарх Григорий VII (1850-1924) предоставил автокефалию Православной Церкви в Польше. Согласно Патриаршему и Синодальному Томосу, Митрополит Варшавский и всея Польши должен был

¹ Там же.

² См.: там же. С. 31.

³ См.: там же. С. 34-35.

получать святое Миро из Константинопольской Патриархии и обращаться к ней по общим вопросам, решение которых выходит за границы отдельной Автокефальной Церкви, ибо через Константинопольскую Церковь «поддерживается общение со всей Православной Церковью»¹.

Ранее, в 1923 г., Собор православных епископов Польши избрал Варшавским Митрополитом архиепископа Дионисия (Валединского), который получил утверждение в этой должности от Константинопольского Патриарха Мелетия IV. Митрополит Дионисий обратился к Патриарху Тихону с письменной просьбой благословить самостоятельное существование Православной Церкви в Польском государстве. В ответном письме Митрополиту Дионисию в мае 1924 г. Патриарх Тихон, прежде всего, выразил недоумение «перед фактом полной независимости Православной Церкви в Польше от Патриарха Всероссийского и перехода Ее под юрисдикцию Патриарха Константинопольского»², утвердившего, как это следовало из письма митрополита Дионисия, акт избрания митрополита Варшавского и всея Польши. «Для Нас остается неясным, — пишет Патриарх Тихон, — на основании каких канонических правил часть Всероссийской Православной Церкви без согласия Поместного Собора и благословения ее Предстоятеля могла стать независимой и какими каноническими правилами руководясь Святейший Мелетий IV [Метаксакис], бывший Патриарх Константинопольский, счел себя вправе простирать свою власть на часть Патриархата Российского»³. Патриарх Тихон отказался благословить испрашиваемую автокефалию Православной Церкви в Польше «пока все обстоятельства и канонические основания Ее перехода к независимому бытию не будут выяснены перед Собором Всероссийской Православной Церкви»⁴.

¹ См.: *Скурлат К.Е.* История Поместных Православных Церквей: Учеб. пособие. Т. 2. М.: Русские огни, 1994. С. 164.

² Послание Святейшего Патриарха Тихона митрополиту Варшавскому Дионисию [Валединскому] по вопросу об «автокефалии» Православной церкви в Польше от 23.05.1924 // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 320.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 321.

Притязания Константинопольской Патриархии на исключительную роль в поддержании канонического порядка в Поместных Православных Церквях побудили ее вмешаться во внутренние дела Русской Церкви и в период церковной смуты, вызванной обновленчеством.

В совместные планы правительства СССР и обновленческих лидеров входила ликвидация патриаршей Церкви и устранение от церковного управления Патриарха Тихона¹. В этих целях деятели обновленческого «Священного Синода Православной Российской Церкви»², используя каналы внешней государственной связи, обратились с официальным приглашением к Константинопольскому Патриарху Григорию VII посетить Россию или направить представительную комиссию для оказания содействия в умиротворении церковной смуты³.

В мае 1924 г. Константинопольский Патриарх Григорий VII поддержал обновленческий раскол, выпустив постановление о признании обновленческого Синода⁴. Тогда же им была направлена в Москву делегация для расследования церковных дел⁵.

Представитель Константинопольского Патриарха в России архимандрит Василий (Димопуло) передал Патриарху Тихону письмо с выписками из протоколов заседаний Константинопольского Синода, посвященных церковной ситуации в России. В указанных выписках говорилось о поддержке Константинопольской Церковью новой российской правительственной власти, «давшей полную и окончательную свободу Св. церкви»⁶, а также «русского церковного движения» — «Живая Церковь». Священный Синод Константинопольской Церкви, в ответ на приглашение «церковных кругов

¹ См.: Сафонов Д., *свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. С. 508-511.

² Ср.: Бувеский А. Патриарх Константинопольский Григорий VII и Русская Православная Церковь (1923-1924 гг.) // ЖМП. 1953. № 4. С. 34.

³ См.: Васильева О.Ю. Международное Православие и «обновленческий» раскол в России // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы / Отв. сост. и авт. статей перед разделами Васильева О.Ю. М.: Издательство ББИ св. апостола Андрея, 1996. С.186-187.

⁴ См.: Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010. С. 103.

⁵ Подробнее об исторической картине последовавших за этим событиях см.: Мазырин А., *свящ.* Фанар и обновленчество против Русской Православной Церкви // Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке / *свящ.* А. Мазырин, А.А. Кострюков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 9-246.

⁶ Выписка из Протокола Заседания Священного Синода в Константинополе о проявлении церковного движения в России «Живая Церковь» 17 апреля 1924 г. // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство... С.189.

СССР», постановил направить в Русскую Церковь особую миссию, «снабженную рекомендательными письмами, к Русскому правительству и уполномоченную изучать и действовать на месте на основании и в пределах, определенных инструкцией, согласных с духом и преданиями Церкви»¹. Согласно этим инструкциям, направляемая в Россию патриаршая комиссия в своей работе должна была «опираться на те церковные течения, которые верны Правительству СССР»². В качестве второго главного условия указывалась необходимость, «чтобы Святейший патриарх Тихон ради единения расколовшихся и ради паствы пожертвовал собою немедленно удалившись от Церковного Управления, <...> и чтобы, одновременно, упразднилось, хотя бы временно, патриаршество, как родившееся во всецело ненормальных обстоятельствах в начале гражданской войны, и как считающееся значительным препятствием к восстановлению мира и единения»³. Вместо упраздненного патриаршества, согласно последнему пункту инструкции, высшее управление Русской Церковью должен был принять «свободно и канонически избранный Синод, который и выработает детали Синодального Управления Церковью в СССР»⁴.

В своем ответном послании Вселенскому Патриарху святой Патриарх Тихон писал: «Прочитав указанные протоколы, Мы немало смутились и удивились, что представитель Вселенской Патриархии, глава Константинопольской Церкви, без всякого предварительного сношения с Нами, как с законным представителем и главою всей Русской Православной Церкви, вмешивается во внутреннюю жизнь и дела автокефальной Русской Церкви. Священные Соборы (см. 2-е и 3-е правила II Вселенского Собора и др.) за епископом Константинопольским признавали всегда только τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς, но не признавали и не признают за ним τὰ πρεσβεῖα ἐξουσίας или πρεσβεῖα вообще, т.е. признавали и признают первенство перед другими автокефальными Церквями чести, но не власти. Помним и то правило, что “не быв приглашены, епископы да

¹ Там же. С. 190.

² Выписка из Протокола Заседания Святейшего Синода в Константинополе об основах работы Патриаршей Комиссии в СССР 6 мая 1924 г. // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство... С. 193.

³ Там же. С. 194.

⁴ Там же.

не приходят за пределы своей области для рукоположения или какого-либо другого церковного распоряжения". А потому всякая посылка какой-либо комиссии без сношения со Мною, как единственно законным и православным Первоиерархом Русской Православной Церкви, без Моего ведома не законна, не будет принята русским православным народом и внесет не успокоение, а еще большую смуту и раскол в жизнь и без того многострадальной Русской Православной Церкви. Последнее будет только в угоду нашим схизматикам-обновленцам...»¹. Патриарх Тихон подтвердил свои полномочия как единственного законного первоиерарха Русской Церкви, ссылаясь, в частности, на факт признания его избрания со стороны Патриарха Константинопольского Германа V и других Восточных Патриархов. В конце Послания он призвал обратиться к нему как к законному главе Русской Церкви, чтобы ознакомиться с действительным положением дел.

Несмотря на указанное ответное Послание Патриарха Тихона, в дальнейшем, вплоть до конца 1930-х годов, Константинопольский и Александрийский Патриархи продолжали контакты с обновленцами, а их представители в Москве присутствовали на разного рода обновленческих съездах и совещаниях. Именно обновленцам отведена была роль представлять Русскую Церковь на так и не состоявшемся Всеправославном Соборе в Иерусалиме, намеченном на Пятидесятницу 1925 года².

По мнению некоторых исследователей, поддержка Григорием VII обновленцев могла объясняться не только ошибочной оценкой церковной ситуации в России, но и политическим расчетом: Григорий VII мог занять сторону руководства СССР в надежде, что подписанный большевиками мир с Турцией облегчит положение православных в этой стране³. Как указывает в своем исследовании свящ. Димитрий Сафонов, в фондах Российского государственного архива социально-политической истории сохранились письма архимандрита

¹ См.: Ответное послание Святейшего Патриарха Тихона Константинопольскому Патриарху Григорию VII по вопросу о внутрицерковных делах в России // Акты Святейшего Тихона... С. 322-325.

² Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 104.

³ Васильева О.Ю. Международное Православие и «обновленческий» раскол... С.186-187.

Василия (Димопуло), в которых он пытается заручиться поддержкой советской власти для улучшения положения греков в Турции¹.

То, что оценка внутрицерковной ситуации в России могла быть совсем иной, свидетельствует, в частности, отчет специальной комиссии Восточных Патриархатов, посетившей Россию в 1924 году и однозначно поддержавшей Патриарха Тихона².

3.2.1. Заключение

Как будет показано ниже, впоследствии даже те русские богословы, которые отстаивали особое право Константинополя заботиться о мире и соблюдении канонического порядка в других автокефальных Церквях, признавали ошибочность действий Вселенского Престола в отношении Патриарха Тихона и обновленческого раскола. Русские богословы всех юрисдикций были в этом полностью единодушны. Ссылки на рассмотренные послания Патриарха Тихона впоследствии будут приводиться в официальных заявлениях и протестах Московской Патриархии в адрес Константинопольского Престола³. Личная святость и авторитет Патриарха Тихона, как и единодушное признание его правоты в оценке действий Константинополя среди русских богословов всех ориентаций, придает его позиции особую значимость.

¹ РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. (См.: Сафонов Д., свящ. Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России... С. 510).

² См.: Отчет членов Патриархата Восточных Православных Церквей и Православного Палестинского общества о посещении православных храмов в России и обращении к правоверным архипастырям 23 июля 1924 г. // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство... С.195-196.

³ См., напр.: Справка о протестах Предстоятелей Русской Православной Церкви в связи с антиканоническими действиями и притязаниями на ее права и территорию со стороны Константинопольского Патриархата // ЖМП. 1977. № 1. С. 8-9. Подробнее см. в разделе 7 «Протесты Московской Патриархии в связи с действиями и притязаниями Константинопольского Престола в XX веке и их оценка в трудах русских богословов».

4. Учение о первенствующем епископе в трудах православных богословов русской эмиграции XX века, не принадлежавших юрисдикции Московского Патриархата

4.1. Введение в подраздел

Особая роль в разработке учения о первенствующем епископе принадлежала в XX веке богословам русской эмиграции. Главным поводом для их обращения к данной экклезиологической теме послужили юрисдикционные споры, которые возникли в XX столетии в Европе на фоне образовавшихся нескольких параллельных православных русских юрисдикций. Вопрос о полномочиях первенствующих епископов также встал в среде русской эмиграции в связи с устройством Православной Церкви в Америке и дарования ей автокефалии Московским Патриархатом в 1970 году.

В результате революции и гражданской войны за пределами России в первой четверти XX века оказалась многочисленная русская диаспора, включавшая православных епископов, священников и более полутора миллионов мирян. Вследствие установления в России богоборческого политического режима, который грубо вмешивался в жизнь Церкви и подвергал ее прямым гонениям, русским верующим беженцам — и в первую очередь священнослужителям — пришлось определять свою позицию как по отношению к российской политической власти, так и по отношению к священноначалию Московского Патриархата, оказавшемуся в тисках советского режима. Уже в 1922 году группа проживавших в Сербии и Болгарии архиереев сочла невозможным повиноваться решениям, исходящим из Москвы, и отказалась выполнить указ Патриарха Тихона от 1921 г. о прекращении их деятельности и о передаче всех полномочий митрополиту Евлогию (Георгиевскому). Вместо расформированного Высшего Церковного Управления за границей они создали Русский Зарубежный Архиерейский Синод, который стал отстаивать права на распространение своей канонической власти и духовного авторитета на все части русского рассеяния.

Окончательный разрыв Зарубежного Синода с Москвой произошел на фоне внутрицерковной сумятицы, последовавшей в России после смерти патриарха Тихона. Последним толчком послужила «Декларация» митрополита Сергия (Страгородского) 1927 года.

Митрополит Евлогий (Георгиевский), несмотря на полученные им в 1921 году от патриарха Тихона права на управление всеми русскими Церквами в Западной Европе, до определенного времени признавал власть Архиерейского Синода Русской Зарубежной Церкви. Однако в 1926 году, после того, как Зарубежный Синод выделил Германское викариатство в самостоятельную епархию без его согласия, митрополит Евлогий прервал общение с Зарубежным Синодом, за что в 1927 году был запрещен в священнослужении¹.

Получив поддержку большинства духовенства и мирян на всеобщем епархиальном собрании в Париже, митрополит Евлогий наложенного запрещения не признал. В том же году митрополит Сергей (Страгородский) утвердил митрополита Евлогия в должности управляющего русскими церквами в Западной Европе, но выдвинул условие, чтобы митрополит Евлогий принес присягу в лояльности советскому режиму. После того как в 1930 году митрополит Евлогий принял участие в ряде экуменических молений за страдающую Русскую Церковь, митрополит Сергей снял его с должности и запретил в священнослужении. Оказавшись под двойным запрещением — и со стороны Зарубежного Синода, и митрополита Сергия, — митрополит Евлогий признал эти меры неправильными и, заручившись поддержкой большинства клира и приходов, обратился с апелляцией к Константинопольскому Патриарху.

В 1931 году митрополит Евлогий был принят под омофор Константинопольского Патриарха с назначением на должность экзарха

¹ Подробнее об исторической картине последовавших за этим событий см., например: *Кострюков А.А.* Русское церковное зарубежье и Вселенский Престол // Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке / свящ. А. Мазырин, А.А. Кострюков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 247-361; *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920-1995: Биографический справочник / Библиотека-фонд «Русское зарубежье». М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2007. С. 28, 191-193.

Вселенского Патриарха, управляющего временным экзархатом русских церквей в Западной Европе.

Небольшая группа священнослужителей и мирян, которая во Франции и Германии настаивала на сохранении связи с митрополитом Сергием, стала создавать свои собственные приходы, которые были вскоре поручены Москвой управлению митрополита Ковенского Елевферия (Богоявленского).

Таким образом, к началу 30-х годов XX столетия в странах Европы параллельно существовали три русские православные юрисдикции — зарубежная («карловацкая»), западно-европейская («евлогианская») и московская («сергианская»). Поскольку позиции этих юрисдикций имели свою специфику и зачастую вступали в столкновение друг с другом, труды русских православных богословов рассматриваются в настоящей работе с учетом их юрисдикционной ориентации.

Взаимные прещения враждующих между собой русских юрисдикций налагались на все духовенство, подчинявшееся другой юрисдикции, поэтому каждому священнослужителю и мирянину приходилось решать для себя принципиальный вопрос о выборе юрисдикции. Делать это в течение жизни порой приходилось несколько раз. Как отмечает А. Нивьер, многие решали этот вопрос, следуя житейским обстоятельствам. Порой юрисдикцию меняли отнюдь не по благовидным причинам (финансового или нравственного характера). Однако были и те священнослужители и богословы, которые определяли свою юрисдикцию в соответствии с непоколебимыми, на их взгляд, идеологическими или экклезиологическими воззрениями.

В церковной печати того времени появлялись многочисленные полемические публикации, в которых нашли отражение взгляды сторонников разных юрисдикций. Поскольку в дискуссии принимали участие выдающиеся представители русской богословской мысли, споры о выборе юрисдикции в среде русской эмиграции с самого начала превратились, по меткому замечанию о. Александра Шмемана, в спор о самой природе Церкви, который проходил на высочайшем богословском и интеллектуальном уровне.

Позицию сторонников «евлогианской» юрисдикции отстаивали выдающиеся преподаватели Свято-Сергиевского богословского института в Париже: епископ Кассиан (Безобразов), архимандрит Киприан (Керн), протопресвитер Василий Зеньковский, профессор А.В. Карташев.

В противоположном лагере — сторонников Московской Патриархии — оказались такие выдающиеся личности, как архиепископ Василий (Кривошеин), митрополит Антоний (Блум), В.Н. Лосский, которые предпочли остаться в лоне гонимой Матери-Церкви.

В рядах клира Русской Зарубежной Церкви убежденными защитниками непримиримой линии как по отношению к «евлогианцам», так и по отношению к Московской «красной патриархии», являлись архиепископы Никон (Рклицкий) и Аверкий (Таушев), протопресвитеры Георгий Граббе (впоследствии епископ Григорий), Михаил Помазанский, Михаил Польский и другие.

В настоящем подразделе рассматривается развитие учения о первенствующем епископе в наиболее значимых трудах русских православных богословов «карловацкой» юрисдикции: одного из главных идеологов «карловчан» протопресвитера Михаила Польского и архиепископа Нафанаила (Львова), — и богословов «евлогианской» ориентации: прот. Сергия Булгакова, проф. А.В. Карташева, протопресвитеров Василия Зеньковского, Николая Афанасьева, Александра Шмемана, Иоанна Мейендорфа. Именно эти богословы русской церковной эмиграции, не принадлежавшие юрисдикции Московского Патриархата, внесли наиболее заметный вклад в дискуссию о первенстве в контексте русской юрисдикционной полемики XX века.

Идеи протопресвитеров Николая Афанасьева, Александра Шмемана, Иоанна Мейендорфа определили лицо русской православной экклезиологии в XX веке и оказали существенное влияние не только на учение о первенстве современных православных греческих богословов, но и на современную экклезиологию Римско-Католической Церкви.

4.2. Учение о первенствующем епископе в трудах русских православных богословов «карловацкой» ориентации

4.2.1. Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Михаила Польского (1891–1960)*

В самом начале исторического пути Русской Зарубежной Церкви некоторые ее видные деятели высказывались в поддержку идеи универсального первенства Константинопольского престола, так как питали надежды на поддержку Вселенским патриархом русской эмиграции. В 1923 г., опасаясь изгнания турками Константинопольской Патриархии из Стамбула, митрополит Антоний (Храповицкий) писал президенту Лозаннской Конференции: «Константинопольский Патриарх для православных христиан всех стран является верховным судьей, а упразднение или унижение сей Апостольской кафедры явилось бы глубоким оскорблением и поражением всей Православной Церкви, и в частности, Церкви Российской, которая издревле привыкла обращаться к вселенскому Патриарху за разъяснением религиозно-церковных вопросов, а славнейший ее иерарх Патриарх Московский и всея России Никон <...> обращался в Константинополь с апелляцией...»¹.

Однако очень скоро эти симпатии сменились резким неприятием. Поддержка Константинополем большевистской власти в России, признание обновленцев, действия против Патриарха Тихона и русских архиереев-беженцев, претензии Фанара на диаспору, развеяли все иллюзии. Немного времени спустя митрополит Антоний уже именовал Константинопольского Патриарха Мелетия главой «еретической шайки»², а теорию об особых правах Вселенского Патриарха

* Основные результаты исследования, изложенные в настоящем подразделе, отражены в публикации автора: *Суворов В., прот.* Церковно-канонические и экклезиологические взгляды протопресвитера Михаила Польского и их роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 3. 2016. С. 51-55.

¹ Президенту Лозаннской Конференции // Церковные ведомости. 1923. № 1-2. С. 1-2.

² *Антоний (Храповицкий), митр.* Письмо № 25. Иеромонаху Поликарпу, на Валаам. 27.01.1925 // Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. С. 158-159.

— «папистской»¹, отмечая все попытки обосновать эту теорию ссылками на каноны и громкие титулы.

Особую роль в дискуссии о первенствующем епископе в русском православном богословии в контексте юрисдикционных споров XX века сыграли публикации протопресвитера Михаила Польского (1891–1960), которые были посвящены богословско-каноническому и историческому обоснованию позиций Русской Зарубежной Церкви².

В России протопресвитер Михаил прошел исповеднический путь и на себе испытал всю тяжесть гонений от безбожного большевистского режима. В 1922 году Польский был арестован, сидел в Соловецком лагере. После побега из ссылки он пробрался через Сибирь в Персию (1930) и был принят в юрисдикцию Русской Зарубежной Церкви, верность которой сохранял до конца жизни³. С Польским полемизируют в своих экклезиологических работах прот. Александр Шмеман⁴ и проф. С.В. Троицкий⁵.

Наиболее системно аргументация прот. М. Польского была изложена им в книге «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей» (1948). Данная книга, по характеристике проф. С.В. Троицкого, «является самой подробной апологией Карловацкого раскола, пользуется у карловчан-“анастасиевцев” большим авторитетом, как своего рода их “символическая книга”»⁶.

¹ ГА РФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 253. Л. 12-14. Цит. по: *Кострюков А.А.* Русское церковное зарубежье и Вселенский Престол // Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке / свящ. А. Мазырин, А.А. Кострюков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 304.

² [*Польский*] *Михаил*, *свящ.* Положение Церкви в советской России. Очерк бежавшего из России священника. Иерусалим, 1931; *Польский М.*, *прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948; *он же.* Современное положение Православной Церкви в СССР (О советской церкви). 1946; *он же.* Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952.

³ См.: *Нивьер А.* Указ. соч. С. 372-373.

⁴ См.: *Шмеман А.*, *прот.* Церковь и церковное устройство. По поводу книги прот. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей» // *Собрание статей. 1947-1983* / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 314-345. Статья печаталась частями — с ноября 1948 по июнь 1949 — в Церковном вестнике Западно-Европейского Православного Русского Экзархата в Париже. См. также: *Шмеман А.*, *прот.* Эпилог // *Собрание статей...* С. 374-378 (впервые опубликовано в: *Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата.* Париж. 1952. № 5(38)).

⁵ *Троицкий С.* О неправде карловацкого раскола. Париж. 1960.

⁶ Там же. С. 4.

Польский доказывает, что единственной канонической церковной властью в Российской Православной Церкви — как для заграничной ее части, так с 1927 г. и для самой России, — является Заграничный Собор Архиереев. Все остальные русские юрисдикции: созданная Патриархом Сергием Московская Патриархия, ее экзархат в Западной Европе, Русский экзархат Константинопольской юрисдикции и «Американская автономия» — представляют собой «неканонические учреждения».

Свою позицию прот. Михаил строит на трех главных основаниях: 1.) 34-м Апостольском правиле, 2.) Постановлении № 362 Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви от 7/20 ноября 1920 г. 3.) и понятии «Духовного Собора».

Книга Польского начинается с цитаты из 34-го Апостольского правила, к которому он многократно обращается. В этом правиле, по словам автора, сформулирован принцип, который, «отражая догмат Пресвятой Троицы во едином Боге, неразрывно сочетает в церковном управлении единоличное начало с соборным, и является основным критерием для суждения о каноническом положении высшей церковной власти в России»¹.

Прот. М. Польский высоко оценивает значение Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 г. и его решений, поскольку на этом Соборе было восстановлено Патриаршество, и вместе с ним — принцип соборности, в соответствии с 34-м правилом. Согласно постановлениям Собора, высшая власть в Русской Церкви передавалась Поместному Собору, периодически созываемому, в составе епископов, клириков и мирян. Управление текущими церковными делами переходило к Патриарху совместно со Священным Синодом и Высшим Церковным Советом. При этом, полагает Польский, участие клириков и мирян на Всероссийском Поместном Соборе «не урезывало высших прав епископата, который все решения общих собраний ревизовал и утверждал на своих особых совещаниях, но активно помогало ему в устройении дел церковных»².

¹ Польский М., прот. Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. С. 5.

² Там же. С. 6.

Польский пишет, что согласно канонам, все епископы равны между собой по благодати священства, и больший над ними есть собор из них самих. Поэтому епископы не могут единолично друг друга судить, поставлять себе преемников, единолично рукополагать один другого, и делают это не иначе как с собором и по суду епископов. По мнению Польского, переход Русской Церкви в 1920 году к единоличному патриаршему управлению с правом передачи власти другому лицу или учреждению, какое Патриархом будет указано (Постановление № 362), явилось отходом от канонической нормы и Постановлений Собора 1917-1918 гг. и было обусловлено гонениями. Это не могло не приводить к отдельным ошибкам в действиях первоиерархов (в том числе самого Патриарха Тихона).

Постановление № 362 определяло принципы децентрализации церковного управления на местах в случае, если та или иная епархия окажется вне всякого общения с Высшим Церковным Управлением, или само Высшее Церковное Управление, во главе со Святейшим Патриархом, почему-либо прекратит свою деятельность. Польский указывает, что после введения в действие Постановления № 362 первоиерарх уже не управлял церковными делами совместно со Священным Синодом и Высшим Церковным Советом, а сами последующие первые епископы занимали свой пост не по избранию этих органов управления, а по завещанию. Однако, несмотря на такую полуканоническую форму, по своему существу управление в Русской Церкви оставалось каноничным, поскольку даже в отсутствие Синода и Совета, первоиерарх старался «ничего не творить» без рассуждения и согласия остальных епископов. В этот период, полагает Польский, первоиерарх, в соответствии с 34-м Апостольским правилом, все ответственные решения принимал лишь по выяснении мнения «Духовного Собора», члены которого, не собранные в одно место, со своих мест сообщали свои решения.

По мнению Польского, десятилетний период — со дня открытия Всероссийского Церковного Собора 1917 г. по март 1927 г. — может быть назван каноническим периодом жизни и деятельности высшего церковного управления в Русской Церкви.

В марте 1927 года освобожден из заключения митрополит Сергей (Страгородский), а 16/29 июня 1927 г. вышла в свет его «Декларация». По мнению Польского, принятие митрополитом Сергием указанной «Декларации» стало единоличным шагом первого епископа, поступившего, вопреки 34-му Апостольскому правилу, «без рассуждения всех», несмотря на протесты епископата, клира и народа. Этим первый епископ «превысил» свою власть и нарушил «единомыслие», вопреки основному иерархическому принципу Церкви, выраженному в 34-м правиле Святых Апостолов.

Когда первый епископ сознательно порвал свое единство с епископатом и впал в своеволие и самочиние, злоупотребив своим положением единоличного главы Церкви, тогда правление, по форме полуканоническое, стало по существу неканоническим. По мнению Польского, издание «Декларации» явилось тем поворотным рубежом, после которого стало противозаконным, неканоничным все дальнейшее бытие Московской Патриархии.

Принятие «Декларации» явилось компромиссом, на который митрополит Сергей пошел ради легализации Церкви. Под легализацией Польский понимает «узаконение», «признание государством права Церкви на самоорганизацию в нем по ее внутренним законам»¹. По мнению Польского, идти на легализацию можно было только при условии отказа государства от безбожия и обращения к вере: «Условия легализации или узаконения Церкви в государстве остается то же, что и в древности: языческое государство делается христианским, еретическое делается православным. Когда весь государственный аппарат был на стороне язычников или еретиков, христиане и православные не могли иметь легального существования»².

Пожалуй, именно данный пункт позиции прот. Михаила Польского, как и остальных апологетов Зарубежной Церкви, можно признать одним из самых спорных. Легализация — «признание государством права Церкви на

¹ Там же. С. 18.

² Там же. С. 33.

самоорганизацию в нем по ее внутренним законам»¹ — вовсе не обязательно должно иметь условием «обращение к вере» со стороны государства.

Как утверждает Польский, «в глазах клира и народа, то есть всей Церкви, главным грехом [митр. Сергия] являлось соглашение с врагами Церкви на каких бы то ни было условиях ради легализации»². Нельзя было идти на нравственный компромисс ради сохранения центрального церковного управления. Нужно было стать на путь исповедничества и страданий, и той децентрализации, принципы которой были предначертаны Постановлением № 362 в 1920 году.

Следствием нравственного падения Московской Патриархии, считает Польский, стали ее действия в пользу врагов Церкви, — подчинение им церковного управления, перемещение епископов, оклеветание исповедников, отрицание гонений, потворство безбожию и молитва за их власть.

Канонические правила предполагают полную свободу самоуправления и самоорганизации Церкви и отрицают всякое вмешательство в это дело «мирских начальников» — гражданских властей. Польский приводит церковные правила (VII 6, 3; Апост. 30), согласно которым «если какой епископ, употребив мирских начальников, через них получит епископскую власть, да будет извержен и отлучен, и все сообщающиеся с ним». С принятием «Декларации» гражданская богоборческая власть, вопреки канонам, стала вмешиваться в вопросы церковного управления: избрание, назначение и перемещение епископов, увольнение негодных и т.п. Митрополит Сергий и созданная им Патриархия, считает Польский, должны быть низвержены и отлучены, как избранники мирских начальников, не имеющие полномочий Церкви.

Польский категорически утверждает: «современная Московская Патриархия в составе патриарха и его Синода — неканоническое учреждение»³. Согласно Польскому, митрополит Сергий, пользуясь поддержкой гражданских властей, своей единоличной властью, не имея на это права, сам образовал себе Синод из сторонников своей политики. Польский обвиняет митрополита Сергия в том, что

¹ Там же. С. 18.

² Там же. С. 26.

³ Там же. С. 112.

тот, прикрываясь формальной буквой канонов, сумел подменить подлинную соборность в Церкви созданием официального, послушного ему и безбожным властям Синода. Так же искусственно был подобран им епископат. По мнению Польского, церковное управление, созданное митрополитом Сергием, будучи формально правильным, в действительности являлось самочинным и незаконным учреждением, не облакающим единоличное управление никаким высшим авторитетом.

Полномочия первенствующего епископа вытекают из его избрания Собором епископов и продолжаются, пока первенствующий епископ находится в согласии с епископатом. По мысли Польского, первый епископ избирается Собором епископов, и власть его «стоит и падает» с одобрением и неодобрением общеепископского решения. Первоиерарх ничего не может творить без рассуждения всех, а если творит и не имеет общеепископского одобрения на свои действия и прервал единомыслие, то и преемство потерял и не имеет права на управление. Управление его незаконное и насильственное. Польский считает, что в ситуации с митрополитом Сергием епископат выразил свое несогласие с первым епископом, но не мог лишиться его власти. А первый епископ настаивал на своем формальном преемстве и злоупотреблял правами по бессилию епископата.

Старанием митрополита Сергия, утверждает Польский, в Русской Церкви возник совершенно новый режим, которого никогда не было, и действует он в лице Московской Патриархии и в настоящее время. Наступила неслыханная в Церкви эпоха «диктатуры первого епископа». Какого-либо органа, ограничивающего его действия, уже нет. Претензией первого епископа на непогрешимость и насилием безбожной власти в Русской Церкви исключена открытая борьба за истину. Синод и какой-либо Собор допускаются постольку, поскольку эти учреждения поддержат позицию первого епископа, принятую им от гражданской власти. Синод является только канцелярией при нем, а Собор — одной авторитетной формой его утверждения, без действительных прав и осуществления общеепископской власти. По утверждению Польского, два епископских собора 1943-44 гг. и Поместный Собор 1945 г. протекали в условиях

полного внутреннего стеснения, без собственной инициативы и прав, как «жалкие исполнители директив антирелигиозной власти, с которой в контакте только московская Патриархия»¹.

Польский считает, что в Русской Церкви, в соответствии с общей советской системой, установлен диктаторский способ управления, который продолжает насильственно удерживаться на своем месте. Все должно быть «по приказу сверху». Советская власть, склоняя на компромисс с собой первого епископа, в лице Патриарха и его преемников, содействовала укреплению ответственной пред собою единоличной формы управления Церковью.

Одним из аргументов сторонников легализации центрального церковного управления была необходимость сохранения канонически законного преемства высшей церковной власти и удержание законного положения Российской Церкви среди прочих Автокефальных Церквей. По рассуждениям Польского, данный аргумент, в действительности, не имеет силы. Первый епископ, глава Поместной Церкви, прежде всего, обязан хранить единство со своими епископами, а потом уже с главами других Церквей. А если он в расколе со своими, то какой же он представитель Церкви и член Церкви Вселенской? Московская Патриархия, убежден Польский, не выражает голоса Российского епископата и его не представляет, и как звено не соединяет его со Вселенской Церковью, хотя апостольское преемство в Российской Церкви не иссякло и без этого высшего церковного управления.

Более того, безбожная власть стала использовать в своих антихристианских политических целях влияние Московской Патриархии среди других Поместных Церквей. По мнению Польского, Патриархия, будучи слугой интернациональной власти, стала вовлекать и восточных патриархов в орбиту ее политического влияния, во вред всем Церквам и христианству в целом. Прошедший с участием восточных патриархов Поместный Собор 1945 года был поддержкой не Российской Церкви, а советской власти, которой нужно было облечь авторитетом и высокой санкцией восточных патриархов свою церковную власть, чтобы тем

¹ Там же. С. 78.

успешнее действовать при ее посредстве в своих целях за границей и на территории других Патриархатов.

Факт признания Московской Патриархии восточными патриархами Польский не склонен переоценивать, так как ранее они уже поддерживали обновленцев. Польский упрекает Константинопольскую Патриархию за поддержку обновленчества и ее предложение Патриарху Тихону в 1924 году удалиться от церковного управления. Прот. Михаил считает недопустимыми и антиканоническими попытки подобного вмешательства одной Поместной Церкви во внутренние дела другой.

Церковь Вселенская, согласно Польскому, есть «братский союз Поместных самовозглавляемых или самоуправляющихся автокефальных Церквей. Это апостольский, любовью связуемый союз под единым Главою Христом. Оформлением его является сначала поместный собор, как братский съезд епископов каждого народа, а потом вселенский, как общение представителей и первых епископов всех поместных церквей»¹.

Польский обвиняет Московскую Патриархию не только в нравственной нечистоте и неканоничности, но и в ереси. По его мнению, самочинием первого епископа в Русской Церкви был нарушен догмат соборности.

В догмате кафоличности, вселенскости, в собранности Церкви воедино Польский видит аргумент соборного управления Церковью в лице равных по полномочиям епископов — как глав Поместных Церквей, так и епархий. Словом «кафолическая», по рассуждениям Польского, обозначается не только Церковь Вселенская, собранная отовсюду, всеобщая, но и Церковь, управляемая Вселенским Собором, а в своих частях — собором епископов (по-гречески «синодом»). Поэтому похищение соборной общеерископской власти есть уже не раскол, а ересь единоличного управления Церковью, уже предосужденная в отношении к Римскому первому епископу. «Безусловно существует антагонизм между Папским единовластием, решения которого имеют законную силу и без формального согласия епископского Собора и прочих верующих, и соборным

¹ Там же. С. 80.

началом вселенской Православной Церкви, — пишет М. Польский. — Догмат о Церкви, выраженный в 9-ом члени Символа Веры, был нарушен в прошлом определенным открытым образом в Римской Поместной Церкви единоличной диктатурой первого ее епископа, заявившего претензии на таковое же главенство над всею Церковью»¹.

В Церковь вкралась ересь единоличного управления. Польский считает, что в лице митрополита Сергия Русская Церковь получила то, чего могла бояться в начале, когда увеличила права первого епископа. Она встретила в нем не только утешение и поддержку в борьбе, но и «малодушие и падение». Возможность произвола, злоупотребления положением единоличного возглавителя Церкви, соблазн власти или восхищения высших ее прав, превратились в действительность.

В традиции последователей юрисдикции Русской Зарубежной Церкви прот. М. Польский большое значение придает Постановлению № 362 от 7/20 ноября 1920 г. По словам Польского, именно этот закон о децентрализации «лег в основание и утверждение церковной власти Архиерейского Синода за границей»².

Польский развивает мысль о том, что единство в вере и истине, любовь и общение в Духе Святом, причастие от Единого Хлеба в жизни Церкви важнее формальной канонической законности и внешнего, административного единства. Благодаря тому, что Вселенская Церковь не имеет единого земного центра, она сохраняет единство со своим небесным Главою — Христом, несмотря на земные разделения.

Осуждая обновленцев за их содружество с безбожниками, видя в этом союзе главную причину их неуспеха, М. Польский пишет: «Для Церкви важна прежде всего нравственная правда и, конечно, формальная законность, а не формальная законность без правды»³.

Формальной властью не обладает в Церкви даже Вселенский Собор. Не существует формальных признаков Вселенского Собора. Он признается таковым

¹ Там же. С. 80.

² Там же. С. 117.

³ Там же. С. 26.

только рецепцией всей Церкви: «Если Вселенским Собором является такой, который православно выразил учение Церкви, истину, имеющую вселенское значение, то он для нас закон, и если неправославно, то он для нас не закон...»¹.

По мнению Польского, определяемый Постановлением № 362 децентрализованный строй церковного управления, хотя и являлся ущербным и временным и был обусловлен гонениями, вместе с тем, оставался всецело каноническим, основанным на принципах Вселенской Церкви первых веков. Он был временно учрежден правомочным и полным патриаршим церковным управлением и отвечал «первовековому образу церковной жизни, который отображен в памятниках апостольских времен — “Учении 12 апостолов”, когда христианские общины объединялись не административными учреждениями, а единством веры, любви, верностью истине, Духом Святым, причастием от Единого Хлеба Тела Христова, соединяющего всех в единую Церковь»².

Повторяя слова из «Памятной записки соловецких епископов» 1926 года, Польский настаивает на том, что сила Церкви заключается не во внешней ее организации, а в единении веры и любви ее чад. По его мнению, об этом свидетельствует «разительный факт», и «чудо истории», заключающиеся в существовании Поместных Автокефальных Церквей, не имеющих единого возглавления и объединяющего их внешнего земного центра: «Поместные церкви веками живут разрозненно, самостоятельно управляясь, будучи обособлены политическими и национальными перегородками, отдалены территориями, находясь часто под иноверным гнетом, лишены земного объединяющего центра, единой администрации и физического общения между собой. И при всем этом они сохранили единство догмата, веры, духа, ни в чем не погрешая против общей истины и составляя единый братский, святой, апостольский и вселенский союз автокефальных церквей. <...> Церковь не гибнет, когда внешнее ее единство

¹ Там же. С. 156.

² Там же. С. 17.

разрушается. Она не дорожит внешней организацией, заботясь о сохранении своей истины»¹.

Кафолическая Церковь, по-славянски, соборная, есть Церковь, собранная отовсюду, всеобщая, заключающая в себе верующих всех мест, времен и народов — Вселенская. Она есть человеческий собор, возглавляемый Христом. Возглавление Церкви Христом позволяет ей сохранять единство в главном, несмотря на земную разделенность: «Один у нас Отец — Бог, все же мы — братья, земное единство Церкви в небесном главенстве Христа. Благодаря этому небесному возглавлению Церковь на земле не теряет своего единства при любом внешнем разделении. Поэтому мы не завидуем организации Римской Церкви. Земная ее централизация — дело человеческое. Это не по вере, а что не по Вере, то грех. Что будет с нею, если она лишится своего земного центра. Мы такого центра не имеем, а единство храним»².

Основой церковного устройства Польский считает епископат, который на соборных началах формирует самоуправление Церкви на местах. В случае потери связи с центральной церковной властью, естественным порядком, епископы обязаны составить из себя Собор, который представляет высшую административную власть в каждой автокефальной Церкви, самостоятельной и независимой от других: «Часть Церкви, потерявшая связь со своей центральной Церковной властью, при наличии епископов, организует соборное управление для себя, в ожидании соединения с целым. <...> Если бы никогда не было указа 1920 г. о церковном самоуправлении на местах, то и тогда оно должно было возникнуть само собой по епископскому долгу»³.

По мнению Польского, ни Собор, ни Синод не связаны территорией и могут по необходимости переехать в «какое-либо другое государство»⁴.

¹ Там же. С. 16.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 185.

⁴ Там же. С. 128.

Заккрытие в 1922 году Патриархом Тихоном заграничного ВЦУ Польский считает незаконным, поскольку оно имело политическую мотивировку и было сделано в угоду большевикам¹.

Польский приходит к категоричному выводу: «В данное время единственной канонической церковной властью в Российской Православной Церкви, в ее целом, как для заграничной ее части, так и с 1927 г. для самой России, является Заграничный Собор Архиереев, который мог осуществить свои права и русскую церковную правду невозбранно»². Заграничная часть Русской Поместной Церкви, по словам Польского, является частью независимой от других автокефальной Поместной Церкви. Поскольку права Архиерейского Синода возникли как явление внутренней жизни Православной Русской Церкви, они «существуют независимо от воли и согласия какой-либо Поместной Церкви»³.

В заключительных двух главах книги Польский описывает «заграничные пути» русской церковной эмиграции и приходит к выводу о неканоничности Русских экзархатов в Западной Европе — как Московского, так и Константинопольского, — а также «Американской автономии».

С точки зрения Польского, «русский экзархат Константинопольского Патриарха в Западной Европе есть учреждение неканоническое»⁴.

Польский считает неканоничным принятие митрополита Евлогия в юрисдикцию Константинопольского патриарха и солидаризируется в этом подходе с Московской Патриархией: «По святым канонам Константинопольский Патриархат не мог притязать на чужие епархии и не мог принять запрещенного другим иерархом, если он считал Московскую Патриархию законною. <...> Священные правила допускают перемену юрисдикции только с согласия той церковной власти, к которой до перехода в новую принадлежал этот иерарх и его

¹ Там же. С. 115.

² Там же. С. 193.

³ Там же. С. 127.

⁴ Там же. С. 147.

приходы (Карф. 24. 3). Всякое нарушение прав автокефалии и вмешательство в дела другой церкви признается недействительным (Трет. 8)»¹.

Польский указывает на то, что переход в 1931 году русских заграничных приходов в юрисдикцию Константинопольского Патриархата мыслился как временный. Сам митрополит Евлогий считал свою епархию частью Русской Церкви, временно вошедшей в юрисдикцию Константинополя. По мнению Польского, такое положение временной двойной юрисдикции является антиканоническим: «Если же Вселенский Патриархат твердо стоит на идее своей власти над всеми церквами рассеяния, то русский экзархат он мог установить на открыто предъявленном условии подчиняться ему навсегда»².

Польский отрицает теорию об исключительном праве Константинопольского патриарха на православную диаспору, излагая позицию, близкую позиции Московского Патриархата.

Польский считает необходимым различать каноническую территорию автокефальной Церкви от ее миссионерских территорий вне ее границ. По словам Польского, «автокефальные национальные церкви имеют нужду и право основывать миссии, приходы и епархии вне своих стран, по своему произволению и под своим непосредственным управлением, а на территориях других Православных Церквей с их разрешения»³. Территория Западной Европы, по мысли Польского, ранее входила в юрисдикцию Патриарха Римского. Мнение, что после отпадения Рима от Православия права на эту юрисдикцию должны перейти к Константинополю, Польский считает не имеющим достаточных оснований.

Польский соглашается с тем, что какие-либо начальственные и богослужебные действия на территориях других патриархатов русские епископы могут совершать только с разрешения этих патриархатов. Однако вне других

¹ Там же. С. 146.

² Там же. С. 147.

³ Там же. С. 185.

патриархатов русские епископы «священнодействуют и начальствуют без их разрешения, защиты и надзора, коль скоро в этих местах есть русские приходы»¹.

Ссылки на 28-е Халкидонское правило Польский считает безосновательными. Согласно 28-му Халкидонскому канону, Константинопольскому Престолу повинуются «сущие в варварских землях епископы», то есть устроители новых церквей вне Византийской империи, но подчиненных уже этому Патриархату областей Понта, Азии и Фракии. Все автокефальные Церкви обладают правом иметь вне своих границ миссии, которые им подчинены. Но каноны запрещают епископу простирать свою власть на иную епархию, которая «прежде и сначала не была под рукою его или его предшественников» (III Вселенский Собор, правило 8). Польский видит в действиях Константинополя проявление греческого папизма и империализма: «Когда же Финляндия, Польша, Эстония, Латвия или приходы Западной Европы были под властью Константинопольского патриархата? И когда в этих “варварских землях” епископы его юрисдикции устраивали новые церкви? Не захватывает ли Патриархат чужое достояние, которое ему никогда не принадлежало? Такой греческий папизм и Константинопольский империализм нарушает самую сердцевину и радость истинного устройства Вселенской Церкви, как братского, апостольского союза равных и свободно самоуправляющихся Поместных церквей»², — пишет Польский³.

Всегда и везде все Автокефальные Церкви мели право и долг миссии вне своих границ и границ других автокефальных Церквей и назначали туда своих епископов. Русские епархии, приходы и миссии в Европе, Америке, в Китае и Японии никогда не были «под рукой» какой-либо патриархии, а были в подчинении Русскому Синоду. И в последнее время, по мнению Польского, заграничные части Матери Русской Церкви, оторванные от нее обстоятельствами

¹ Там же. С. 127.

² Там же. С. 130.

³ Подробнее о значении халкидонских правил в рассматриваемой дискуссии см. в публикации автора: *Суворов В.Г.* Каноны Халкидонского Собора как обоснование прав Константинопольского Престола на диаспору в русской православной традиции 20 – нач. 21 в. // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 12. 2017. С. 69-74.

войны и революции, должны оставаться в ее составе и не могут самовольно подчиняться другим патриархатам, а также самочинно, без разрешения Русской Церкви устраивать автономии и автокефалии. Другие Поместные Церкви и восточные Патриархаты так же не могут посягать на достояние автокефальной Российской Церкви. Кроме этого, восточные патриархи не могут принять какую-либо сторону в том внутреннем каноническом споре, который имеет Русская Церковь: «Святые каноны и горький опыт с обновленчеством предупреждают такое вмешательство. Патриархи могут ошибаться в оценке русских церковных событий. Окончательный суд над своими делами принадлежит самой Российской Поместной Церкви»¹.

Польский осуждает притязания Константинополя, который, по его мнению, решил воспользоваться ситуацией, чтобы занять руководящее место, которое ранее занимала православная Россия. Константинопольская Церковь, пишет Польский, «по первенству и председательству своему среди всех носит звание Вселенской. С падением руководящей роли Православной России среди всех церквей Вселенские патриархи почувствовали себя наследниками ее церковного авторитета и влияния в мире, особенно же с момента изгнания всех христиан из турецкой Азии, когда Патриархия едва удержалась в Константинополе при нескольких маленьких епархиях. Поправить свое положение она могла только распространяя свою власть главным образом на заграничную часть Русской Церкви»².

Воспользовавшись тяжелым положением Русской Церкви, Константинопольский Патриархат «позволил себе вмешательство в ее дела и границы, не имея на то ни малейшего канонического основания»³. Польский перечисляет действия Константинопольской Патриархии, которые он считает неканоничными:

1. Учреждение в 1922 году экзархата Константинопольского Патриархата в Европе во главе с митрополитом Фиатирским; объявление грамотами 1923 и

¹ Польский М., *прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. С. 131.

² Там же. С. 128.

³ Там же. С. 130.

1924 гг. митрополита Евлогия неканоническим с заявлением о том, что Русская Церковь не может иметь в подчинении церкви вне пределов своего государства.

2. Прямое вторжение в 1923 году в пределы Русской Церкви, выразившееся в подчинении себе русской епархии Финляндии.
3. Подчинение «в таком же захватном порядке» русской епархии в Эстонии.
4. Враждебные акты незаконного вмешательства в дела Русской Церкви: признание осуждения Патриарха Тихона собором обновленцев, домогательства его удаления с условием отказа от власти и упразднения патриаршества, намерение отправить в Россию комиссию для расследования положения церковных дел.
5. Предоставление в 1924 году автокефалии Польской Церкви.
6. Принятие в свою юрисдикцию русской Западно-Европейской епархии и части Петроградской в 1931 году.
7. Принятие «в том же незаконном порядке» русской епархии в Латвии.
8. Поставление в 1937 году епископа для Украинской Православной Церкви в Америке.
9. «Захватные стремления» в отношении диаспоры Сербской Церкви.
10. Объявление Афона исключительной собственностью Греческой Церкви с недопущением туда монахов славян¹.

К анализу действий Константинопольской Патриархии Польский возвращается в «Очерке положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции», вышедшем в Джорданвилле (США; 1952).

Польский осуждает как антиканоническое деяние принятие в 1931 году в юрисдикцию Константинопольской Церкви митрополита Евлогия, подпавшего к тому моменту под запрещение как Заграничного Архиерейского Собора (1927), так и Московской Патриархии (1930).

¹ Там же. С. 128-130.

Польский анализирует текст «Послания Епархиального Соборания» 1949 года Русской епархии Вселенской юрисдикции и разбирает публикации ее главных идеологов (главным образом, Шмемана).

В «Послании Епархиального Соборания» проводилась мысль о необходимости строгого соблюдения территориального, поместного принципа церковного устройства, согласно которому в каждом месте — стране, области, городе — должно неукоснительно соблюдаться единство священной иерархии, исключающее существование параллельных юрисдикций. В «Послании» утверждалось, что управление несколькими епископами одной областью категорически недопустимо. Епископ должен управлять в своей области всем народом, независимо от его происхождения и языка. Нельзя делить Церковь по национальному принципу¹.

На это Польский резонно замечает, что если следовать указанной логике, в юрисдикции Константинопольского патриарха также не могут параллельно существовать два независимых друг от друга национальных экзархата — греческого и русского, однако последний существует, и его архиереи вовсе не являются викариями, подчиненными греческому епархиальному архиерею.

Польский упрекает авторов «Послания» в неразличении канонической территории Поместной Церкви и ее миссионерских областей. По убеждению Польского, применять каноны, касающиеся устройства Поместных Церквей, к зарубежным, миссионерским областям, нельзя. Существование параллельных юрисдикций в миссионерских областях, находящихся вне территории определенной Поместной Церкви, вполне оправдано: «Здесь, по указанию церковной практики для успеха Христова дела административно “церковь делится по народностям”»². Русские приходы всегда пребывали за границей на правах

¹ Ср.: Суворов В., *прот.*. Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Церковь и время. № 2 (71). М.: ОВЦС МП, 2015. С. 239-240.

² Польский, М., *прот.* Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952. С. 12.

миссии, в своей собственной юрисдикции. «Миссионерское право принадлежит всем Церквам, а не одной Константинопольской»¹.

По мнению Польского, миссионерская область в Западной Европе по своему составу не созрела для образования на ее территории единой интернациональной Церкви. Ставить во главу угла административное объединение всех членов Церкви на одной территории нельзя — ни из расчета церковной пользы, ни ради соблюдения смысла канонов. Такое внешнее объединение еще не обеспечивает подлинного единства, которое невозможно без живой связи и взаимопонимания между иерархией и народом. «Единоначалие без единства народного да еще на территории миссионерской области, не имеющей своей Поместной Церкви, совершенно не обозначает единодушия, согласия и церковного благоустройства, потому что ни у кого здесь не будет родственных связей со своим единоначалием, ему чуждым, и оно совершенно не способно удовлетворять нужды церквей. Полное согласие и без всякого столкновения интересов и противоречий возможно здесь с единоначалием в каждой национальной церкви, и только бы не с многоначалием в ней. Это и есть то главное, что имеют в виду каноны, всегда разумя на одной территории единую народность, во всяком случае преобладающую и от начала первенствующую»².

Сущность истинного церковного единства, по убеждению Польского, заключается в согласии, независимо от административного единоначалия, «ибо согласие и единство предполагает согласие равных, а не административно подчиненных одних другим»³. Соединяя «согласие» с «единоначалием», парижский экзархат, по выражению Польского, «неверно применяет всюду принцип этого поместного, территориального единоначалия»⁴.

Польский обращает внимание на то, что из рассуждений «Послания» о первенствующем иерархе фактически выпал уровень Поместных Автокефальных Церквей, возглавляемых, согласно 34-му Апостольскому правилу, своими

¹ Там же. С. 11.

² Там же. С. 11-12.

³ Там же. С. 8.

⁴ Там же.

предстоятелями. В результате, суждения, применимые к полномочиям первоиерархов поместных Церквей, распространяются на Вселенский уровень. Есть только иерарх, первенствующий во всей Вселенской Церкви, а далее следуют епископы каждой области и города: «Получилось, что вся вселенная есть территория Вселенского патриарха, а в областях и городах — его епархиальные архиереи. <...> Все находятся непосредственно во вселенской Церкви, а понятие Поместных Церквей и их прав совсем устранено...»¹.

В действительности, считает Польский, богоустановленной первоосновой церковного устройства являются автокефальные, самовозглавляющиеся Церкви во всяком народе, по 34-му Апостольскому канону. Вселенский патриарх также поставлен Богом быть только главой своего народа и своей Поместной Церкви, «будучи равным всем другим, как брат, хотя и старший среди братьев, первых епископов церквей»².

Польский упрекает руководство экзархата в подтасовке и смешении понятий власти и первенства, которое чревато уклонением в папизм. Именно эта идея, пишет Польский, «заставила Православную Вселенскую Церковь отвергнуть попытки Римского папы под видом этого первенства, которого за ним никто не отрицал, утвердить свою власть во Вселенской Церкви»³.

Если Вселенский патриарх есть не только патриарх Константинопольский и греческий, но и вселенский, то кроме Поместных Церквей и Константинопольской Церкви должна существовать еще особая вселенская церковь, где власть Вселенского патриарха имела бы свое осуществление. Однако, по мнению Польского, какой-либо собой Вселенской церкви вне Поместных Церквей в природе не существует⁴.

Как бы то ни было, Вселенский патриарх не может действовать своей властью без согласия всех: «Вселенский престол, будучи по власти только

¹ Там же. С. 8-9. Ср.: Суворов В., *прот.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Церковь и время. № 2 (71). М.: ОВЦС МП, 2015. С. 237.

² Польский, М., *прот.* Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. С. 8.

³ Там же. С. 9.

⁴ См.: Суворов В., *прот.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Церковь и время. № 2 (71). М.: ОВЦС МП, 2015. С. 237-238.

Константинопольским и греческим, опираясь на свое первенство, стал распоряжаться заграничными учреждениями Поместных Церквей даже без их согласия, и такой явочный и произвольный способ действий парижский экзархат признает и оправдывает, попирая принцип соборности и усиливая власть одного патриарха за счет прав других, ему равных. Нигде никакого основания на это нет, а папское понимание первенства нарушает канонический строй Церкви и вносит ересь папского самовластия»¹.

Польский также указывает на то, что русский экзархат, состоящий в юрисдикции Константинопольской Церкви, связан со своим церковно-административным центром лишь номинально и фактически существует сам по себе, в «юрисдикции Богословского Института»². Епископы русского экзархата не бывают в Константинополе по делам всей Константинопольской Церкви, не участвуют в ее управлении и, таким образом, на деле не входят в соборный состав вообще какой-либо Поместной Церкви³.

Польский упрекает Парижский экзархат в том, его сторонники признавали и продолжают признавать законность Московской Патриархии — в 1927 г. и 1945 г. непосредственно, войдя в ее подчинение, а ныне косвенно — через свое возглавление в лице Вселенского патриарха.

Польский осуждает экзархат за его поддержку притязаний Константинополя на вселенскую юрисдикцию над диаспорой и утверждает, что «вселенскую юрисдикцию Константинопольской Патриархии над всеми церквами рассеяния Поместные Церкви не признали и вся предшествующая практика Вселенской Церкви и каноны этого не знают»⁴.

С ответными критическими статьями на публикации прот. М. Польского в церковной печати выступили прот. А. Шмеман, представлявший «евлогийанскую» ветвь русской церковной эмиграции, и проф. С.В. Троицкий, защищавший после Второй мировой войны позиции Московского Патриархата.

¹ Польский, М., *прот.* Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. С. 10.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 30.

⁴ Там же. С. 30-31.

По поводу книги прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей» прот. Александр Шмеман опубликовал статью «Церковь и церковное устройство» (1949).

В этой статье Шмеман относит Польского к наиболее ярким последователям теории «абсолютного автокефализма», построенной на национальном обосновании. Шмеман упрекает как Польского, так и проф. Троицкого, в перенесении на автокефалию категорий международного права, обусловленном, как полагает Шмеман, «обостренным церковным национализмом»¹, утверждением национального принципа в структуре церковного управления вместо территориального. В этом, по его мнению, заключается «глубокое искажение и каноничности, и канонического сознания»².

Шмеман упрекает Польского в том, что последний, отстаивая абсолютный автокефализм Поместных Церквей, «в унисон с Журналом Московской Патриархии» перечисляет все проявления враждебности церковного «империализма» Вселенского Патриархата — «греческого папизма»³.

Шмеман называет книгу Польского «гимном Зарубежному Собору», который один якобы обладает монополией «истинно православного». Шмеман не разделяет обличительного пафоса Польского, направленного против Московской Патриархии: «Мы не усваиваем себе миссии представительства катакомбной Церкви и роли будущих судей московской иерархии, и это потому, что, по нашему мнению, наше положение не уполномочивает нас на это. Нам кажется, что есть что-то нестерпимое, когда епископ, живущий в Америке, посылает католическому кардиналу телеграммы “от имени залитой кровью мучеников Русской Церкви”. Мы думаем, что если есть свой путь для оставшихся, то свой путь есть и для ушедших. И эти пути встречаются и открываются как единый путь

¹ Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство // Собрание статей... С. 330. Ср. его же: О «неопапизме» // Собрание статей... С. 351-353.

² Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство // Собрание статей... С. 334.

³ Там же. С. 333.

в верности Христовой правде, в *исполнении* подлинной сущности Церкви, за которую как раз и страдают современные русские исповедники»¹.

Статья прот. А. Шмемана «Эпилог»² (1952) явилась реакцией на публикацию прот. М. Польского: «Очерк положения русского экзархата вселенской юрисдикции» (1952). В своем отклике Шмеман упрекает Польского за тон и методы ведения дискуссии, которые считает «позорными для Православия». По мнению Шмемана, Польский, пересказывает его мысли, грубо искажая их смысл. Шмеман выражает точку зрения на зарубежный Архиерейский Собор как «беспреemptственный орган новой формации, состоящий из беженских архиереев без паств и не имеющих вне пределов Сербской Патриархии никакой юрисдикции и никаких прав, кроме самочинных»³. По мнению Шмемана, никакие цитаты и ссылки не способны доказать, каким образом из Высшего Церковного Управления на Юге России мог вырасти Зарубежный Синод и Собор «ибо меньшее не может породить большее, часть — целое <...> Ничто не сделает каноническим то странное и неслыханное в истории Церкви положение, согласно которому Зарубежный Собор Епископов возглавляется архиереем, не имеющим как епископ собственной кафедры, своей паствы»⁴.

Похожую оценку канонической законности Карловацкого ВЦУ дает и С.В. Троицкий в книге «О неправде карловацкого раскола» (Париж, 1960). Троицкий опровергает тезис Польского о неканоничности Московской Патриархии и каноничности Зарубежного Синода, но соглашается с его критикой притязаний Константинополя. Троицкий отмечает, что Польский, опровергая претензии Константинопольской Патриархии на юрисдикцию над всей православной диаспорой, повторяет аргументацию его статей по данному вопросу⁵.

Попытки Польского подтвердить каноничность Карловацкого ВЦУ ссылками на 18-е правило Антиохийского Собора и 37-е правило VI Вселенского

¹ Там же. С. 336.

² Шмеман А., прот. Эпилог // Собрание статей... С. 374-378.

³ Там же. С. 376-377.

⁴ Там же. С. 377

⁵ Троицкий С. О неправде карловацкого раскола. С. 104.

Собора Троицкий считает безосновательными. По смыслу этих правил, покинувшие свою паству епископы могут пользоваться своей епископской властью «не в отношении того места, где вынуждены жить, а в отношении к клирикам той епархии, куда они не могли прибыть»¹.

Троицкий упрекает Польского за то, что тот рассуждает о Русской Церкви и ее канонических проблемах изолированно, в отрыве от других Автокефальных Церквей: «Польский не имеет понятия о православном учении о единстве Церкви и представляет автокефальные Церкви, как какие-то совершенно отдельные друг от друга организации. На самом деле, автокефальные Церкви суть части единой Вселенской Церкви и, как таковые, они обязаны подчиняться общему для всех них каноническому порядку, а по такому порядку, имеющие общение с раскольниками другой Церкви подлежат церковным наказаниям, “яко учителя бесчестия” (Апост. 16)»².

4.2.1.1. Заключение

Подводя итог рассмотрению работ прот. Михаила Польского, отметим несколько важных пунктов.

1. Основой церковного устройства и православного учения о первенствующем епископе Польский считает 34-е Апостольское правило, в котором единоличное начало неразрывно сочетается с соборным, отражая догмат о Пресвятой Троице. Начиная с общероссийской дискуссии о восстановлении Патриаршества, данный подход к 34-му правилу является общим для русской экклезиологии XX века. Прот. М. Польский высоко оценивает значение решений Всероссийского Поместного Собора 1917–1918 гг., так как этот Собор восстановил Патриаршество, и вместе с ним — принцип соборности, в соответствии с 34-м правилом. В традиции последователей юрисдикции Русской Зарубежной Церкви большое значение

¹ Там же. С. 84.

² Там же. С. 104.

прот. М. Польский придает «Постановлению» № 362 1920 г., в котором нашел отражение тот же канонический принцип, сочетающий единоличное и соборное начала в церковном устройстве.

2. По мысли Польского, основной эkkлезиологический принцип, выраженный в 34-м Апостольском правиле, заключается в том, что все епископы равны между собой по благодати священства, и больший над ними есть собор из них самих. Поэтому епископы не могут единолично друг друга судить, поставлять себе преемников, единолично рукополагать один другого, и делают это не иначе как с собором и по суду епископов. Самовластие, диктатура первенствующего епископа есть не только искажение канонического порядка, но и нарушение «догмата соборности» — ересь папизма.

3. В русле идеологии «карловчан» Польский утверждает, что митрополит Сергей (Страгородский) не только нарушил каноны, но фактически допустил в Русской Церкви ересь папизма — ввел при поддержке безбожных властей «диктатуру первого епископа».

4. Польский продолжает развивать идею, характерную для русского богословия XX века (по меньшей мере — с предсоборной дискуссии о восстановлении Патриаршества), согласно которой соборность не сводится к наличию собора епископов под председательством первенствующего и, в принципе, не может быть гарантирована теми или иными формальными каноническими институтами. Согласно Польскому, для Церкви, кроме формальной канонической законности, прежде всего, важна нравственная правда, а не формальная законность без правды. Единство в вере и истине, любовь и общение в Духе Святом, причастие от Единого Хлеба важнее формальной канонической законности и внешнего, административного единства. Сила Церкви, согласно Польскому, заключается не во внешней ее организации, а в единении веры и любви ее чад. Формальной властью не обладает в Церкви даже Вселенский Собор, который, не имея определенных внешних признаков, признается таковым рецепцией всей Церкви. Особое значение Польский придает живому единству, взаимопониманию первого

епископа со своими епископами, а епископов — со своей паствой, поскольку только в этом случае епископы могут реально представлять свои Церкви и служить звеном, включающим их в единый соборный организм. В этих идеях Польский, будучи представителем консервативного «карловацкого» богословия, парадоксально сближается с «евхаристической экклезиологией» и пневматологическим подходом к Церкви, которые сформулировал Афанасьев.

5. Возможность произвола, злоупотребления положением единоличного возглавителя Церкви, соблазн власти или восхищения высших ее прав, по мысли Польского, всегда могут превратиться в действительность и в Православной Церкви. В этом Польский созвучен идеям, высказанным как отдельными русскими богословами конца XIX века (например, прот. А. Лебедевым)¹, так и участниками Поместного Собора 1917-18 гг.

6. Притязания Константинопольской Церкви на всю православную диаспору и исключительное право вмешиваться во внутренние дела других Автокефальных Церквей Польский считает проявлением восточного папизма, совпадая в этой оценке с позицией Московской Патриархии, выраженной в канонических статьях проф. С.В. Троицкого, но расходясь при этом с русскими богословами «евлогианской» ориентации (прежде всего, Шмеманом).

Польский отрицает теорию об исключительном праве Константинопольского патриарха на православную диаспору, излагая позицию, сходную с позицией С.В. Троицкого. Польский считает необходимым различать каноническую территорию автокефальной Церкви от ее миссионерских территорий вне ее границ. Долг и право осуществлять миссионерскую деятельность принадлежит всем Церквам, а не одной Константинопольской. Ссылки на 28-е Халкидонское правило Польский считает безосновательными (совпадая в этом частном вопросе с богословами «евлогианской» ориентации).

Польский считает недопустимыми и антиканоничными попытки вмешательства одной Поместной Церкви во внутренние дела и границы другой

¹ *Лебедев А., прот.* О главенстве папы. Разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1903. С. 233.

и указывает на 10 примеров, начиная с 1920-х годов, «захватных стремлений» со стороны Константинопольской Патриархии: поддержку обновленцев в деле Патриарха Тихона, подчинение русских епархий в Финляндии и Эстонии, предоставление в 1924 году автокефалии Польской Церкви, принятие в свою юрисдикцию митрополита Евлогия, объявление Афона исключительной собственностью Греческой Церкви с недопущением туда монахов славян и т.д. Оценка Польским этих действий совпадала с официальной позицией Московской Патриархии. В негативной оценке действий Константинопольского Престола по делу Патриарха Тихона сходились все без исключения русские юрисдикции. Особенностью позиции Польского, как представителя «карловацкой» юрисдикции, является осуждение им и митрополита Евлогия, и Вселенской Патриархии за их признание законности Московской Патриархии. Вместе с тем, мысль Польского здесь двоятся: когда речь идет о митрополите Евлогии, Польский рассуждает о церковной власти Московской Патриархии как о законной. Он справедливо указывает на то, что согласно канонам, Константинопольский Патриархат не мог притязать на чужие епархии и не мог принять запрещенного другим иерархом митрополита, если считал Московскую Патриархию законной.

7. В своих экклезиологических и канонических рассуждениях Польский касается одной из центральных и дискуссионных тем в русском богословии — значения территориального и национального принципов в церковно-административном устройстве. Польский справедливо критикует «евлогиан» за их попытку использовать территориальный принцип в качестве оправдания теории о вселенской юрисдикции Константинопольского Патриарха над национальными диаспорами. По мысли Польского, существование параллельных юрисдикций в миссионерских областях, находящихся вне территории определенной Поместной Церкви, вполне оправдано. Здесь, согласно церковной практике, для осуществления пастырских задач церковно-административное деление может следовать народному признаку. Позиция

Польского в этом вопросе близка позиции С.В. Троицкого, которому принадлежит наиболее удачное решение в XX веке данной проблемы.

8. Наиболее спорным в позиции Польского является его утверждение о том, что все русские юрисдикции (и «евлогианская», и «московская», и «американская»), за исключением Заграничной Церкви, являются «неканоническими учреждениями». Польский категорично настаивает на том, что единственной канонической церковной властью в Российской Православной Церкви — как для заграничной ее части, так с 1927 г. и для самой России, — является Заграничный Собор Архидиаконов. Митрополит Сергей и созданная им Патриархия, по убеждению Польского, должны быть низвержены и отлучены как еретики и избранники мирских начальников.

Богословы «евлогианской» ориентации в лице прот. А. Шмемана справедливо критиковали этот обличительный пафос «карловчан» и монополизацию ими права считаться «истинно православными». Шмеман, а от лица Московской Патриархии и проф. С.В. Троицкий, вполне обоснованно указывали на каноническую шаткость позиций самого Зарубежного Синода.

Представляется вполне очевидным, что Постановление № 362, как и другие канонические тексты, приводимые «карловчанами» для обоснования своего положения, в действительности устанавливали порядок управления для епархий, утративших связь со своим руководящим центром, и не предоставляли беженским архиереям, покинувшим свои епархии, новую юрисдикцию на месте их фактического пребывания. Канонически слабым являлось и используемое Польским понятие «Духовного Собора». По мнению Польского, ни Собор, ни Синод не связаны территорией и могут по необходимости переехать в «какое-либо другое государство»¹. Данный подход справедливо критиковался русским богословами и канонистами — как «евлогианской», так и московской юрисдикций.

Утверждение Польского, как и остальных апологетов Зарубежной Церкви, о том, что легализация — «признание государством права Церкви на

¹ Польский М., прот. Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. С. 128.

самоорганизацию в нем по ее внутренним законам»¹ — обязательно должно иметь условием «обращение к вере» со стороны государства, очевидно, не имеет достаточных исторических и богословских оснований.

В отношении сотрудничества с государственной властью Зарубежный Синод, открыто поддержавший фашистский режим, также не был нравственно безупречен.

9. Слабой стороной эkkлезиологии Польского является своеобразный изоляционизм, ограниченность русскими внутрицерковными проблемами. Польский подчеркивает полную независимость друг от друга Автокефальных Поместных Церквей и часто рассуждает так, как будто бы Вселенской Церкви, других Поместных Православных Церквей и взаимоотношений между ними вовсе не существует. Права Зарубежного Архиерейского Синода, например, Польский считает возникшими как явление внутренней жизни автокефальной Русской Церкви и потому существующими «независимо от воли и согласия какой-либо Поместной Церкви»². На этот недостаток эkkлезиологических рассуждений Польского указывали как Шмеман, так и Троицкий.

Польский признает, что Поместные Православные Церкви, не имея земного объединяющего центра, живут разрозненно, обособлены друг от друга политическими и национальными перегородками, лишены физического общения между собой³. Однако для Польского это не недостаток, а достоинство Православной Церкви — свидетельство того, что и без объединяющего внешнего центра Поместные Автокефальные Церкви сохраняют единство веры и духа.

По мнению Польского, именно благодаря тому, что Вселенская Церковь не имеет единого земного центра, она сохраняет единство со своим небесным Главою — Христом. Здесь Польский сближается с теорией, названной Шмеманом «теорией абсолютного автокефализма», которая в крайней форме была сформулирована С.В. Троицким. Согласно этой теории, Вселенская

¹ Там же. С. 18.

² Там же. С. 127.

³ Там же. С. 16.

Церковь в принципе не может иметь на земле единого предстоятеля или главы, поскольку у нее есть только один Невидимый Глава — Христос. Экклезиологическая несостоятельность данной теории была убедительно доказана Шмеманом и другими видными русскими богословами.

10. В целом можно сказать, что экклезиология первенства, разработанная в Зарубежной Церкви прот. Михаилом Польским, во многом совпадала с официальной позицией Московского Патриархата в XX веке. Все противоречия, которые существовали в то время между русскими юрисдикциями, были обусловлены, прежде всего, политическими причинами и явились следствием той колоссальной трагедии, которая постигла русский народ и Русскую Церковь с приходом большевистской власти.

4.2.2. Учение о первенствующем епископе в трудах архиепископа Нафанаила (Львова; 1906-1986)*

В юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции со стороны Русской Зарубежной Церкви принял участие архиепископ Нафанаил (Львов; 1906-1986), опубликовавший в 1949 году в Джорданвилле в качестве «ответа священнику Александру Шмеману» книгу «О судьбах Русской Церкви за границей».

В этой книге епископ Нафанаил делится своими размышлениями по поводу вышедшей в том же году статьи о. Александра Шмемана «Церковь и церковное устройство», которая, в свою очередь, явилась откликом на книгу прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей».

По выражению еп. Нафанаила, в своей статье Шмеман выводит наболевший вопрос о русских юрисдикциях «из мелкой трясины обывательских рассуждений на глубокие воды богословствования», однако «автор не удержался до конца на этой высоте»¹. Нафанаил упрекает Шмемана за его «запальчивые выпады» против о. М. Польского и Зарубежной Церкви вообще.

Еп. Нафанаил соглашается с рассуждениями Шмемана о единстве Церкви, выражающем ее природу и сущность, и любви как способе осуществления этого единства во Христе для созидания Тела Христова. Ошибка отца Александра, по мнению владыки Нафанаила, заключается в абсолютизации территориального принципа церковного устройства и отрицании положительного значения и важности национального фактора².

* Результаты исследования, изложенные в настоящем разделе, отражены в двух публикациях автора: *Суворов В., прот.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Церковь и время. № 2 (71). М.: ОВЦС МП, 2015. С. 193-250; *его же.* Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви 1920 года и его роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции // Вестник челябинского государственного университета. История Вып. 66. № 24 (379). 2015. С. 182-189.

¹ *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви за границей (ответ священнику о. Александру Шмеману). Jordanville: Holy Trinity Monastery, Типография прп. Иова Почаевского, 1949. С. 3.

² См.: *Суворов В., прот.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Церковь и время. № 2 (71). М.: ОВЦС МП, 2015. С. 193-250. Здесь С. 213.

В ранний период бытия Церкви, близкого к христианскому идеалу, в одном городе действительно не могло быть одновременно двух епископов. Однако уже очень рано Церковь, признавая поместный принцип нормой, стала по нужде позволять от него широкие отступления. В традиции Зарубежной Церкви еп. Нафанаил дает ссылку на 37-е и 39-е правила VI Вселенского Собора, позволившего предстоятелю и епископам Кипрской Церкви, переселившимся вследствие гонений в пределы Константинопольского Патриархата, сохранить свою автокефалию и все принадлежащие им права в месте своего временного поселения.

Поместность и несмешиваемость Церковей не могут возводиться в ранг основного принципа всей церковной жизни, утверждает еп. Нафанаил. В качестве примера нарушения этого принципа он приводит практику устройства подворий Поместных Церковей в пределах других Церковей. Мысль Шмемана о том, что все церковные беды порождены нарушением поместного принципа, кажется справедливой только на первый взгляд, но на деле не оправдывается фактами. Владыка указывает на мирное сосуществование на одной территории Сербской и Русской Зарубежной Церковей, присутствие во Франции Румынской, Сирийской Церковей и сразу двух экзархатов Константинопольского Патриархата — греческого и русского¹.

Еп. Нафанаил делает основной вывод: «Мы не оспариваем в существе дела поместного принципа. Мы понимаем его важность и признаем, что этот принцип был и останется нормой внешнего церковного устройства. Мы только не соглашаемся с его абсолютизацией. Это, конечно, не “корень, из которого вырастают *все* многообразные формы церковной организации”. А главное, этот принцип, как все внешнее в церковной жизни, *служебен*. Он должен служить внутренней абсолютной задаче Церкви — приведению ко Христу человеческих душ»².

¹ См.: там же.

² *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви за границей... С. 6.

По словам еп. Нафанаила, задача спасения душ является главной и единственной, все определяющей задачей Церкви. Владыка указывает на глубокое положительное значение, которое имел в истории православных народов, в их верности Православию, национальный элемент. Национальное чувство само по себе не греховно и может служить церковному делу.

«Поскольку и покуда национальное чувство или сродный с ним государственный патриотизм будут способствовать христианизации душ, до тех пор и Церковь будет поддерживать их, — пишет еп. Нафанаил. — Но как только они — эти чувства будут направлены против Ее все превосходящих задач, Она будет бороться и с этими чувствами»¹. В этом владыка видит ключ к пониманию церковного отношения ко всякому внешнему явлению — «будь то национализм, будь то автокефалия, или поместный принцип»².

Когда для дела спасения человеческих душ было полезно длительное подчинение Русской Церкви Константинопольскому патриарху, она сохраняла эту зависимость. Однако когда явилась опасность вреда — Русская Церковь избрала самостоятельного митрополита, св. Иону. По мнению еп. Нафанаила, осколки гонимой Русской Церкви, оказавшиеся в XX веке на территории других Патриархатов, действительно могли бы влиться в их состав, исходя из поместного принципа, на котором настаивал Шмеман. Однако, в наличных условиях, это не отвечало бы «высочайшему и все превосходящему долгу» попечения о спасении душ ее чад, оказавшихся в рассеянии: «Не могла она, заботясь прежде всего не о соблюдении поместного или иного формального принципа, а о спасении душ своих чад, поручить попечение о них Константинопольскому патриарху»³.

Еп. Нафанаил высказывает традиционные упреки Константинопольской Патриархии за поддержку обновленчества: «Если бы Зарубежная часть Русской Церкви в начале своего изгнаннического пути находилась в подчинении этому патриарху, он должен был бы и ее заставить осудить патриарха Тихона и стать на

¹ Там же. С. 7.

² Там же.

³ Там же. С. 13.

сторону обновленцев»¹. Еп. Нафанаил также упрекает Константинопольский Престол за то, что последний признал законность Московской Патриархии и патриарха Алексия, направив в 1945 году на Собор в Москву своего представителя. Эти действия Константинополя еп. Нафанаил объясняет национальной ограниченностью греков, которая «также как национальная ограниченность всех других народов не позволяет им так ясно понимать смысл совершающихся в России событий, как понимаем этот смысл мы — русские»².

Главный долг русской церковной эмиграции, ее «первейшую обязанность перед всей Православной Церковью и перед самим Константинопольским патриархом» еп. Нафанаил видит в том, чтобы обличать Московского Патриарха — «новый обман советской власти, ее новое издевательство над Церковью»³. «Константинопольский патриарх не русский, у него нет нашей органической связанности с нашим народом, для него, как для каждого иностранца, многое в нашей жизни остается непонятным»⁴. По мнению еп. Нафанаила, в этих условиях более естественным и правильным является свободное положение Русской Зарубежной Церкви, строящей свою жизнь на принципах самоуправления.

Особое значение еп. Нафанаил придает тождественности «личного опыта и живой кровной органической связи»⁵ между всеми членами Церкви — ее иерархии и народа. Именно эта близость и живая связь между иерархией и народом созидает столь важное в деле спасения церковное единство, даже при наличии внешней, «юрисдикционной» разделенности. «Таким реально-наличным были проверенные и известные личные отношения между архипастырями, пастырями и мирянами, выкованные в России в огненный период войны и революции. Миряне знали своих священников, священники знали своих епископов, почти все епископы были учениками и воспитанниками того первоиерарха, который вместе с ними вышел из родных пределов»⁶. По мнению

¹ Там же. С. 9.

² Там же.

³ Там же. С. 17. См. С. 18.

⁴ Там же. С. 19.

⁵ Там же. С. 8.

⁶ Там же. С. 10.

еп. Нафанаила, Русская Церковь за рубежом должна была воспользоваться этими святыми взаимными чувствами своих чад — дружбы, любви и доверия во Христе — для достижения вечных спасительных целей и не разрушать эти связи во имя формальных принципов, «увы, не оправданных, не подкреплённых в тот момент никакой действительностью»¹.

В качестве канонического основания устройства Зарубежной Церкви еп. Нафанаил даёт традиционную ссылку на Постановление № 362 1920 года, которое он именуёт «современным нам боговдохновенным каноном»², на котором Зарубежная Церковь построила свою жизнь. Владыка соглашается с тем, что Русская Церковь в этом Постановлении не могла предписывать формы церковной жизни на территории Константинопольского Патриархата, однако, она пошла этим путем ради «высочайшего нравственного обязательства заботиться о душах многомиллионного русского рассеяния, начинающего в этот момент новый этап своей жизни»³. В этом еп. Нафанаил видит «столкновение двух принципов», которое должно быть разрешено, исходя из высших задач пастырского душепопечения⁴.

4.2.2.1. Заключение

В целом епископ Нафанаил излагает позицию, свойственную представителям «карловацкой» юрисдикции, но делает это более гибко и трезво, соглашаясь — хотя бы отчасти — с аргументами своих оппонентов из среды «евлогиан». Епископ Нафанаил не отрицает поместного принципа, на котором настаивали «евлогиане», но выступает против его абсолютизации. Особое значение владыка придает национальному началу, столь важному для единства

¹ Там же.

² Там же. С. 13.

³ Там же.

⁴ Подробнее о «Постановлении № 362» и его роли в дискуссии о первенствующем епископе в русском православном богословии см. в подразделе 3.1 настоящей работы, а также в статье: *Суворов В., прот.* Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви 1920 года и его роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции // Вестник челябинского государственного университета. История Вып. 66. № 24 (379). 2015. С. 182-189.

иерархии и церковного народа. Признавая важность как территориального, так и национального принципов, еп. Нафанаил подчеркивает их внешний, формальный характер и служебное, относительное значение. Главным непреходящим и все определяющим принципом в жизни Церкви еп. Нафанаил считает спасение человеческих душ, для достижения которого Церковь в своей организации может следовать различным критериям — территориальному, национальному или какому-либо еще. В этом подходе епископ Нафанаил сближается с позицией Московского Патриархата, выраженной в канонических статьях проф. С.В. Троицкого.

4.3. Учение о первенствующем епископе в трудах русских православных богословов «евлогианской» ориентации

4.3.1. Учение о первенствующем епископе в трудах протоиерея Сергия Булгакова (1871–1944)

Рассмотрение трудов русских богословов «евлогианской» ориентации трудно представить без имени протоиерея Сергия Булгакова (1871–1944) — одного из самых ярких и, вместе с тем, неоднозначных представителей «парижской» богословской школы. В своих размышлениях о роли первенствующего епископа в церковном устройстве отец Сергий не только отразил основные «болевые точки» и соблазны на пути осмысления этой проблемы православными богословами, но и предвосхитил появление целого ряда новых идей в католической экклезиологии второй половины XX века. По характеристике А.М. Мосина, «отец Сергий Булгаков мучился теми проблемами, которые лишь полвека спустя будут поставлены во главу угла на Втором Ватиканском Соборе»¹.

Вместе с тем, следует сразу отметить, что:

1.) отец Сергий не принимал активного участия в православной дискуссии по проблеме первенства; его труды по данному вопросу не вызвали широкого отклика в среде православных богословов;

2.) позиция отца Сергия по экклезиологическим вопросам не отличалась устойчивостью и неоднократно менялась².

Отца Сергия следует отнести скорее к религиозным философам, чем к систематическим богословам русской богословской школы. В этой связи детально все экклезиологические работы о. Сергия в настоящем разделе рассматриваться не будут.

¹ *Mossine A.M.* «У стен Херсониса» С.Н. Булгакова // Символ. Париж. № 25. 1991. С. 168.

² Пример такого «маятника» см. в его отношении к «Interscomunion» в работах «У стен Херсониса» (1922); «Очерки учения о Церкви» (1925-1926 гг.); «У кладезя Иаковля (Ин 4:23). О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах» (1933 г.); «Una Sancta: (Основание экуменизма)» (1938-1939 г.).

Более подробно следует остановиться лишь на «диалогах-рассуждениях» о. Сергия Булгакова «У стен Херсониса» (1922), на которые часто ссылаются как на «прокатолические» в творчестве отца Сергия. Необходимо, однако, сразу заметить, что эти «диалоги» не были изданы отцом Сергием при его жизни, поскольку, по его собственному признанию, «искушение католицизмом» у него вскоре прошло. Данная работа была впервые опубликована только в 1991 году в католическом журнале «Символ»¹.

«Диалоги» были записаны отцом Сергием в 1922 г. в Крыму. Упомянутое «искушение» католицизмом в то время он пережил под впечатлением первого разрушительного гонения на Церковь и вызванного этим гонением разрыва церковной организации и внутреннего распада, проявившегося в возникновении «живой церкви». Чувство незащитности и дезорганизованности Православной Церкви, ее неготовности к борьбе, заставило обратить взор о. Сергия к Риму и папскому главенству².

По мысли Булгакова, которую он влагает в уста «Беженца», «Ключа к трагедии России надо искать не в Петербурге, не в Москве, не в Киеве, но... в Херсонисе...»³. Принятие князем Владимиром византийского Православия, как силы духовной, исторической и культурной, Булгаков называет «роковым и страшным часом истории», когда Россия приняла «всю византийскую замкнутость и ограниченность» и оказалась отделена «китайской стеной» от всей Западной — христианской — Европы. «Здесь, в этом выборе, исторические судьбы России определились как *трагедия*, трагедия культурного одиночества и обособления»⁴.

Михаила Керуллария Булгаков именуется «родоначальником и совершителем раскола», Фотия — «роковой для всего мира»⁵ фигурой. «Несколько веков Россия была Византийская епархия, имевшая в Византийском Патриархе своего Папу,

¹ Символ. Париж, 1991. № 25. Июль. С. 167- 342.

² См.: Булгаков С. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 48-49.

³ Булгаков С. У стен Хирсониса. СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993. С. 8.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

ибо, конечно, притязания Фотия и фотианцев к этому византийскому папству, впрочем пресмыкавшемуся перед императорской властью, долго и сводилось»¹.

«Святые Кирилл и Мефодий, просветители славян, — продолжает Булгаков, — пребыли в единении с Западной Церковью, и мощи одного из них почивают в Риме, но просвещенные ими страны сделались игралищем соперничества, куда излился первый яд совершившегося раскола <...> Это-то опаснейшее отождествление вселенского и местного, церковного и народного, которое в букете своем и дало пресловутое соединение национальных начал: Православие, Самодержавие и Народность, оно и создало невыносимо душную атмосферу Московской Руси — Третьего Рима»².

Чувство Вселенской христианской Церкви заглохло в «греко-российстве», вместо этого возобладал церковный национализм с его идеей национальной Церкви, «Москвы — Третьего Рима» как «националистической ереси». В Херсонисе Русь приняла от греков «яд религиозного национализма», или «греко-российства». Херсонис привел Русь к обрядоверию и расколу в связи с притязаниями Патриарха Никона, который, «силой вещей, внутренней логикой “греко-российства”, подменивающего собой вселенское церковное сознание, в сущности, притязал, подобно и своим византийским образцам, стать русским Папой»³. По мнению Булгакова, к этому вело «не личное только властолюбие, но логика патриаршеской русской власти»⁴.

«Как бы ни относиться к Западной Церкви, нельзя отрицать, что там признаки Церкви налицо, опора и основа церковности очевидна для всех, — это власть Римского Папы», — пишет Булгаков. Хомяковская формула о соборности Церкви «не устраивает дела», потому что «находится в несоответствии и правде истории и просто церковному учению»⁵. Распря с Римом имела главной причиной борьбу за власть, иерархические притязания, разное чувство воинствующей Церкви. И в этом отношении между Православием и католичеством по существу

¹ Там же. С. 13.

² Там же. С. 15.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 23.

догматического различия нет, а есть только разное понимание церковной власти и разная ее организация.

Православие, по мысли Булгакова, всегда стремилось к единовластию, если не единоличному, то во всяком случае определенному и ясному. Органом такого единовластия в разные времена бывали, как исключение, Соборы, Вселенские и Поместные, Патриархи, (Константинопольский, «Вселенский», «Папа нового Рима»). Но, самой важной и существенной «скрепой Православия», высшей церковной властью, — если не догматически, то исторически — являлась императорская власть византийских самодержцев, а затем русских царей.

Это был «цезарепапизм», при котором носителем церковного единства является император. Поэтому гибель царской власти, убежден Булгаков, есть кризис Православия в его иерархических основах. «Внешний епископ», православный царь, почитался единым главой и покровителем всего христианского мира, он давал жизненное единство Церкви, особенно после того, как она была отторгнута от своего собственного главы — Римского Папы. Император был в некотором роде «светским Папой», фактически же он был им вполне. Императоры созывали Вселенские Соборы, и без объединяющей императорской власти Вселенский Собор становится лишь отвлеченной теоретической возможностью, которая еще не разу не становилась и не станет действительностью. Фактически Восточная Церковь без царя обезглавлена.

По жесткой характеристике Булгакова, Православие есть лишь сосуществование в разных местах единомыслящих Церквей, между собой поддерживающих лишь слабые отношения междуцерковной вежливости, а при первом случае легко вступающие в раскол. Православная Церковь обречена на *автокефализм*, то есть сепаратизм и партикуляризм Поместных национальных Церквей, из которых каждая фактически усвоет себе польское «veto» и свой собственный голос выдает за вселенский. Дробление и автокефализм есть закон исторического бытия обезглавленных Церквей, в котором центробежной силе не противостоит реальная центростремительная.

Иерусалимская, Антиохийская, Александрийская Патриархии очень рано превратились в «археологические реликвии», в захудалые провинциальные епархии без всякого влияния и в полной зависимости от богатых и сильных мира сего. Это были викарии византийского Патриарха, «который фактически, а после властолюбца Фотия и теоретически все более усвоает прерогативы византийского Папы»¹, — пишет о. Сергий.

Булгаков выражает вполне католический взгляд на Ферраро-Флорентийский Собор, утверждая, что он «удовлетворяет всем требованиям вселенскости и если отличается от Вселенских Соборов, то скорее в сторону преимущества. <...> Флорентийский Собор не только по своему составу, но и по предметам своих занятий и определениям, которые касаются догматических вопросов, не менее важных, чем обсужденные и решенные на семи Вселенских Соборах, является для Востока Восьмым Вселенским Собором, по западному же счету он Семнадцатый»².

Отец Сергий даже выражает симпатию к догмату о вероучительной непогрешимости Папы и, кажется, вполне готов согласиться с этим догматом: «...Положение католиков, несомненно, благоприятнее и логичнее, ибо они имеют у себя главный нерв церковности, орган его непогрешимости в лице Папы, между тем как Православие, лишившись возможности дальнейших Вселенских Соборов, (хотя и находятся еще охотники хвастать их новой возможностью), находится совсем в печальном положении и принуждено довольствоваться разными суррогатами, как то: разными “посланиями” и катехизисами, наделяя их “символическим” значением»³.

Поистине поражает созвучие некоторых мыслей отца Сергия тем идеям, которые будут находиться в центре внимания католической экклезиологии во второй половине XX века. «Догматически Папа непогрешим *ex sese sine consensus ecclesiae* — пишет о. Сергий. — Это свидетельство его харизмы *провозглашения* непогрешимой истины, осознанной *всей* Церковью. Но это, конечно, не значит,

¹ Там же. С. 24.

² Там же. С. 93-95.

³ Там же. С. 110.

чтобы Церковь папская не была “Соборной” и чтобы не имело значения *тело* Церкви. А это тело может иметь *различную* полноту в истории, и, хотя не мерою дает Бог Духа и не оставит Церкви Своею благодатию, однако как дары различны, и служения различны, так и полнота сил церковных нужна для *полноты* проявления даже и папской непогрешимости»¹. И далее о. Сергей озвучивает и предвосхищает идею многообразия традиций и культур, объединенных под властью Римского епископа, — одну из основных экуменических идей, разработанных во второй половине XX века Римско-Католической Церковью: «Львом XIII, с обычной его мудростью, был признан во всей неприкосновенности восточный обряд в пределах Вселенской Католической Церкви. Но ведь обряд не есть раскольническая форма, это — кристалл духовного мира, это — творчество, это — особый культурный мир со всеми его возможностями. В сущности, все то, что в своей греховной человеческой исключительности явилось причиной разделения Церквей, то есть разность Востока и Запада, это принципиально пока вмещено и совмещено в исторической Церкви согласно властному слову верховного Первосвященника. Поэтому и с последовательной, но широкой католической точки зрения и в жизни Католической Церкви даже существует *неполнота*, вызванная отсутствием Востока»².

Легко видеть, что мыслит отец Сергей в своих «диалогах» прямо по-католически. 24 апреля 1922г. Булгаков так и записал в своем дневнике: «Меня ждут в качестве “столпа православия”, а этот столп уже подгнил: в глубине своего сознания я уже потерял себя и не знаю, кем мне считать себя: просто ли католиком, еще решившимся провозгласить свою новую веру, или же, напротив, новым, восточным католиком. Ясно для меня одно: в основном прав Рим и не прав восток, — и о папе, и о Св. Духе»³.

Однако уже в первые годы эмиграции, столкнувшись с реальным, а не воображаемым западным христианством, о. Сергей полностью разочаровался в

¹ Там же. С. 111.

² Там же.

³ Булгаков С., *прот.* Автобиографические заметки. Орел, 1998. С. 98-99.

католицизме. Его взгляды на папский примат, в целом, вернулись в традиционное для православной экклесиологии русло.

Уже в «Очерках учения о Церкви» (1925-1926 гг.) Булгаков констатирует: «Православие, хотя оно может и должно признавать первенство римской кафедры, воздавая ей древнюю честь, ни в каком случае не может принять именно папизм, который является для него ересью в учении о церкви. Таким образом, вопрос стоит с роковой безвыходностью: до тех пор пока католичество не перестанет быть папизмом и не откажется по существу от ватиканского догмата (хотя бы через новое и точнейшее его истолкование), — а для этого должен совершиться в нем теологический переворот, — к соединению с ним нет путей»¹.

В непомерно выросшем и окрепшем за века папизме, догматически утвержденном в ватиканском догмате, Булгаков вновь видит основное и определяющее разногласие между востоком и западом: «До сих пор, пока стоит ватиканский догмат, для православного мира он есть непреодолимое препятствие к искреннему и подлинному движению к воссоединению с католичеством»².

Различие между церковным Востоком и Западом, Православием и католичеством, по мысли Булгакова, состояло и состоит в том, что в глазах первого сама Церковь дает права и устанавливает авторитет той или другой кафедры, в частности и Римской, в глазах же второго папе Римскому принадлежит власть *ipso iure* над всею Церковью, по Божественному установлению. «Римское понимание церкви, как единоличной папской монархии неизбежно извращает природу церковного единства, которое устанавливается не столько организацией власти, сколько единством жизни, и наклоняет его в сторону примата власти и тем самым невольно огосударствливает церковь изнутри»³.

Булгаков называет Флорентийский собор «унией»⁴ и утверждает, что данный собор «не был вселенским и не признавался им на западе до 19 века»¹.

¹ Булгаков С., *прот.* Очерки учения о Церкви. IV. О ватиканском догмате. Путь. 1929. № 16. С. 46-47.

² Там же. С. 46.

³ Булгаков С., *прот.* Очерки учения о церкви. Путь. 1925. № 1. С. 74.

⁴ Булгаков С., *прот.* Очерки учения о церкви. IV. О ватиканском догмате. Путь. 1929. № 15. С. 67.

Отец Сергей подчеркивает значение 34-го Апостольского правила в каноническом устройстве Православной Церкви, признает принцип автокефального устройства и высказывает глубокие мысли о настоящем и будущем Православия: «Согласно 34 апост. правилу, епископы каждой страны должны иметь первого между собою, который и является центром единения ряда общин, причем в истории церкви этот поместный примат облекался в разные формы: архиепископий, митрополий, патриархий. Однако патриархии, даже обширные, представляют собою лишь церковные провинции или диоцезы. Эти провинции также находятся в духовном общении между собою, которое получает то или иное выражение, соответственно нуждам и возможностям. Наиболее ярким выражением этого общения являются вселенские соборы, которые получили авторитет высшей власти для вселенской церкви и установили ряд церковных законов (канонов), имеющих общую значимость на протяжении всей церкви. Возможность новых вселенских соборов в будущем отнюдь не исключена, даже, по-видимому, в последнее время она становится вероятнее, чем еще недавно, но и при отсутствии ее она до известной степени восполняется соборованием, общением отдельных церквей по разным вопросам для установления общих мнений в случае нужды и духовным единением в молитвах и таинствах. Таким образом, как организованное общество, Церковь распадается на ряд отдельных автокефальных церквей, руководящихся в своей жизни общим церковным законодательством, — священными канонами и общностью веры и жизни»².

Отец Сергей меняет свой взгляд и на значение национального начала в жизни автокефальных Церквей: «Автокефальное устройство православных церквей оставляет нерушимым то конкретное историческое многообразие в жизни Церкви, которое соответствует ее многонародности: “шедше, научите вся языки”. Это есть признание права на существование народности в ее историческом своеобразии, которое сочетается с единством благодатной жизни в Церкви. Как первая проповедь апостолов прозвучала на всех языках тогдашнего мира,

¹ Там же. С. 69.

² Булгаков С., *прот.* Очерки учения о церкви. Путь. 1925. № 1. С. 71-72.

каждому народу на своем собственном языке, будучи единою по существу, так и автокефальность поместных церквей сохраняет всю их историческую конкретность, дает место и натуральному их самоопределению <...> Этому конкретному многоединству Церкви противостоит римская идея отвлеченного, сверхнародного (или безнародного) многоединства <...> Единство Церкви в римском понимании есть единство управления, сосредоточенного в руках папы. Это есть духовная монархия, притом централистического типа. Нельзя отрицать многих практических преимуществ такого просвещенного абсолютизма <...> Однако это покупается дорогой ценой, — превращения Церкви Христовой в область земного владительства»¹.

Отец Сергей предрекает национальным автокефальным Церквам особую роль в набирающем силу процессе объединения человечества: «Автокефальная множественность церквей вносит в церковную жизнь большую неровность и пестроту, она связана с неизбежным провинциализмом, который, однако, в наши дни преодолевается в связи с общим процессом объединения всего культурного мира <...> Провинциализм может преодолеваться централистическим деспотизмом, государственным и духовным, как это было во времена римской империи в язычестве и римской духовной империи в папстве, или же внутренним естественным сближением народов и национальных церквей, которое совершается в силу естественного процесса. В настоящее время, когда жизнь исторического человечества объединяется неудержимо, это объединение распространяется и на церковную жизнь, в которой осуществляется все в большей мере начало соборности вселенской, и постольку теряется даже относительное значение централизма, как могучего средства объединения. Это не есть процесс, тождественный с общей демократизацией жизни, однако ей параллельный. Свобода становится необходимым воздухом, которым только и может дышать современное человечество. И автокефальность православия, взаимная независимость поместных церквей при наличии их духовного единства и связи, соответствует современному духу гораздо больше, нежели римский централизм,

¹ Булгаков С., *прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж: YMCA-Press, 1964. С. 211-212.

подклонить под который все народные церкви становится все более утопичным. Спасти христианский мир от протестантского распыления, так же как и от деспотического униформизма, призвано именно православие, которое сохранило изначальную самобытность народных поместных церквей и вместе — единство предания. Таково единство Церкви в православном понимании. Оно есть, многоединство, симфония, в которой сочетаются воедино разные темы и голоса»¹, — заключает отец Сергей.

4.3.1.1. Заключение

Идеи, выраженные в работе о. Сергия Булгакова «У стен Херсониса» (1922), в русском православном богословии XX века стали наиболее близкими к католическому пониманию проблемы примата. Объяснить это можно тем, что в данный период творчества о. Сергия его философские акценты были смещены в сторону максимального рационализма, а восприятие Церкви слишком рационально и основано на институционализме. Булгаков нередко повторяет мысли П.Я. Чаадаева и В.С. Соловьева², выражая чисто католическую оценку Римского примата и восточного Православия. Удивительным образом Булгаков предвозвещает некоторые католические идеи, которые во второй половине XX столетия получают развитие в эkkлезиологических документах Римско-Католической Церкви, в частности, в посланиях Папы Иоанна Павла II, посвященных миссии свв. Кирилла и Мефодия и славянским народам³.

Вместе с тем, значение указанной работы о. Сергия не следует преувеличивать: Булгаков вскоре отказался от выраженных им идей и никогда сам не публиковал эту работу (впервые она была опубликована спустя много лет после его смерти, в 1991 году, в католическом журнале). В этой связи едва ли

¹ Там же. С. 212-214.

² См.: *Ермолин А.В.* Феномен филокатолицизма в русской религиозной философии: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Ярославль. 2014. С. 180.

³ Подробнее см. об этом в разделе 8 «Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии и реформа католической эkkлезиологии в XX веке».

можно предполагать прямое влияние Булгакова на развитие католической экклезиологии в XX веке.

Впоследствии отец Сергей вернулся к традиционному для православной экклезиологии взгляду на проблему примата. В своих поздних работах он подчеркивает превосходство единства в Духе Святом над внешним, институциональным централизмом. Он придает большое значение национальному началу и положительно оценивает принцип автокефализма — взаимной независимости «народных поместных церквей»¹ в мировом Православии. Тема первенства Константинопольского Престола не занимает в его работах большого места.

Это существенным образом отличает Булгакова от других русских богословов «евлогианской ориентации» и делает его «нетипичным» представителем данной группы.

¹ Булгаков С., *прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. С. 212.

4.3.2. Учение о первенствующем епископе в трудах профессора

А.В. Карташева (1875–1960)*

Ключевое значение для экклезиологических воззрений богословов «евлогианской» ориентации приобрели труды Антона Владимировича Карташева (1875–1960), которого проф. С.В. Троицкий считал одним из главных «идеологов» «Парижского раскола»¹.

Выдающийся русский историк, богослов и церковно-общественный деятель, Карташев был убежденным последователем юрисдикции митрополита Евлогия, поэтому тема первенства Константинопольского Престола, служения первенствующего епископа в Православной Церкви, занимает в его наследии существенное место².

Среди русских богословов именно А.В. Карташеву принадлежала первая попытка осмысления вопросов и проблем, связанных с готовящимся Всеправославным Собором.

В 1923 году, на созванном по инициативе Константинопольского Патриарха Мелетия IV (Метаксакиса) «Всеправославном конгрессе»³, Константинопольским Патриархатом было выдвинуто предложение созвать в 1925 году, в 1600-ю годовщину I Вселенского Собора, Всеправославный Собор «для рассмотрения разных вопросов первостепенной важности, разрешение которых является спешным и абсолютно необходимым»⁴.

Поместные Православные Церкви, приветствуя саму идею Собора, после изучения предложенных вопросов заявили о необходимости созвать прежде Предсобор из представителей всех Автокефальных Православных Церквей. В

* В настоящем подразделе использован материал публикаций автора: *Суворов В., прот.* Идея «Москва – Третий Рим» в спорах о первенстве Константинопольского и Московского Патриархатов в XX веке // Социология. № 2. М., 2015. С. 54-63; *он же.* Идея постоянного Всеправославного Синода в Русском Православии конца XIX - начала XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Т. 9. № 4. Ч. 1. С. 81-91.

¹ *Троицкий С.* О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского Собора // ЖМП. 1961. № 2. С. 58.

² Достаточно полный список печатных работ Карташева см.: *Антощенко А.В.* «Евразия» или «Святая Русь»? (Российские эмигранты на путях самосознания на путях истории). Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 2003. С. 366-372.

³ См.: *Якимчук И.* «Всеправославный конгресс» // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 683.

⁴ Цит. по: *Скобей Г.* Всеправославный Собор // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 683.

1930 г. на Афоне, в Ватопедском монастыре, Межправославной подготовительной комиссией Предсобора был составлен список тем, подлежащих обсуждению на готовящемся Соборе¹.

В 1932 г. в Париже вышла книга Карташева «На путях к Вселенскому Собору»². В нее вошли три очерка, посвященные готовящемуся Собору: «Вселенский или всеправославный?», «Без русской церкви» и «Вселенские соборы и соборность», а также статья о первом Ефесском соборе 431 г. (по поводу его 1500-летия). В предисловии к книге Карташев выражает сожаление о том, что «оглушенное катастрофой, угнетенное тяжелой борьбой за существование православное русское беженство почти не знает о том, что Православный Восток готовится к Вселенскому Собору» и излагает читателям свои взгляды на теоретические и практические вопросы, связанные с этой «необычайной перспективой»³.

Карташев горячо поддерживает «почин главного иерарха Востока» созвать Вселенский Собор и связывает с этим «почином» надежды на пробуждение Православной Церкви от «тысячелетней соборной летаргии» и духовного «расслабления». Однако Карташев видит две главные проблемы, мешающие осуществлению этих перспектив. Первая проблема, по мнению Карташева, заключается в фактической неготовности Православной Церкви к Собору, который действительно имел бы уровень «Вселенского». Вторая проблема — в невозможности Русской Церкви — самой «могущественной части православия» — в текущих условиях свободно участвовать в работе Собора.

Карташев подвергает сомнению законность титула «вселенский» для предстоящего Собора, предпочитая до времени именовать его «Всеправославным» или «Великим». Он приводит многочисленные исторические примеры, когда соборы, которые претендовали на статус вселенских, оказались в итоге лишь поместными или даже еретическими. И наоборот — оказались

¹ В связи с одновременным приглашением на совещание представителей «Живой Церкви», Русская Православная Церковь в работе комиссии не участвовала (См.: там же. С. 683-684).

² Впервые опубликовано: *Карташев А.В.* На путях к Вселенскому Собору. Париж: YMCA-Press. 1932.

³ Там же. С. 5.

вселенскими, хотя вначале не всеми признавались таковыми. Следуя теории церковной рецепции, Карташев считает, что формальных признаков и желания называться «вселенским» для Собора недостаточно: нужно еще признание его в таком качестве со стороны всей Церкви — в пространстве и во времени.

Карташев полагает, что восхождение Православной Церкви к новому Вселенскому Собору должно быть постепенным. Всеправославному Собору должны предшествовать местные Соборы внутри каждой автономной Церкви, затем — соборы групп таких Церквей для ликвидации их специфических споров, и затем уже соборы всевосточные.

Вселенский Собор требует от участвующих в нем Церквей предварительной подготовки, «чистки от местных слабостей и недостатков». По мнению Карташева, опубликованный список тем предстоящего Собора, включающий в себя второстепенные вопросы и обходящий стороной более неотложные и важные, «показателен, как симптом неготовности восточных церквей к вселенскому собору»¹. Для формирования одного лишь полного списка вопросов и правильной их классификации, по мнению Карташева, нужен всевосточный собор на базе ряда местных соборов. Процесс такого поместного соборования в течение некоторого периода времени, разрешая вопросы частные и второстепенные, «просеивал» бы в сознании отдельных Церквей вопросы более крупные, требующие сил и компетенции высшей соборной инстанции.

По мнению Карташева, современной Православной Церкви для осуществления соборного процесса на вселенском уровне до крайности недостает живой и деятельной связи всех национальных автокефальных Церквей в одно стройное целое. Восточная Церковь все еще пребывает в состоянии «расслабленности» — неорганизованности, рассыпанности на несвязанные между собою части. Поместные Церкви были разделены турецкой неволей, местными национальными интересами и стеснениями. Они растеряли знание друг о друге, привычку жить общей жизнью, иметь общий язык — и в переносном, и в буквальном смысле этого слова. «Национализмы и провинциализмы горизонтов,

¹ Там же. С. 17.

— пишет Карташев, — в них так укоренились, что нужны гигантские усилия для их преодоления. Православные массы привыкли смешивать суть православия с своим национальным бытом и иной быт почти несклонны признавать православным. Некоторые православные народы всю ревность о своей церкви вкладывают в борьбу с другой православной же церковью из-за внешних этнографических границ ее юрисдикции, языка и обряда. И особенно в последние, послевоенные годы эти конфликты национально-политического свойства, этот раж автокефализмов и автономизмов разрослись и размножились, внося новые темы раздора в среду и без того исторически разошедшихся между собой восточных православных церквей. Именно сейчас дорога к вселенской гармонии на Востоке засорена новым мусором мелочных междоусобных браней. Перешагнуть через все это, “яко не бывшее”, прямо к вселенскому собору едва ли удастся»¹.

Такое положение дел в мировом Православии, по мнению Карташева, вредит не только всеправославному единству, но и свидетельству Православной Церкви перед католическим миром. К объединительному Собору, на котором теоретически могло бы состояться воссоединение с Римской Церковью на православной основе, не готова сама Православная Церковь: «...Чтобы не в абстракции, а реально обратиться с таким предложением к римской церкви, надо иметь на это гораздо больше моральных прав и конкретных данных, чем это имеется в наличности у православного востока. Мы еще не стоим на путях к такому униональному вселенскому собору, не по вине только одного гордого папства, но и по нашей собственной вине. Чтобы состязаться с папством не пустыми словами, а делами и фактами, нужно нам ещё осуществить ту самую соборность, которой мы чаще всего всуе хвалимся в теории и не выполняем ее на деле. Мы еще не на путях к вселенскому собору, а только на путях к элементарной соборности. Мы еще не готовы к единому соборному фронту перед Западом. Еще не создали и не доказали своего единства на основе соборности, без папской монархии. Еще непрерывно ссоримся, дробимся и распадаемся,

¹ Там же. С. 12-13.

справедливо заслуживая “покивание главами” римско-католиков: тебе ли нас критиковать и спасать, когда себя не можешь спасти!..»¹.

В римском централизме Карташев видит бесспорное преимущество организованности и независимости Церкви: «У Римской церкви есть единство, и есть сила, вытекающая из этого единства. Ее единство основано на ее специфическом догмате о единоличной монархической власти в церкви. Опираясь на эту экстерриториальную власть папы, все национальные части ее подчинены давлению местных политик и правительств лишь до известного предела...»².

У Востока этого нет. У него осталась от древности лишь туманная идея «вселенскости», не воплощенная теперь ни в чем, кроме почетного титула Константинопольских патриархов. Когда-то под этим разумелась «экумени» — ромейская империя и ее глава, «экуменический» — вселенский православный царь, придававший телу Церкви внешнее единство и, по идее, охранявший ее свободу. Однако история безжалостно похитила у Востока эту внешнюю, ненадежную и преходящую опору его «вселенскости» — имперское единство, а взамен ее не оставила ничего. Заполнить этот пробел, оставшийся в системе восточного единства ничем не замещенным, Карташев считает необходимым.

Организационное единство Церкви на вселенском уровне предполагает техническую необходимость вселенского примаса, как и всякий Собор или коллектив требует своего председателя: «Мистика вселенского (уже не в государственном, а чисто церковном смысле) единства, не исключает, а, наоборот, требует организационного, делового, административного воплощения этого единства. И его можно и нужно создать через систему всеправославных соборов»³, — пишет Карташев. «Первенство среди равных, т. е. председательство, есть элементарная техническая необходимость правильной организации всякого коллектива, в том числе и правящего органа вселенской церкви. И такого устойчивого примаса и председателя мы традиционно имеем в лице патриарха вселенского. <...> Не будучи над нами папой в римском догматическом смысле,

¹ Там же. С. 28-29.

² Там же. С. 20.

³ Там же. С. 20-21.

он должен на правильных основаниях соборности получить силу и возможность играть роль центра и экстерриториальной опоры для поглощаемых и часто порабощаемых отдельными национальностями частей восточной церкви»¹.

Карташев подчеркивает, что православное понимание первенства Вселенского Патриарха не может иметь ничего общего с теорией т.н. «восточного папизма». Ссылки последователей данной теории на отдельные исторические прецеденты, как и на общую тенденцию исторического развития Константинопольского Патриархата, Карташев считает «идейным искривлением», поскольку история — не есть каноническая норма: «Истолкование привилегий первенства чести Константинопольского патриарха в смысле создания монархической власти одного сверх-епископа над прочими епископами мы отрицаем, как в прецедентах прошлого, так и в проектах будущего. Это и было бы ересью папства, упразднением веры в благодать соборности и заменой ее иной верой в благодать первосвященнического откровения. Раз мы своей восточной верой в Единого Невидимого Главу церкви и, следовательно, в соборную богодухновенность не изменяем, то и привилегии вселенского патриарха мы принимаем совсем не в смысле папства, а как счастливую традицию истории, избавляющую Восток от всегда изнурительных и лишних споров о первенстве»². По убеждению Карташева, Вселенский Патриарх не должен быть «папой дурного сорта»: такой бюрократической власти ему и не позволит осуществлять ни одна автономная Церковь.

Осуществлению соборности на вселенском уровне, по мнению Карташева, также мешает отсутствие подлинной соборности на уровне Поместных Автокефальных Церквей. «Вселенский собор, без опоры на поместную соборность, повис бы в воздухе, как вершина пирамиды без основания»³, — пишет Карташев. Прежде попыток осуществления соборности на вселенском уровне необходимо построить жизнь на подлинно соборных началах внутри Поместных Церквей: «Мы не в порядке, — пишет Карташев. — И еще до общего

¹ Там же. С. 21-22.

² Там же. С. 21.

³ Там же. С. 17.

собора нам нужно ввести соборный строй во всех своих церквах, этим помочь им освободиться от гнета местной политики и завоевать право на свободное, чисто церковное мнение. Из этих свободных соборных голосов сложится сам собою подлинный, не клерикально-бюрократический, всеправославный собор. И нужен не один, а ряд таких соборов, перманентная периодическая система таких соборов. Только на этом пути наш Восток может обрести недостающее ему, реальное, а не мечтательное только, единство и силу, вытекающую из такого единства»¹.

«Тренировка в поместной соборности» есть не только школа: это «приобретение зрелости по существу и права по существу на участие в соборности вселенской»². Собор — это «не игра в формальную парадность, а завершение реально выношенной соборной думы всей Церкви»³, — утверждает Карташев.

Суть соборности, по убеждению Карташева, заключена не в форме, а в реальности ее содержания. Собор есть до некоторой степени «формальное, механическое сооружение с риском не совпасть с органической потребностью живого лона Церкви»⁴. Реальная соборность немыслима без живого единства епископата и паствы: «Один механизм голосования епископов, оторванных от живой мысли своих церквей, был бы действием римского клерикализма, видящего в иерархии командующее начальство, а в пастве послушных подданных. Отрава этого неправославного клерикализма очень еще сильна в сознании большей части клира и мирян в наших церквах. Ее изгнание из восточного церковного организма возможно только в процессе неослабевающей практики соборования на всех ступенях церковной жизни и работы»⁵.

Для осуществления вселенской соборности, по убеждению Карташева, необходима развернутая полностью снизу доверху соборная система, которая должна дойти до трона вселенского патриарха и окружить его. Карташев одним

¹ Там же. С. 19.

² Там же. С. 14.

³ Там же. С. 19.

⁴ Там же. С. 11.

⁵ Там же. С. 19-17.

из первых русских богословов предлагает конкретную организационную форму осуществления всеправославного единства — постоянный межправославный координационный орган при Константинопольском патриархе с участием в нем представителей всех Автокефальных Церквей: «Восходя концентрически от соборов местных к собору все восточному, мы должны закрепить это все православное соборное достижение не только в виде периодичности таких соборов, но и в виде перманентного между соборного органа по подобию практики междуъездных комитетов мировых конференций. Такой все восточный $\sigma\upsilon\nu\omicron\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\delta\eta\mu\omicron\upsilon\varsigma\alpha$, состоящий из делегатов — апокрисиариев всех церквей, может периодически заседать и в разных географических пунктах, около разных автокефальных примасов, ради символизации братской солидарности, но преимущественная его резиденция должна быть около своего старейшего председателя, КПл. патриарха»¹.

Организация такого постоянного экстерриториального межправославного Синода при Константинопольском патриархе, по мнению Карташева, сделает Поместные Церкви более свободными от давления местных светских правительств и будет способствовать лучшей координации совместной деятельности Поместных Церквей в интересах вселенского Православия: «Опираясь на этот всеправославный и экстерриториальный соборный орган, каждая автокефальная церковь будет защищать себя им от крайних посягательств на свободу церкви ее светского правительства. У неё будет перманентная высшая инстанция во всех нужных случаях, ведущая ее быстро и непосредственно к соприкосновению с собором всех братских церквей, на пороге всегда возможного вселенского собора. У патриарха вселенского, с другой стороны, через такой

¹ Там же. С. 21. Сама по себе идея создания при Константинопольском патриархе постоянного синода, состоящего из представителей всех Автокефальных Церквей, не была новой. Ее, в частности, высказывал в своих записках, опубликованных в 1914 г., русский посол в Константинополе граф Н.П. Игнатъев (1832-1908): «Для лучшей связи между единоверными нам народностями и Россией, может быть, пригодно было бы доставить вселенскому патриарху действительно вселенский, а не исключительно греческий характер и возвысить его во всех отношениях, придав патриарху постоянный синод, составленный не из одних местных архиереев, а из представителей всех автокефальных церквей...» (Записки графа Н.П. Игнатъева // Исторический вестник. СПб., 1914. Январь. С. 66; см. также: Герд Л.А. Восточный вопрос в русской политике в XVI – начале XX в. // История русского православного зарубежья. Т. 1. Русское православное зарубежье до 1917 г. Книга 1. Русское православное присутствие на христианском Востоке X – нач. XX в. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. С. 129).

общецерковный синод будет сосредоточиваться отраженный пульс жизни всех восточных православных церквей. И ему будет открыта возможность отечески влиять на ход их жизни в интересах православия, как целого. Лишь тогда он станет не титулярно, а реально “вселенским патриархом”. У него прибудет реальной правящей власти без греха догмата папства, а у церквей прибудет свободы от провинциализмов. Дух вселенскости будет организован в деловую систему единства, на началах животворящей соборности. Восток выйдет из анархии и докажет не пустыми словами, а делом, что можно иметь видимое единство церкви и силу этого единства, не впадая в ересь папства. Вот для чего нам нужно правильное достижение неложного, подлинного всевосточного собора с вытекающей из него реорганизацией всего строя Православного Востока...»¹.

Карташев признает, что создание постоянного Синода при Константинопольском Патриархе как высшего всеправославного координирующего органа потребует действительной реорганизации всего церковного строя Православной Церкви, которое невозможно без проведения всеправославного Собора.

Вторая причина, по которой Карташев считает проведение Вселенского Собора преждевременным, заключается в невозможности полноценного участия в нем страждущей Русской Церкви. Карташев говорит об особом «первородстве» Русской Церкви в современном православном восточном мире, ее исключительном количественном и качественном «весе» среди прочих Поместных Церквей. По мнению Карташева, «решать какие-нибудь большие вопросы всего православия без русской церкви, значит в некотором смысле решать их без хозяина»².

Защищая первенство Константинопольского патриарха, Карташев, тем не менее, критически отзывается об отдельных шагах Константинополя, направленных на попытку провести Вселенский Собор без полноценного участия в нем Русской Церкви. Проводя аналогию с тем, как современный политический

¹ *Карташев А.* На путях к Вселенскому Собору. С. 21-22.

² Там же. С. 32.

мир использует ослабление России, устраивая свои интересы без России и против нее, Карташев высказывает мысль о том, что «и вселенская квалификация предстоящего собора, при явном отсутствии голоса русской церкви, не может не быть опасной как для законных интересов этой церкви, так и для полноты и совершенства самых соборных решений»¹. Стоит отметить, что данная мысль Карташева в контексте неудавшегося в 2016 году Всеправославного Собора на Крите звучит сегодня особенно актуально.

Карташев критикует Константинополь за то, что на предсоборное совещание им были приглашены на равных основаниях представители законной патриаршей Церкви, управляемой митрополитом Сергием, и самочинной обновленческой церкви, организованной коммунистическим правительством. Карташев дает понять, что эта «недопустимая для церкви якобы неспособность различить правого от виноватого, православного от раскольника», вызов на собор как православных, так и раскольников на «канонически абсурдном начале равноправия» есть неуважение к законной Русской Церкви. В этой допущенной, якобы случайной «небрежности» Константинополя Карташев усматривает осознанную политику: иначе Константинопольская Церковь должна была бы пригласить к участию в совещании также и Болгарскую Церковь, с которой она на тот момент находилась в состоянии схизмы. Карташев считает правомерным отказ Русской Церкви от участия в работе совещания на подобных условиях: «...Мы еще уверены твердо в том, что, как ни поработана русская церковь, но она сама не унизит себя до уравнивания ее канонической непрочности с ее раскольниками и не согласится на такое канонически нелепое и оскорбительное представительство»².

Для полноценного канонического представительства на Соборе своих Церквей епископы, по убеждению Карташева, должны быть, во-первых, свободными в своем волеизъявлении и, во-вторых, должны находиться в живой связи с паствой своих Церквей, «носить ее в своем сердце». Ни первому, ни

¹ Там же. С. 30.

² Там же. С. 38.

второму условию Русская Церковь на тот момент удовлетворить не могла. Голос делегатов из «советской тюрьмы» по понятным причинам не мог быть свободным. По мнению Карташева, делегаты, живущие за пределами СССР, к каким бы фракциям эмигрантской Церкви они не принадлежали, также были не вправе представлять голос Русской Церкви, поскольку пастырски они не были связаны «с телом Церкви-мученицы». Карташев полагает, что для текущего момента «лучше во всех отношениях полное отсутствие суррогатных представительств великой русской церкви на соборе, чем псевдо-представительство, которое ангажировало бы на будущее время русскую церковь и связывало ее с постановлениями собора, на которые она не может реально повлиять»¹. Карташев признает полезным и желательным совещательное участие в соборной работе наблюдателей из числа русских иерархов, однако полагает, что Русская Церковь в целом должна остаться не связанной постановлениями Собора до дней ее освобождения и свободного волеизъявления. «Хорошее никогда признать не поздно, а от обязательств, клонящихся к ущербу русской церкви, ее надо уберечь»², — мудро заключает Карташев.

Положительная оценка рассмотренной книге Карташева «На путях к Вселенскому Собору» была дана Н. Афанасьевым в журнале «Путь»³: «Нельзя не согласиться с автором в его основном отношении к будущему вселенскому собору: намерение собрать вселенский собор является положительным фактом и само по себе свидетельствует о возрождении соборности в церкви, но поспешный его созыв в настоящее время вселяет тревогу и ставит вопрос о том, будет ли собор “во благовремение”, — пишет Афанасьев. — Вселенский собор нельзя рассматривать, как учреждение, которое в силу разных причин прекратило свою деятельность и может быть вновь вызвано к жизни. Вселенский собор есть высшее выражение соборности в церкви, следовательно он предполагает наличие

¹ Там же. С. 39.

² Там же. С. 40.

³ *Афанасьев Н.* [Рец. на:] А.В. Карташев. На путях к вселенскому собору // Путь. № 37. Париж, 1933. С. 93-97.

соборной деятельности поместных церквей. Между тем эта последняя весьма слабо развита в православной церкви...»¹.

Афанасьев готов согласиться с предложением Карташева о предоставлении Константинопольскому патриарху особого положения и особых полномочий среди православных иерархов, но считает это предложение трудно осуществимым на практике. По мнению Афанасьева, на это могут не согласиться Поместные Церкви. Афанасьев допускает, что вселенская первенствующая роль в новых условиях может быть передана какому-либо другому лицу или коллективному органу: «Возможно, что это было бы наиболее легким выходом, но практически он как раз наименее осуществим: вряд ли на это пойдут в настоящих условиях поместные церкви. Кажется, что правильнее тот путь, на который вступил сам константинопольский патриарх: предварительные совещания глав отдельных поместных церквей. На этих совещаниях просинодах главные иерархи должны уже сами прийти к соглашению, кому из них будет поручено созвать собор и выработать программу. Возможно, что созыв собора будет поручен константинопольскому патриарху, но не исключена возможность, что такое совещание облечет этим правом какое-нибудь другое лицо или изберет специальный орган»².

Афанасьев положительно отзывается и о «ценном очерке» Карташева «Без русской церкви», посвященному вопросу участия Русской Церкви в будущем Соборе.

К теме особой роли, принадлежащей Русской Церкви в будущем мирового Православия, Карташев вновь обращается в 1934 году в статье «Церковь в ее историческом исполнении», вышедшей в 47-м номере журнала «Путь»³. Карташев выражает уверенность в том, что историческая миссия Русской Церкви заключается — ни много, ни мало — в «возглавлении всего православия»⁴. «Русская церковь в составе восточных православных церквей играет особую,

¹ Там же. С. 94.

² Там же. С. 95.

³ *Карташев А.* Церковь в ее историческом исполнении // Путь. № 47. Париж, 1935. С. 15-27.

⁴ Там же. С. 26.

исключительную роль»¹, — пишет Карташев. Несмотря на то, что Русская Церковь «почти заколочена в гробу большевиками», Карташев уверен, что «историческое будущее Православия впредь провиденциально связано с *силами, заложенными в Русской Церкви*. Расцвет этих сил, которого мы ждем особенно по освобождении от насильственного ига безбожной красной диктатуры, несомненно увлечет, как и до сих пор увлекал, и всех других наших православных собратьев. Что Русская Церковь есть гегемон Православия, это знает всякий, кто хотя одним глазом мог наблюдать и сравнивать церкви Востока»².

Преимущество Русской Церкви над чтимыми за древность, но ослабевшими греческим патриархатами, по мнению Карташева, не есть только лишь «арифметическое и статистическое», но одновременно и качественное. Русская Церковь, считает Карташев, «является историческим и духовным восполнением колоссальных потерь, понесенных древним греческим христианством. Она восстанавливает нарушенное завоевателем-Исламом равновесие сил Восточного Православия»³. По мнению Карташева, в русском народе, в России и ее Церкви, Восточное Православие получило тот «биологический резерв», который оно потеряло с одряхлением и угасанием эллинской нации.

Качественное преимущество Русской Церкви Карташев видит в особом «даре культурной всемирности», который Карташев, однако, затрудняется рационально определить. Согласно Карташеву, этот дар не есть простое следствие государственного могущества (хотя обычно им и сопутствуется). Это — «некая духовная невесомость, придающая бесспорное превосходство тому, кому она дана Провидением»⁴. Больше всего она проявляется «в очаровании искусств, литературы, в богатстве, силе, гибкости, тонкости и изяществе языка»⁵.

По мнению Карташева, «после тысячелетия цветения на дрожжах греческой культуры, Православие теперь проходит тысячелетие возрождения на основе новой, молодой, жизнеспособной, плодоносящей и также *всемирной русской*

¹ Там же. С. 24.

² Там же. С. 25.

³ Там же. С. 24.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

культуры»¹. Карташев отмечает особенную красоту русских храмов, литургическое благочестие народа, миссионерские успехи Русской Церкви, высокий уровень русской богословской науки и творческой богословской мысли, а также «почти неведомое другим православным церквям выдающееся участие в русском богословии мирян и светских писателей» (А.С. Хомякова, В.С. Соловьева других)².

К сожалению, указанные Карташевым достижения русской православной культуры относились скорее к ее прошлому, чем к настоящему. Мысли Карташева «о великом мировом призвании нашей культуры и нашей церкви, матерински воспитавшей эту культуру»³, были навеяны «мечтой о Третьем Риме последнего на земле православия», которую сам Карташев назвал «первой и единственной любовью русской души»⁴. Вместе с тем, Карташев пророчески связывает грядущее исполнение Русской Церковью своего всемирного предназначения с ее «неотразимым самосвидетельством», явленном в сонме ее канонизированных и еще не канонизированных святых, с тысячами «новейших мучеников, принесенных в жертву кровавому Молоху коммунизма»⁵. «Это небесная слава Русской Церкви и ее благодатная сила, вдохновляющая ее к совершению ее исторической миссии — возглавления всего православия»⁶, — пишет Карташев.

Одну из грандиозных исторических «неудач» христианства Карташев видит в отсутствии единства Церкви, которое проявляется в междоусобных войнах между различными христианскими исповеданиями, недостатке живого единства между Поместными Православными Церквями. Вину за отпадение от всеправославного единства армянской, сирийской и коптской Церквей, вековую борьбу Поместных Православных Церквей за независимость «от греков»,

¹ Там же.

² Там же. С. 26.

³ Там же. С. 25.

⁴ *Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // Воссоздание Святой Руси. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 275. Статья была написана в Париже в 1924 году.

⁵ *Карташев А.* Церковь в ее историческом исполнении. С. 26.

⁶ Там же. С. 26.

Карташев возлагает на «греческий национализм и империализм»¹. По мнению Карташева, Православная Церковь не выработала для своего исторического существования достаточно независимой от нации и государства организационной формулы. Она доверчиво влилась со времени Константина Великого в форму бытия поздне-римской (фактически греческой) нации и империи и через это стеснила свои сверхнациональные, католические, миссионерские достижения. Отталкивание от греческого национализма и империализма было важнейшей причиной отпадения от единства Церкви в древности — по поводу догматических споров — целого ряда национальных церквей. Это же отталкивание породило в лоне самой Православной Церкви вековую борьбу с Церковью греческой ее миссионерских дочерей за их каноническую независимость от греков.

«Боролись с греками от древних времен до наших дней, с разной степенью огорчений и ожесточений, не только канонически, но иногда и вооруженно, грузины, болгары, сербы, русские, румыны, арабы, — пишет Карташев. — Спасался этим ценный принцип национальных, местных церковных свобод. Но в эти отвоеванные автокефалии влился и вековой осадок взаимных отчуждений, *лишающий* Восточную Церковь ее *живого единства*. Автокефальные церкви общаются между собой в еще более слабой степени, чем самые нации государства. Вопрос об их сближении и соборной кооперации есть больной и очередной вопрос настоящего момента»². Осуждая провинциальный, «уездный» изоляционизм и национализм современных автокефальных Церквей, в том числе греческих, Карташев, тем не менее, говорит о ценности сохранения принципа национальных, местных церковных свобод.

В 1934 году в журнале «Путь» выходит статья Карташева «Церковь и национальность»³. В ней Карташев отмечает, что вопрос о месте в Церкви национального начала, несмотря на его огромное значение и жизненную важность, еще не нашел в Церкви своего соборного разрешения. Это привело к утверждению господствующего типа церковного национализма, проявляющегося

¹ Там же. С. 23.

² Там же. С. 23.

³ *Карташев А.В.* Церковь и национальность. Путь. Париж, 1934. № 44. С. 3-14.

в «оправдании узких, местных политик благословениями церкви. Вместо трагической требовательности, предъявленной аскетической церковью к язычески натуральной сфере национальных мотивов и страстей, мы являемся зрителями не только церковной снисходительности и терпимости к морально несовершенным путям национальной политики, но и прямого им услужения, вплоть до соблазнительного оппортунизма и сервиллизма»¹, — пишет Карташев.

Церковь никогда не отрицала национальное начало в подлинном его виде: «Национальное начало, как и начало, индивидуальное и частное, есть святое начало разнообразия и Божьей красоты в этом мире, — пишет Карташев. — Церковь имела правильный инстинкт, культивируя гениальное и творческое начало национальной дифференциации»². Однако век XIX-й и, особенно, век XX-й были ознаменованы появлением языческого, антихристианского по своему духу «зоологического» национализма, с которым Церковь уже не вправе мириться. По мнению Карташева, в этих условиях Церковь должна усиленно позаботиться о своей максимальной независимости. Положительное свойство римско-католической системы Карташев видит в том, что она «дает драгоценную опору местным церковным борцам против неевангельского язычества в защиту независимости и достоинства церкви»³. Данное свойство, по мнению Карташева, вполне может быть реализовано и в системе восточно-православных Церквей: «монархии» патриархатов уже возвышаются над узкими границами отдельных государств и национальностей. Дальнейшие организационные задачи Православных Церквей Карташев видит в «собрании разрозненных по мелким национальным дробям отдельных автокефальных церквей, de facto подчиненных и иногда поработанных государству, в организованные соборные союзы, могущие поставить отдельные церкви в несколько приподнятое положение над своими нациями»⁴.

¹ Там же. С. 7.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 13.

⁴ Там же.

По мнению Карташева, в наше «коммунистическое и фашистское время», не церемонящееся ни с какой, а в частности и с религиозной свободой, разрозненному Православию надо особенно спешно приобретать некоторую экстерриториальную опору в своих, указанных канонами, больших церковных «монархиях» и вселенских соборах: «Практика соборования всего православного востока, его взаимообщения и экстерриториального объединения в форме на первое время хотя бы постоянных междусоборных синодов, есть неотложная задача момента, диктуемая в частности и задачами церкви в отношении к национальной жизни и новыми опасностями, вырастающими на этой почве из стихии языческого национализма»¹.

Карташев полагает, что такое «собрание» мирового христианства становится особенно необходимым ввиду «слагающихся воедино мировых антихристианских сил»².

В 1936 г. в Варшаве А.В. Карташевым была опубликована брошюра под названием «Практика апелляционного права Константинопольских патриархов»³. В ней Карташев обосновывает первенствующую роль Константинопольского патриарха в православном мире апелляционным правом, которое, по его убеждению, издревле признавалось на Востоке за Константинопольскими патриархами.

Данная работа Карташева вызвала интерес на Западе — как в русских, так и греческих церковных кругах, вовлеченных в полемику о первенстве Константинопольского Престола, однако в целом осталась малоизвестной для широкого читателя⁴.

¹ Там же. С. 14.

² Там же.

³ *Карташев А.В.* Практика апелляционного права Константинопольских патриархов. Варшава, 1936.

⁴ Подробный разбор содержания данной статьи содержится в докладе иеромонаха (ныне архиепископ Константинопольского Патриархата) Иова (Геча) «Размышления А.В. Карташева о роли Константинопольского патриарха в Православной Церкви и их отображение в трудах современных православных богословов» (Православное учение о Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003 г.: Материалы. М.: Синодальная богословская комиссия, 2004. С. 129-146). В списке печатных работ Карташева, составленном А.В. Антощенко, указанная брошюра Карташева не значится. Нет ее и в справочнике А. Нивьера.

В начале своей работы Карташев выражает сожаление о появившейся тенденции, особенно среди славянских Церквей, сводить роль Вселенского патриарха к минимуму из-за национальных (или этнофилетических) пристрастий. Осознание этой роли, по мнению Карташева, становится особенно важным в наше время, когда организованная, скоординированная деятельность всего православного мира становится все более необходимой¹.

Карташев рассматривает ряд исторических фактов, которые свидетельствуют о том, что в случае церковных споров к Константинопольскому Патриархату неоднократно обращались как к апелляционной инстанции не только епархии и митрополии, канонически зависящие от Константинопольского Патриархата, но и автокефальные Церкви.

По мнению Карташева, со времени основания Константином новой столицы империи положение Константинопольского архиепископа при императоре сделало его патриархом «вселенским» — т.е. патриархом «империи», поместив его на второе место после епископа Рима. В результате очень скоро Константинопольский архиепископ получил на Востоке апелляционное право, аналогичное тому, которым обладал на Западе папа Римский.

Карташев приводит многочисленные примеры рассмотрения апелляционных жалоб Константинопольскими архиепископами в IV-VI веках². После того, как Халкидонский Собор «канонизировал» апелляционное право Константинопольской кафедры в 9, 17 и 28-м правилах, в Кодексе Юстиниана Вселенский патриарх уже именовался «главой всех других Церквей». В IX веке «Эпанагога» императора Василия Македонянина подтверждает право предстоятеля Константинопольского Престола рассматривать и исправлять несогласия, возникающие при других кафедрах — в том числе в других Патриархатах. Карташев приводит толкование Матфея Властаря (XIV в.), подтверждающего в своей «Синтагме» данное право³.

¹ *Карташев А.В.* Практика апелляционного права Константинопольских патриархов. С. 1.

² Там же. С. 2-7, 9-10.

³ См.: там же. С. 7-8.

Распространение ислама на Востоке со второй половины VII столетия, по мнению Карташева, только способствовало усилению положения и роли Вселенского Патриархата. Карташев указывает на целые исторические периоды, когда Антиохийские и Иерусалимские патриархи избирались и жили в Константинополе¹.

После 1453 года, в период турецкого порабощения, Константинопольский патриарх стал представителем всего *рум милети*, то есть всех православных христиан, проживавших на территории Османской империи. Иерусалимский, Антиохийский и Александрийский Патриархаты оказались полностью зависимыми от Константинополя. Эта политическая ситуация повлекла за собой резкую централизацию церковно-административного управления, в связи с чем говорить об апелляционном праве Вселенского Патриархата в данный период, по мнению Карташева, достаточно сложно.

Еще более сложно было бы говорить об этом праве в отношении «негреческих» церквей, освобождавшихся от османского ига, так как это освобождение сопровождалось самопровозглашением автокефалий, стремлением обрести полную независимость от греко-говорящего мира. Однако и для этого периода Карташев указывает ряд примеров обращений в Константинополь как к первенствующему Престолу. В XIX веке к Константинопольскому патриарху обращаются за поддержкой в разрешении внутрицерковных конфликтов из Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов². Карташев также указывает на то, что и Русская Церковь, после избрания Патриарха Тихона в 1918 г., жаловалась Константинопольскому патриарху на епископат Грузинского экзархата, отделившегося от нее, а Грузинская Церковь, в свою очередь, обратилась в Константинополь с просьбой признать восстановление своей автокефалии. В 1922-1923 гг. Московский Патриархат обращался в Константинополь по поводу деятельности обновленцев³.

¹ См.: там же. С. 11.

² Там же. С. 15-18.

³ Там же. С. 19.

На основании всех этих исторических данных Карташев приходит в конце работы к следующему выводу: «Приведенной серии примеров, не претендующих на исчерпывающую полноту, мы полагаем, достаточно, чтобы признать первенствующую роль Константинопольского патриархата в нашем Восточном Православии, не только как археологический факт прошлого, но и как живое действующее начало. Вопрос лишь в правильном его истолковании и приложении для преодоления ненормальной разделенности отдельных национальных Церквей»¹.

Профессор С.В. Троицкий, неоднократно цитировавший в своих статьях рассмотренную работу А. Карташева в качестве примера идеологии «православного папизма», дает этой работе суровую оценку: «Эта легковесная брошюра, где все взято из вторых рук, действительно, говорит о “канонической бесспорности” (стр. 2 и 13) апелляционного права Константинопольского патриарха, но ее автор не потрудился не только проанализировать, но даже и посмотреть каноны, на которых будто бы основывается это право»².

Среди греческих богословов позиция Карташева по вопросу о первенстве Константинополя была и остается известной, в основном, именно по этой его брошюре — благодаря греческому переводу, сделанному профессором Э. Фотиадисом и опубликованному в 1948 г. в журнале Константинопольской Церкви «Ortodoxia». Профессор Фотиадис сослался на эту работу Карташева в своей публикации «По поводу одной статьи» (Ortodoksia. 1948. № 7-8-9), что вызвало критику со стороны проф. С.В. Троицкого³. Митрополит Сардийский Максим в труде «Вселенский Патриархат в Православной Церкви» (1975) цитирует данную работу Карташева по переводу, опубликованному в журнале Ortodoxia (1948)⁴. Иеромонах (ныне архиепископ) Иов (Геча; Константинопольский Патриархат) в своем докладе «Размышления А.В. Карташева о роли Константинопольского патриарха в Православной Церкви

¹ Там же. С. 19.

² Троицкий С., проф. По поводу неудачной защиты ложной теории. ЖМП, 1949. № 12. С. 33.

³ См.: там же.

⁴ См.: Maxime, mètr. de Sardes. Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe: étude historique et canonique. Paris, 1975. P. 336.

и их отображение в трудах современных православных богословов» из трудов Карташева цитирует только указанную статью¹.

В книге «Воссоздание Святой Руси», вышедшей в 1956 году в Париже, Карташев «в предвидении неизбежно грядущего восстановления Святой Руси» пытается сформулировать задачи, которые необходимо будет решить Русской Церкви, когда она вновь окажется в условиях свободы. По убеждению Карташева, пленение и мученичество Русской Церкви имеет провиденциальное значение и в будущем обернется еще большей славой.

Карташев прямо признается в том, что он разделяет идею Святой Руси как мессианского «Третьего Рима»: «Мы не захолустье балканизованной Европы. Мы — великая континентальная многоплеменная империя. И в то же время не какая-то торговая компания, а подлинный Третий Рим, имеющий всемирную культурную христианскую миссию. Создать имперский мир — *raх russica* на отведенных нам Промыслом просторах, закрепить на них действие русской культуры и внутренне преобразить ее духом Православия — это задача для гения. Это неотменимый, богоопределенный путь служения Великой России, внутренне — Св. Руси. Это прирожденная нам русским историческая миссия»².

Карташев не приемлет легкомысленного отношения современной историографии к идее «Третьего Рима»: «Наша пресная от безрелигиозности, слишком лаическая историография допустила огромную ошибку, относясь к идее III Рима, как к несерьезному средневековому анекдоту»³, — пишет Карташев.

Согласно Карташеву, «греки соблазнили своих сынов по вере, предав православие на Флорентийском соборе 1439 г.»⁴. Однако отвержение этой унии великим князем Василием Васильевичем имело провиденциальное значение: с этого момента московский князь «почувствовал себя по внушению свыше

¹ *Иов (Геча), иером.* Размышления А.В. Карташева о роли Константинопольского патриарха в Православной Церкви и их отображение в трудах современных православных богословов // Православное учение о Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003 г.: Материалы. М.: Синодальная богословская комиссия, 2004. С. 129-146.

² *Карташев А.В.* Воссоздание Святой Руси. Париж: Особый комитет под председательством Сильвестра, 1956. С. 21-22.

³ Там же. С. 39-40.

⁴ Там же. С. 34.

вселенским царем всего православия, ответственным за его неповрежденность»¹. Падение Царьграда в 1453 г. представилось для русских знаменем суда Божия над Вторым Римом. Когда «агарянская мерзость запустения стала на месте святе», «Святая София» превратилась в мечеть, а вселенский патриарх — в раба султана, тогда мистическим центром мира стала Москва — Третий и последний Рим, а русский великий князь — «новым царем Константином новому граду Константию — Москве»².

Одной из основных предпосылок построения Святой Руси, по мысли Карташева, является соборное благоустройство Русской Церкви. Русская Церковь — самая богатая и мощная из восточных Церквей. На ней лежит наибольшая ответственность за судьбы Православия во всем мире. «Так как обратиться из великого в малое ни русского народа, ни русской церкви вообще уже никто не сможет, то все равно в творчестве новых идей и новых форм жизни примат останется за Россией»³.

Одну из первоочередных задач, стоящих перед Русской Церковью, Карташев видит в восстановлении организационно-административного и канонического единства Русской Церкви, оказавшейся расколотой в XX веке на несколько фракций. Карташев считает чрезвычайно опасными возможные попытки использовать для объединения Русской Церкви влияние тех или иных политических сил. Для преодоления расколов единственным нормальным и каноническим для Православия путем Карташев считает «обращение к спасительному началу соборности в его честной, неподдельной форме, чтобы это было свободное волеизъявление церкви»⁴.

Однако прежде проведения какого-либо объединительного Собора Русской Церкви, по мнению Карташева, может оказаться необходимым привлечение третьей стороны — с целью «интервенции при ликвидации раздоров русской

¹ Там же. С. 34-35.

² Там же. С. 37.

³ Там же. С. 115.

⁴ Там же. С. 116.

церкви и других братских православных церквей Востока»¹. По принципам и практике восточного церковного права такая «интервенция» возможна. Карташев полагает, что в вопросе преодоления русских церковных конфликтов никакой высшей канонической инстанции за пределами поместной Русской Церкви не потребуется. Русская Церковь вполне компетентна разрешить их, как свои домашние вопросы. Но иногда спорящие стороны психологически чувствуют потребность обратиться просто к третейскому суду нейтральных арбитров. «К сожалению, — пишет Карташев, — наш православный Восток, хвалящийся своей соборностью, на самом деле плачевно разделен национальными перегородками и беспомощно дезорганизован. У него нет постоянного межправославного органа даже для простого контакта, тем более нет соборной апелляционной или третейской инстанции. Есть исторический примат чести Вселенского патриарха, но и он конституционно не организован и не дополнен хотя бы экстренно созываемыми делегациями от других православных поместных церквей. Пока же наш восточный “Вселенский” центр так еще не организован, то ни право, ни необходимость, ни даже целесообразность его интервенции во внутренние дела русской церкви, не могут быть бесспорными»².

Карташев подчеркивает, что пока Константинопольский центр для всего Восточного Православия не будет организован, «межправославные интервенции» рискуют быть и неудачными, и вредными. Интервенции Вселенского патриаршего центра в дела Поместных Церквей в необходимых и крайних случаях должны быть гарантированы от печальных ошибок, которыми «прославилась» Константинопольская патриархия в первые годы большевизма, предав патриарха Тихона и благословив иерархию обновленцев. «Это была некомпетентность и слепота, совершенно подобная слепоте мировых политиков, расписавшихся в своей неспособности серьезно понять большевизм и укрепивших его на несчастье всему миру»³, — пишет Карташев.

¹ Там же. С. 118.

² Там же. С. 118.

³ Там же. С. 121.

В нынешнем ослаблении примата Константинопольского патриарха, по мнению Карташева, виновны не только национальные Церкви, вставшие на путь национализма и сепаратизма, но и сам Вселенский Патриархат, его «слепой эллинизм». Как злоупотребления Рима некогда разрушили единство Вселенской Церкви, так и эллинистическая политика Константинополя вызвала ответное сопротивление национальных Церквей, не пожелавших ей подчиниться: «Почему не стремиться наряду с мистико-догматическим невидимым единством (и единственностью!) церкви организовать также и внешне видимое единство? Этому жаждет природа человеческая. Отвечая этому, римо-католическая церковь дала опыт своего единства в духе и таланте римского права, увлекшись до искажения догмата о непогрешимости церкви. У нас восточных осталась от древности только туманность примата Вселенского патриарха. Как римское папство своими злоупотреблениями вызывало борьбу с ним некоторых поместных церквей (Карфаген, Аквилея, Галликанство), так и слепой эллинизм Вселенской кафедры умалил ее примат, толкая на борьбу с ней за независимость армян, арабов и балканские национальные церкви. Как на Западе отсюда возникло великое реформационное распадение, так и на Востоке заострился церковный национализм (каноническое самостийничество) до помрачения католического-вселенского сознания. Померкла забота об организации внешнего единства церкви, и захватил всех характерный для XIX в. дробный национализм, порождающий в применении к церкви узкий патриотизм своей колокольни и усыпляющий ответственность за все Православие, доводящий до обывательского отрицания католичности церкви»¹.

«Горе — в анархической рассыпанности Православия, которой некоторые патриоты восточной церкви готовы наивно похвалиться, прикрываясь эвфемизмом соборности»², — пишет Карташев.

Весьма резко Карташев отзывается о попытках «советской Москвы» утвердить первенство Русской Церкви, используя антиконстантинопольские,

¹ Там же. С. 119-120.

² Там же. С. 121.

национально-патриотические и филетические настроения в ряде Поместных Православных Церквей: «Для советской церкви, возглавляемой патриархом Алексием, это удобная психологическая почва, на которой поддерживается его псевдо-первенство, собирающее под крылышко Красной Москвы все сейчас оккупированные Кремлем местные православные церкви: в Прибалтике, Литве, Польше, Чехословакии, Румынии, Болгарии, Албании. Его советскими канонистами бесцеремонно отвергается тысячелетнее, на всем Востоке общеизвестное первенство чести Вселенского патриарха. Увы, расцвет маленьких национальных, воистину еретических “филетизмов” с прибавкой еще и нового, уже совершенно обманного коммунистического “патриотизма”, затрудняет реставрационную реформу авторитета Вселенского патриарха. А он должен быть восстановлен и организован, чтобы Восточное Православие перестало быть рассыпанной храминой и явилось пред миром и пред гордым латинством как соборное, правильно организованное единство»¹.

Как уже отмечалось, в 1932 г. в книге «На путях к Вселенскому Собору» Карташев высказывал идею о необходимости создания экстерриториального координационного органа при Константинопольском патриархе с участием в нем представителей всех Автокефальных и автономных Церквей. Спустя четверть века, в «Воссоздании святой Руси» — одной из своих последних работ, Карташев вновь повторяет эту же мысль: «Около трона Вселенского должны быть всегдашние выборные и по очереди сменяющиеся делегаты епископы от всех автокефальных и автономных церквей и составлять своего рода “церковное министерство иностранных дел”, — особый отдел Синода при патриархе»². Проф. С.В. Троицкий, отчасти справедливо, упрекал Карташева в том, что тот неясно представляет организацию предлагаемой им инстанции и ее компетенцию. Карташев то говорит о «водительстве» и «административном примате» Константинопольского архиепископа и называет проектируемую инстанцию «некоторым посольским министерством церковных дел», то называет ее

¹ Там же. С. 120.

² Там же. С. 120-121.

«апелляционной инстанцией для ревизии и урегулирования возникающих споров», то надеется, что она будет «авторитетным арбитражем, как бы третейским церковным разбирательством»¹.

В работе Карташева «Вселенские Соборы», вышедшей в 1963 году в Париже уже после смерти автора, Карташев также касается проблемы первенства. Излагая историю Вселенских Соборов, Карташев приводит свидетельства признания древней неразделенной Церковью, в том числе устами Вселенских Соборов, «особого, несравнимого первенства римского архиепископа, основанного на исключительном первенстве апостола Петра»². Вместе с тем, Карташев указывает и на то, что на протяжении столетий «под одними и теми же словами западные и восточные христиане не столько подразумевали, сколько чувствовали разное духовное содержание. Римляне, напоенные во всем своем благочестии и церковной жизни, т. е. в практической экклезиологии, мистикой власти и права, под этими формулами вынашивали в своем сердце свое будущее непогрешимое папство, а “анархические” эллины и не подозревали о такой мистике, признавая простой позитивный факт традиционного первенства, чести и авторитета римской кафедры»³.

По мысли Карташева, обе стороны, и латинская, и греческая, были виновны в различном (но без осознания этого различия) подходе к вопросу о смысле первенства апостола Петра среди апостолов и смысле первенства Римской кафедры. Когда с IX века вокруг этого вопроса начались споры, приведшие в конечном итоге к окончательному разделению Церквей, выявилась глубина длившегося тысячу лет недоразумения. Риму греки представились нечестными людьми, отказавшимися от своих подписей и обязательств, данных их праотцами не только на четвертом, но и на всех последующих Вселенских Соборах, людьми, рационалистически отвергшими мистическую веру предков. А греки увидели в претензиях Рима не церковное учение о полномочиях апостола Петра, а

¹ См.: *Троицкий С., проф.* О единстве Церкви // ВРЗЕПЭ. Париж, 1957. № 26. С. 107. Троицкий цитирует статью Карташева «Объединение Православия» в «Церковном Вестнике» (1956. № 63-64).

² *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. СПб.: Библиополис, 2002. С. 277.

³ Там же. С. 278.

теократическое извращение или грехопадение западного образца, когда в варварской средневековой Европе ее воспитательница и руководительница — папская власть стала и политической универсально-имперской властью над всей вселенной, чего не могли допустить греки. У греков была миропомазанная Церковью, теократически законная, христианская, императорская власть, с которой авторитет церковный был сгармонирован, слажен, согласован по теории симфонии. Власть же Рима оснастила себя теорией двух мечей, т. е. претендовала на то, чтобы раздавать полномочия и византийским василевсам, что было для греков несносной и оскорбительной ересью. Чисто церковный лик римского первосвященника и его законное первенство чести меркли в глазах греков, мысливших тоже теократически, но иначе, чем латиняне. В порядке самозащиты от извращенных теократических претензий папства греки отталкивались от папства целиком, пренебрегая и его бесспорным первенством. Латиняне платили Востоку еще большим пренебрежением. Так, по мнению Карташева, «возникла и укрепилась психология прискорбного великого раскола Церкви»¹.

Согласно православному пониманию, апостольское основание той или иной кафедры не имело догматического значения для ее возвышения; каноны, возвышавшие те или иные кафедры, строились на фактах и на обычаях. «Так построена вся административная система Церкви, — пишет Карташев. — Все митрополии, диоцезы, патриархаты, применяясь к политическим и живым центрам жизни, а не к *sedes apostolicae*. Ибо и во Фригии, и в Памфилии, и в Филиппах, и в Коринфе, и на Крите были десятки епископских кафедр, основанных апостолами, а править ими стали епископы столиц, диоцезов и митрополий. Слава “кафедры апостольской” была только дополнительным к фактической власти усилением авторитета и украшением»².

Особое значение в церковной полемике по вопросу о первенстве приобрели 9, 17 и 28-е правила Халкидонского Собора, закреплявшие особые канонические полномочия за Константинопольским архиепископом. Карташев напоминает, что

¹ Там же. С. 278.

² Там же. С. 295.

данные правила, как и 3-е правило II Вселенского Константинопольского Собора долгое время не признавались Римской Церковью. Причиной этого неприятия являлось провозглашаемое в правилах политическое обоснование возвышения Константинопольской Кафедры. Папа Лев отказался признать 28-е правило Халкидонского Собора, исходя из следующих аргументов: а) мотив возвышения Константинополя светский, а не церковный (мало ли где бывают столицы? Двор, например, сейчас в Равенне. Нельзя же Равенну вознести над Римом!), б) этим нарушались бы канонические права Антиохии и Александрии как апостольских кафедр, в) нарушались бы права чести митрополий, вопреки 6-му правилу Никейского собора, г) ссылка на 3-е правило Константинопольского Собора 381 г. не имеет силы, так как этот Собор не признан на Западе наряду с Собором Ефесским 449 г., д) этот новый канон стал бы результатом неумеренного честолюбия, дурным примером для всякого рода притязаний и вел бы к анархии в Церкви¹.

Карташев справедливо отмечает, что вопрос о 28-м правиле Халкидонского Собора остается «живым и жгучим» до наших дней и внутри самой Восточной Церкви: «У нас беспрепятственно господствует национальный сепаратизм Церковей и даже при случае прямая борьба с духом и буквой 28-го правила. Острым примером борьбы с ним является полемика на страницах “Журнала Московской Патриархии” ныне ставшего советским канонистом С.В. Троицкого»².

Как известно, 28-е правило используется защитниками прав Константинопольского Престола на всю православную диаспору. Против данного толкования на страницах ЖМП выступал проф. С.В. Троицкий. В этой связи представляется особенно важным следующий комментарий Карташева к 9-му и 17-му правилам Халкидонского Собора: «...Узаконяя полномочия Константинополя в этом смысле как высшей апелляционной инстанции для указанных восточных диоцезов, собор и не думал расширять такое право

¹ См.: там же. С. 294.

² Там же. С. 294.

апелляционного суда столицы на другие патриархаты, ни на Египет, ни на Сирию, ни на Иллирик в Европе. Новейшие толкования греков в смысле расширения верховных полномочий Константинополя (по аналогии с универсальными римскими) не могут ссылаться на букву данных правил, а должны быть мотивированы иначе. Именно — вселенскими задачами Церкви. По неизбежной аналогии с римским папством. Папство издавна поняло и формально осмыслило эту существенную задачу Церкви. Умаленные турецким порабощением, греки утратили на время сознание своих (как католической Церкви) неотъемлемых миссионерских, апостольских, вселенских прав и задач в масштабе всего земного шара. Абсурдно думать о какой-то географической монополии Римской и Греческой церкви. Старая греко-римская «икумена» скончалась. Мир законно, если угодно, канонически принадлежит всем миссионерствующим христианам»¹.

По вопросу канонических прав Константинопольской Церкви на всю православную диаспору нам не удалось обнаружить других значимых рассуждений в публикациях Карташева. Протоиерей Николай Озолин (клирик Западноевропейского экзархата Русских церквей Константинопольского патриархата, Свято-Сергиевский богословский институт, Париж) считает, что позиция Карташева по вопросу диаспоры не отличалась особой ясностью². Однако в процитированном фрагменте Карташев достаточно недвусмысленно отрицает монополию Константинопольской Церкви на миссионерские территории, как и попытки Константинополя обосновать эту монополию буквой халкидонских правил. Вместе с тем, Карташев все же говорит о необходимости расширения верховных полномочий Константинополя, но с иной мотивацией — исходя из задач, которые необходимо решать Православной Церкви во вселенском масштабе.

По убеждению Карташева, историческое, а в пределах истории и провиденциальное первенство Рима — бесспорно. Но также Карташев считает

¹ Там же. С. 293-294.

² Озолин, Н., *прот.* Местная церковь и «диаспора» // Православное учение о Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003 г.: Материалы. М.: Синодальная богословская комиссия, 2004. С. 97-98.

провиденциальным «изнеможение» Рима и его «омоложение» путем удвоения Вторым Римом на Босфоре: «Константин создал его не без воли Божией. Близорука была реакция Александрии — попытка удушить и захватить Константинополь, чтобы не дать ему второго места. Неудержимо было на всем Востоке признание своим вождем и своей главой иерарха новой столицы. Церковь не греховно и преступно, а вдохновенно и убежденно совоплотилась с государством, с империей во имя покорения Христу всей земной истории, не боясь материальной ее оболочки. Догматически правильное, антимонофизитское вдохновение»¹, — заключает Карташев, вдохновленный идеей православной теократии.

4.3.2.1. Заключение

Как видно из процитированных работ А.В. Карташева, его взгляды на проблему первенства были вполне определенными и почти не менялись. Главным достоинством позиции Карташева является то, что он попытался подойти к решению проблемы первенства с эkkлeзиологической, исторической и канонической точек зрения взвешенно и объективно.

Будучи последовательным апологетом идеи усиления первенствующей роли Константинопольского патриарха, Карташев, тем не менее, трезво и критически оценивал реальные действия Вселенского Престола и в корне отрицал все попытки трактовать его первенство с позиций так называемого «восточного папизма». Истолкование привилегий первенства чести Константинопольского патриарха в смысле его монархической власти над прочими епископами Карташев отрицал как в исторических прецедентах прошлого, так и в проектах на будущее. Вину за отвержение Поместными Православными Церквами первенствующей роли Константинопольского патриарха Карташев возлагал в том

¹ *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. С. 292.

числе и на сам Вселенский Престол, упрекая его в «греческом национализме и империализме»¹.

Карташев отрицает монополию Константинопольской Церкви на миссионерские территории, а также попытки обосновать эту монополию буквой халкидонских правил. Приводя множество исторических примеров обращения к Константинопольскому Престолу как к апелляционной инстанции из других патриархатов, Карташев, тем не менее, подчеркивал, что каноны Халкидонского Собора не распространяют право апелляционного суда Константинопольского патриарха на другие патриархаты. Новейшие толкования этих правил в смысле расширения верховных полномочий Константинополя по аналогии с универсальными римскими, согласно Карташеву, не могут основываться на букве данных правил. В этом Карташев выражает позицию, близкую русским богословам как «карловацкой», так и московской юрисдикций.

Одним из первых русских богословов Карташев высказывает (с начала 1930-х годов) идею создания при Константинопольском патриархе постоянного экстерриториального координационного органа с участием в нем представителей всех Автокефальных и автономных Церквей. Такой орган, по мнению Карташева, мог бы реально объединить Поместные Церкви и сделать их более независимыми от влияния местных государственных и национальных политик.

В своих экклезиологических рассуждениях Карташев следует общей для русского богословия XX века идее о том, что суть соборности заключается не в форме, а в реальности ее содержания. Карташев подчеркивает, что подлинная соборность немыслима без живого единства епископата и паствы. Механизм голосования епископов, оторванных от своих Церквей, является, по сути, действием римского клерикализма, видящего в иерархии командующее начальство, а в пастве — послушных подданных. Изгнание из Церкви этого неправославного клерикализма, по мнению Карташева, возможно только в процессе «соборования» на всех ступенях церковной жизни. Для осуществления

¹ См.: *Карташев А.В.* Церковь в ее историческом исполнении. С. 23.

вселенской соборности необходима развернутая снизу доверху соборная система, которая должна дойти до трона Вселенского патриарха и окружить его.

Проф. С.В. Троицкий, отчасти справедливо, упрекал Карташева за то, что тот неясно представляет организацию предлагаемого им всеправославного органа и его компетенцию. Действительно, мысли Карташева о содержательном наполнении полномочий Вселенского первоиерарха зачастую были противоречивыми. Карташев то говорит о первенстве чести Вселенского патриарха без первенства власти, то рассуждает об «административном примате» Константинопольского патриарха. Считая необоснованным расширение апелляционных прав Константинопольского патриарха на территории других автокефальных Церквей, Карташев одновременно высказывается в поддержку данной практики.

Между тем, дальнейшую разработку высказанной Карташевым идеи создания при Вселенском Патриархе постоянного всеправославного органа — Синода или совещания — можно признать перспективной. Данную идею ранее уже высказывал русский посол в Константинополе граф Н.П. Игнатьев (1832-1908)¹; в XX столетии вслед за Карташевым эту идею поддержали прот. Иоанн Мейендорф² и архиепископ Василий (Кривошеин)³ — авторитетные богословы, принадлежавшие, соответственно, «евлогианской» и московской юрисдикциям. Звучала эта идея и на Московском Совещании 1948 г.⁴, и в проекте резолютивных документов Комиссии при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора (1968 г.)⁵ А.В. Карташев был одним из первых русских богословов, кто предложил конкретные пути и

¹ См.: Записки графа Н.П. Игнатьева // Исторический вестник. СПб., 1914. Январь. С. 66.

² Мейендорф И., прот. Современные проблемы православного канонического права // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 181; он же. Назревающие перемены во вселенском Православии // Вестник РСХД. 1970. № 4(98). С. 3; он же. Кафоличность Церкви // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 142 (ВРЗЕПЭ. 1972. № 80. С. 239); он же. Византийское наследие в Православной Церкви / Пер. с англ. под общ. ред. Ю.А. Вестеля. К.: Центр православной книги, 2007. С. 339-340.

³ Василий (Кривошеин), архиеп. Кафоличность и структуры Церкви (Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского) // ВРЗЕПЭ. 1972. № 80. С. 260-261.

⁴ Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей. Т.1. М., 1949. С. 138-139.

⁵ Комиссия при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора. Проекты резолютивных документов. 1968 // Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) / Сост. проф.-протоиерей В. Сорокин. СПб.: Изд-во Князь-Владимирского собора. 2008. С. 120, 187.

формы осуществления Константинопольским Престолом своего первенствующего служения в новых исторических условиях и дал своей позиции развернутое историко-каноническое обоснование.

Карташев отрицательно оценивал стремления «красной Москвы» утвердить свое «псевдо-первенство» на межправославном уровне и осуждал попытки «советских канонистов» оспорить вселенское первенство Константинополя. В этой связи аргументация Карташева поныне пользуется высоким авторитетом в кругах сторонников расширенного понимания первенства Константинопольского Престола. Вместе с тем, при прочтении работ Карташева создается впечатление, что организация всеправославного центра при Константинопольском патриархе рассматривалась им, скорее, как тактическая задача. Карташев был вдохновлен идеей «Третьего Рима» и полагал, что будущее Православной Церкви особым образом связано с Русской Церковью, историческая миссия которой заключается в «возглавлении всего православия». Карташев пророчески связывал грядущий расцвет Русской Церкви и рост ее влияния на всеправославном уровне с освобождением России от власти большевиков. Следуя логике Карташева, можно предположить, что «изнеможение» Второго Рима — Константинополя — он также считал провиденциальным для его «омоложения» Третьим Римом — Москвой.

Признавая, что Русская Церковь в СССР была вынуждена жить в «царстве дьявольской лжи», Карташев, тем не менее, считал «сергианскую» Церковь «канонически правильной продолжательницей прав и преимуществ патриаршей православной церкви»¹. Несмотря на свою принадлежность к юрисдикции митрополита Евлогия, Карташев полагал, что ни одна зарубежная русская юрисдикция, включая американскую, карловацкую, и западноевропейскую, не в праве претендовать на представительство Русской Церкви на Вселенском Соборе. Это свидетельствует о высокой степени объективности церковной позиции Карташева и важности ее внимательного изучения.

¹ См.: *Карташев А.* На путях к Вселенскому Собору. С. 36.

4.3.3. Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Василия Зеньковского (1881-1962)

Заметную роль в дискуссии по проблеме первенства в русском богословии XX века сыграл протопресвитер, философ и богослов, профессор Свято-Сергиевского богословского института в Париже Василий Зеньковский (1881-1962). Прот. Василий состоял в юрисдикции митрополита Евлогия (Георгиевского), который даже предполагал сделать его своим преемником по кафедре, рукоположив в сан епископа¹.

Зеньковскому принадлежит не так много работ, посвященных проблеме первенства, на которые, однако, критически ссылались другие участники дискуссии, видя в них апологию «Константинопольского неопапизма»².

К проблеме примата Зеньковский обращается в статье «Свобода и соборность», вышедшей в Париже в 1927 году в журнале «Путь». Зеньковский рассуждает о сути христианского благовестия о свободе и его связи с православным учением о соборности. По мысли Зеньковского, в правильном сочетании начал свободы и соборности лежит ключ к догматической чистоте Православия.

Свобода во Христе раскрывается в личности, но не личность является субъектом свободы, а Церковь в целом: свобода во Христе дана Церкви, и отдельная личность обретает свою свободу и реализует ее не сама по себе, а лишь в Церкви.

Свобода обретается через послушание Церкви, чрез слияние с ее соборной природой. Без послушания Церкви нельзя осмыслить ее соборности — «ее внутреннего единства и цельности, ее органической общности»³.

В Православии послушание церковной дисциплине вырастает на почве любви к Церкви и остается свободным актом. В католичестве — заменяется

¹ См.: Нивьер А. Указ. соч. С. 209-211.

² См., например: Софроний (Сахаров), иером. Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии) // ВРЗЕПЭ. Париж, 1950. № 2-3. С. 20.

³ Зеньковский В. Свобода и соборность // Путь. 1927. № 7. С. 10.

подчинением и принуждением. «Нет соборности, если нет свободы»¹, — уверен Зеньковский. «Живое единство в Церкви есть непременно свободное, т. е. оно восходит к движениям сердца, а не держится внешне, через внешний или внутренний закон. Это единосущие, не поглощающее своеобразия каждого лица, сохраняющее свободу его, есть ответ в нас тайны Св. Троицы...»².

Для Зеньковского, как и для многих других русских богословов, особенно дорога мысль, выраженная в Послании Восточных Патриархов 1848 г. о том, что носителем церковной силы и разума является вся Церковь в ее живом единстве — весь церковный народ³. Никакой первоиерарх, никакой формально правильный институт, включая собор, не является гарантом истины, обладающим правом на внешнее подчинение себе.

«Из этого внутренно и родился папизм, — полагает Зеньковский, — учение о воплощении в папе того, что дано в Церкви. Соборы, как бы пробуждавшие активность Церкви, все же не давали места мирянам, а с другой стороны утратили свое прежнее значение: соборное управление Церковью не только практически, но и в сознании церковном отодвинулось в далекое прошлое. В Православии же, при всем глубочайшем преклонении перед клиром и подлинно благоговейном отношении к нему, никогда не утрачивалось сознание того, что Церковь управляется соборно, т. е. по формуле послания восточных патриархов — всем церковным народом. Для Православия носителем церковной силы и разума является вся Церковь в ее живом единстве, и никогда одно лицо не могло бы претендовать на непогрешимость»⁴.

Непогрешимость дана Церкви как живой целостности. Отдельное лицо, глава Церкви, может лишь выражать истину и хранить ее. Зеньковский указывает, что на Вселенских Соборах провозвестником истины и столпом Православия часто выступал не первоиерарх, а низший по чину клирик. Поэтому в

¹ Там же. С. 17.

² Там же.

³ См.: Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам (1848 г.) // Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 233.

⁴ Зеньковский В. Свобода и соборность. С. 19.

Православии нет формальных признаков Вселенского Собора. Вернее, формальная правильность в организации собора вовсе не является достаточной. Лишь сама Церковь дает окончательную квалификацию тех или иных соборных деяний.

Это вносит известную неопределенность в учение о соборах — по крайней мере, с формально-юридической точки зрения. Но в Церкви действует Святой Дух, и только это и делает ее хранительницей истины, воплощением Премудрости Божией. «Отсюда и видно, — пишет Зеньковский, — что соборное управление Церковью, решительно несогласуемое с папизмом, единственно верно выражает самую природу Церкви. Церковь есть тело Христово, мистический организм, — ее жизнь есть жизнь всего организма. Иерархизм верен, но неверно отнятие у всего церковного народа активности, неверно сосредоточение всей силы в клире: на таком пути может происходить лишь высыхание тела церковного, ослабление свободы входящих в его состав личностей»¹.

По убеждению Зеньковского, вселенский дух Церкви неразрывно связан с дыханием жизни во всем ее составе, иначе в ней будет слабесть органическая связь и постепенно подменяться внешней, любовь станет заменяться подчинением: «Жизнь Церкви на земле, чтобы не растворились богатства, присущие ей в мистических недрах, должна быть связана с свободой и жизненностью всех членов Церкви. То, что соединил русский язык в слово “соборность” — соборное управление Церковью и собирание всего мира в лоне Церкви и действие вселенского духа в ней — глубочайше связано одно с другим по существу»².

В своей статье 1949 года «Церковный национализм» Зеньковский поднимает проблему роста в современном Православии церковного национализма, который он считает опасным симптомом, свидетельствующим о глубоких недугах церковного сознания. Данный вид национализма, по мнению Зеньковского, проявляется в забвении вселенской природы Церкви, отождествлении жизни Церкви с интересами отдельных «национальных»

¹ Там же. С. 19.

² Там же. С. 19-20.

Церквей. Зеньковский называет церковный национализм «болезнью нашего времени» и убежденно отстаивает территориальный принцип канонического церковного устройства.

По мнению Зеньковского, само понятие «национальной церкви» чуждо церковной традиции, которая знает лишь понятие *поместной Церкви*. Это означает, что «в каждой местности возникают церковные общины или объединения и эти объединения церковных общин характеризуются местом, территорией, географическими данными, а совсем не национальным моментом, ибо на одной и той же территории могут оказаться разные национальности»¹. Понятие «национальных церквей», согласно Зеньковскому, есть ложное понятие: «...Есть только поместные церкви, — вмещение же церкви в национальные границы означает лишь непонимание природы церкви»².

Зеньковский признает, что вселенский аспект Церкви в Православии на принципиальном уровне никем не отрицается, однако в жизни современных Поместных Церквей этот аспект превратился в отвлеченное понятие и на практике почти не реализуется: «Это понятие “национальных церквей” ныне очень распространено, оно до такой степени крепко вошло в наше сознание (особенно русское), что оно оказывается часто “достаточным” для нашей жизни, — пишет Зеньковский. — И тогда идея вселенского христианства получает совершенно бесплотный, отвлеченный и неприменимый в жизни смысл»³.

По убеждению Зеньковского, с проникновением в жизнь Церкви церковного национализма понятие поместной церкви, как чисто территориального объединения, стало соединяться с чисто национальной стихией и даже ей подчиняться и в этом смысле искажаться⁴.

Зеньковский, однако, признает, что и в национальном начале есть божественный замысел. Национальное начало есть «*радость*» для Церкви, оно совсем не есть нечто, что нужно принижать, отодвигать или нести, как бремя.

¹ Зеньковский В. Церковный национализм (Авторизованная запись доклада) // Вестник РСХД. 1949. № 11-12. С. 11.

² Там же. С. 18.

³ Там же. С. 9.

⁴ Там же. С. 13.

Развитие национального начала не есть ошибка истории. Согласно Зеньковскому, в национальном начале даже заключен путь единства, потому что «мы через нацию перерастаем самих себя»¹.

Вместе с тем, Зеньковский указывает на то, что само по себе явление национальности есть явление позднее, и оно является продуктом истории. Смысл понятия нации в ее глубине, согласно Зеньковскому, был впервые раскрыт немецким философом Фихте лишь в начале XIX в., когда Германия находилась под французской оккупацией.

Особое значение для национального начала, по мысли Зеньковского, имеет язык. Национальная стихия формируется в процессе истории на основе языкового единства; язык есть «скрепа» национальности, выражение национальности и ее основа. Господь хранит все народы, каждый из которых вращается в неизмеримое богатство истории через свой язык.

Единство поместной Церкви, существующей на данной территории, Зеньковский характеризует двумя моментами, которые он считает наиболее важными. Во-первых, это возникновение на данной территории некоторого центрального церковного управления. Во-вторых — единство языка. По мере образования национальных государств поместные православные Церкви начинают связывать себя в богослужении с языком страны, где они образовались.

Через язык Православие соприкасается с национальной стихией. В этом смысле национальное начало для Зеньковского «священно», но «не свято». Священно то, что вплотную ставит нас перед святыней, но само по себе, по своей природе не есть святое. Оно только призвано преобразиться и стать в Церкви святым.

Национальное начало может стать преградой для спасения, нести в себе опасность «самозамыкания». Из этого замыкания Церкви в рамки национального начала вырастает понятие «матери-церкви» как *Русской* Церкви, которое Зеньковский считает ложным. У человека есть родная мать, которая для него священна всегда, есть родина-мать, от которой не дай Господь отойти или

¹ Там же. С. 15.

отречься, но Мать-Церковь, по убеждению Зеньковского, никогда не была тождественна с Россией, потому что это есть Мать *Вселенская Церковь*. «Будем помнить одно — церковь призвана для всего человечества, природа церкви не открывается иначе, как только во вселенском теле Христовом»¹, — пишет Зеньковский в завершение своей статьи.

Высказанные Зеньковским идеи вызвали критику со стороны иеромонаха Софрония (Сахарова), в то время состоявшего в юрисдикции Московского Патриархата. Причисляя Зеньковского и Шмемана к «русским адептам Константинопольского папизма»², отец Софроний упрекает Зеньковского в том, что последний, «смешивая церковное понятие “автокефалии” с нецерковным понятием “национального”, отвергает и то и другое, во имя “вселенского”, низвергая тем изначальную структуру Вселенской Церкви»³.

4.3.3.1. Заключение

Как видно из процитированных фрагментов, Зеньковский, как богослов и философ, затрагивает магистральные для русской эkkлезиологии XX века темы — примата, власти, права, иерархизма, институционализма, соотношения национального начала и универсализма, свободы, соборности и места Духа Святого в жизни Церкви.

Особое значение в своих эkkлезиологических рассуждениях Зеньковский придает соборности и свободе. Без свободы для Зеньковского нет подлинной соборности, которая не может быть гарантирована первоиерархом или каким-либо другим формальным институтом, включая Собор. Утрата свободы ведет к нарушению живой органической связи между членами Церкви и подмене свободного послушания любви внешним подчинением, в котором Зеньковский видит основной изъян западного иерархизма.

¹ Там же. С. 20.

² *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы... С. 20.

³ Там же. С. 27.

Критикуя «церковный национализм» и убежденно отстаивая в русле богословия «евлогиан» территориальный принцип канонического церковного устройства, Зеньковский, вместе с тем, подчеркивал важность национального начала и его главного выражения — языка.

Характерное для Зеньковского смешение понятия автокефалии с церковным национализмом и его противопоставление вселенскому началу являлось, наряду с абсолютизацией территориального принципа, общей чертой эkkлeзиологии «евлогиан», которая подвергалась критике со стороны богословов остальных русских юрисдикций.

4.3.4. Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Николая Афанасьева (1893-1966)*

Особое место в осмыслении проблемы первенства в XX столетии занимают труды протопресвитера Николая Афанасьева (1893-1966), оказавшего исключительное влияние на развитие не только православной, но и инославной, в первую очередь — римо-католической экклезиологии в XX веке.

Разработанная Афанасьевым концепция так называемой «евхаристической экклезиологии» стала одной из ключевых тем современного богословия. Сегодня основные тезисы этой экклезиологии часто, без каких-либо оговорок, прямо воспринимаются как православное учение о Церкви. Концепция, предложенная Афанасьевым, получила развитие в трудах таких видных православных богословов как прот. Иоанн Мейендорф, прот. Александр Шмеман, П. Евдокимов, О. Клеман, архиепископ Петр (Л'Юилье), епископ Каллист (Уэр). Фундаментальное влияние подходов «евхаристической экклезиологии» Афанасьева прослеживается в трудах одного из самых видных и влиятельных представителей современного греческого богословия — митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа (Константинопольский Патриархат).

Протопресвитер Николай Афанасьев участвовал в работе II Ватиканского Собора (1962-1965), куда он был приглашен католической стороной в качестве официального экуменического наблюдателя¹. Анализ документов, принятых II Ватиканским Собором, позволяет сделать однозначный вывод о том, что основные положения сформулированной Афанасьевым «евхаристической экклезиологии» оказали непосредственное влияние на экклезиологические формулировки Собора². В конце своей первой сессии II Ватиканский Собор прямо

* Материал настоящего подраздела излагается на основе публикаций автора: *Суворов В., иерей. Проблема первенства в трудах протопресвитера Николая Афанасьева // Церковь и время. № 3 (64). М.: ОВЦС МП, 2013. С. 111-154.*

¹ Приглашение было сделано по рекомендации патриарха Афинагора. См.: *Плекон М., свящ. Евхаристия и Церковь в видении о. Николая Афанасьева // Церковь Духа Святого. Киев: Центр православной книги, 2005. С. 470.*

² Прежде всего это касается главного экклезиологического документа Собора — Догматической Конституции о Церкви «LUMEN GENTIUM», где Евхаристическая Жертва упоминается 17 раз. Ср. LG 3; LG 26: «Таинством Евхаристического хлеба изображается и осуществляется единство верных, составляющих одно тело во Христе».

ссылался на взгляды Афанасьева и его учеников¹. Афанасьев был единственным современным православным богословом, на которого, как на авторитет, даются ссылки в актах Собора².

Документы, принятые II Ватиканским Собором, имеют сегодня в Римско-Католической Церкви высочайший доктринальный авторитет. Вероучение, строй и весь облик современного католицизма полностью определяется идеями и решениями II Ватиканского Собора, который на сегодняшний день считается в Римско-Католической Церкви последним, 21-м Вселенским Собором. Идеи, высказанные Афанасьевым, продолжают играть существенную роль и в тех экклезиологических документах, которые появились в Римско-Католической Церкви в послесоборный период³.

В связи с вышеизложенным, при рассмотрении существующих подходов к решению проблемы первенства изучение позиции протопресвитера Николая Афанасьева имеет фундаментальное значение.

Главная работа, в которой Афанасьев излагает собственный взгляд на проблему первенства, вышла на французском языке в сборнике «*La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*» («Первенство Петра в Православной Церкви», Neuchâtel, 1960), изданном Н. Афанасьевым, И. Мейендорфом, А. Шмеманом и Н. Куломзиным в 1960-ом году⁴. Статья Афанасьева, открывавшая сборник, была

<...> Благодаря Евхаристии Церковь непрестанно живёт и возрастает. Эта Церковь Христова воистину наличествует во всех законных местных собраниях верных: именно они, сплочённые вокруг своих пастырей, и называются в Новом Завете Церквями <...> Во всякой общине, собранной вокруг престола под началом священнослужителя-Епископа, обретается символ той любви и «единства мистического Тела, без которого не может быть спасения»». Католическая энциклопедия называет «LUMEN GENTIUM» «краеугольным камнем всего богословского содержания собора» (М.: Изд-во Францисканцев, 2005. Т. 1. С. 867). Евхаристической экклезиологии следует и соборный Декрет об экуменизме «UNITATIS REDINTEGRATIO», называя Евхаристию таинством, «которое и знаменует, и осуществляет единство Церкви» (UR 2) (Цит. по изданию: Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд. М.: Паолине, 2004).

¹ См.: К.Х. Фельми. Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 172.

² Ссылку на Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi (Vatican City, 1971), vol. I, pt. 4, 87, note 2; vol. II, pt. 1, 251, note 27; vol. 3, pt. 1, 254 дает в своем исследовании католический автор Айдан Николс (Aidan Nichols) в: *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev*. Cambridge University Press, 1989. P. 253, 270.

³ См., например, Катехизис Католической Церкви 1992 года, который на сегодняшний день является официальным изложением католического вероучения, pp.: 752, 1118, 1324–1327, 1396 и др. (Катехизис Католической Церкви: Пер. на рус. яз. / Апостольская Администра́тура для католиков латинского обряда Севера Европейской части России; Культурный центр «Духовная библиотека». 4-е изд. Б. м., сор. 2001).

⁴ Кроме французского оригинала, сборник «Первенство Петра в Православной Церкви» был издан на английском, немецком и итальянском языках и вызвал большой интерес не только в православных, но и в католических кругах (*The Primacy of Peter in the Orthodox Church* (Library of Orthodox Theology and Spirituality, n 1). London, 1963; Das

озаглавлена «L'Eglise qui preside dans l'Amour» («Церковь, которая председательствует в любви»). В качестве названия для статьи отцом Николаем были выбраны известные слова св. Игнатия Богоносца из послания к Римлянам, на которые часто ссылаются сторонники римского примата. Эту работу вывел в свет незадолго перед началом работы II Ватиканского Собора (1962-1965) и был переведен на несколько языков. Статья «L'Eglise qui preside dans l'Amour» вызвала большой интерес не только в православных, но и в римо-католических кругах, а также в среде протестантских богословов. Во многом благодаря данной работе отец Николай был приглашен в качестве официального экуменического наблюдателя на II Ватиканский Собор¹.

К сожалению, статья Афанасьева «L'Eglise qui preside dans l'Amour» лишь недавно была впервые издана на русском языке². Незнание некоторыми русскоязычными исследователями этой основной, посвященной проблеме первенства работы Афанасьева, по-видимому, является причиной того, что Афанасьеву часто приписывают позицию, которую он в действительности не занимал. Чаще всего утверждается, что Афанасьев подчеркивал абсолютную автономию местной церкви и отрицал существование Церкви Вселенской. Так, например, диакон Владимир Василик в своей интернет-публикации «Русские богословы о проблеме первенства в Церкви»³ пишет: «Протоиерей Николай Афанасьев утверждал, входя в противоречие с Евангелием, что Священное Писание знает лишь Поместные Церкви и что идея Церкви Вселенской была впервые сформулирована святым Киприаном Карфагенским». Василик сводит

Hirtenamt der Kirche in der Liebe der Gemeinde vorstehen dans *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Bibliothek f. Orthodoxe Theologie und Kirche, B.I.) Zürich, 1961; *La Chiesa che presiede nell' Amore dans II Primato di Pietro nel Pensiero cristiano contemporaneo*. Bologne, 1965).

¹ Протестантский богослов К.Х. Фельми полагает, что появление сборника «*La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*», вероятно, привело к тому, что на II-м Ватиканском соборе речь зашла именно о евхаристической экклезиологии (см.: *К.Х. Фельми*. Указ. соч. С. 173).

² Данный раздел диссертации был написан до выхода в свет сборника статей Афанасьева «Церковь Божия во Христе» (Сост. А.А. Платонов, В.В. Александров. М.: ПСТГУ, 2015), где статья Афанасьева «Церковь, председательствующая в Любви» была впервые напечатана по-русски. В этой связи в настоящей работе автор излагает содержание указанной статьи Афанасьева по оказавшемуся доступным изданию на английском языке: *Afanassieff Nicholas. The Church Which Presides In Love // The Primacy of Peter: essays in ecclesiology and the early church / by John Meyendorff ... [et al.]. St. Vladimir's Seminary Press, 1992. P. 91-143.*

³ *Василик В., диакон. Русские богословы о проблеме первенства в Церкви.* URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/34669.htm>; <http://www.pravoslavie.ru/put/34693.htm> (дата обращения: 25.04.2010).

позицию Афанасьева и всех последователей его «евхаристической экклезиологии» к настаиванию на «абсолютном автокефализме». Внимательное прочтение главной работы Афанасьева, посвященной теме примата, показывает, что это не так.

Основные идеи, изложенные Афанасьевым в статье «L'Eglise qui preside dans l'Amour», сформировались задолго до ее появления. Концепция «двух экклезиологий» — «универсальной» и «евхаристической» — была высказана Афанасьевым в одной из его ранних работ «Две идеи Вселенской Церкви», которая была опубликована в журнале «Путь» (№ 45) в 1934 году¹. Как замечает К.Х. Фельми, данная работа в то время не вызвала особого отклика². В цикле работ, относящихся к 1936–1939 годам, позднее вошедших в книгу «Церковные Соборы и их происхождение», Афанасьев развивает теорию рецепции, воспринятую им у протестантского историка Рудольфа Зома³. В целом основные идеи статьи были сформулированы и опубликованы Афанасьевым в работе «La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclésiologie» («Доктрина первенства в свете экклезиологии», *Istina*. № 4, 1957)⁴. Статья «L'Eglise qui preside dans l'Amour» представляет собой их дальнейшее развитие.

В начале статьи отец Николай определяет метод, посредством которого он намеревается подойти к вопросу примата, как «экклезиологический». По его убеждению, споры в области экзегезы новозаветных текстов, оценки роли Римской Церкви в истории и свидетельств древних отцов есть попытка решить вопрос о примате Рима до постановки самого вопроса: что же такое примат? «Никто не отрицает сегодня, что Римская Церковь занимала лидирующее положение, — пишет Афанасьев, — но тем не менее, мы должны спросить, что это было за положение и какова его природа <...> Может ли примат — будь то Рима или какой-либо другой церкви — действительно существовать в Церкви»⁵?

¹ Афанасьев Н., *прот.* Две идеи вселенской церкви // Путь. № 45, 1934. С. 16-29.

² К.Х. Фельми. Указ. соч. С. 173.

³ Обращаясь к понятию рецепции, Афанасьев прямо ссылается на Зома. См: Афанасьев Н., *прот.* Церковные соборы и их происхождение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003. С. 17.

⁴ См. 1-е примечание Афанасьева к его статье «L'Eglise qui preside dans l'Amour».

⁵ *Nicholas Afanassieff. The Church Which Presides In Love. P. 91.*

Исходной точкой в решении проблемы примата, согласно Афанасьеву, должна стать экклезиология, так как вопрос о примате неотделим от учения о Церкви. Необходимо прежде всего выяснить, содержит ли учение о Церкви идею примата (в его существующей или любой другой форме), или ее исключает.

По убеждению Афанасьева, решение проблемы примата является неотложной задачей, так как православное богословие «еще не создало какого-либо систематического учения о церковном управлении»¹.

Все существующие экклезиологические системы отец Николай сводит к двум основным типам: универсальной экклезиологии и евхаристической экклезиологии (*universal ecclesiology and eucharistic ecclesiology*).

Согласно универсальной экклезиологии, Церковь — это единый всемирный (универсальный) организм, Тело Христово, в то время как поместные Церкви — это лишь части (члены) этого организма. Церковь — по природе вселенская, так как она распространяется по всему миру и охватывает все церкви — те, которые существуют в данный момент, так же те, которые существовали в прошлом, и те, которые будут существовать в будущем. Полнота и единство принадлежит именно этой Церкви, но не отдельным местным церквям, которые, будучи всего лишь членами вселенской Церкви, владеют только частью этой полноты. Местная церковь не есть Церковь кафолическая: местные церкви только в своей совокупности образуют универсальную, вселенскую, кафолическую Церковь.

По мнению Афанасьева, основные принципы универсальной экклезиологии были впервые сформулированы св. Киприаном Карфагенским, которому, как римлянину, были близки точные формулы права и идея всемирной Империи. Афанасьев считает, что традиция толкования слова «Церковь» в Мф. 16:18: «Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою» — как Церкви Универсальной начинается с Киприана Карфагенского. Данное понимание, по мнению Афанасьева, является предпосылкой универсальной экклезиологии и вытекающей из нее идеи первенства Петра.

¹ Ibid. P. 92.

Церковь Киприана Афанасьев представляет в виде усеченного конуса: большое нижнее основание этого конуса образует множество местных церквей, а маленькое верхнее основание — множество соединенных согласием епископов. Епископ есть средоточие церковной общины, эмпирическое выявление своей церкви, через него, как члена согласной множественности, его община становится членом единой вселенской церкви, и наоборот, через свою общину, как члена Христова тела, епископ становится членом епископата. Это то, что Киприан выразил своей знаменитой формулой: «церковь в епископе и епископ в церкви». Согласная множественность — *concoro numerositas*, — рассыпанного по целому миру епископата выявляет согласное соединение вселенской церкви. *Comprago* (составление, сбор) церковного тела осуществляется через епископат. Хотя сам Киприан и оставил эту систему логически недоконченной, она, по убеждению Афанасьева, с неизбежностью требует своего логического завершения в единственном епископе, стоящем на вершине этого конуса, достроенного до конца. Если каждый епископ есть *vice Christe* в своей церковной общине, то для всей вселенской церкви должен быть *vicarius Christi*. Ни одна церковная община не может быть членом церкви, как только через своего епископа, а епископ лишь постольку глава своей церкви, поскольку он член епископата, единственной главой которого, как бы этот епископат ни расширялся, является римский епископ¹. Единый организм должен возглавляться единой главой, в которой проявляется единство организма.

В статье «Две идеи вселенской церкви» Афанасьев более подробно прослеживает, как сложилась судьба Киприановской идеи универсальной церкви на Востоке и Западе. До падения Византии не только на языке государственном, но и на церковном, слово *οἰκουμένη* означало Империю. Икуменические

¹ В статье «Две идеи вселенской церкви» Афанасьев пишет: «Основание конуса может и должно расширяться, оно должно обхватить эмпирические границы церкви — земного мира, но вершина конуса остается всегда одной и той же. Все то, что вне конуса, падает в пустоту, оно находится вне церкви. В системе римского католичества, даже шире, при понимании вселенской церкви, как состоящей из отдельных частей, власть римского епископа не может быть иной властью, как только вселенской. Надо понять и почувствовать, как это почувствовали и полюбили католики, что нельзя ограничить эту власть, нельзя войти с ней в некоторый компромисс. Надо брать ее так, как она есть, или надо вообще отказаться от неё: или заменить её властью другого вселенского епископа, или прийти к иному пониманию единства церкви и её вселенской природы» (Путь. 1934. № 45. С. 20-21).

(вселенские) соборы первых 7 веков означали соборы имперской церкви — церкви в пределах Римской империи. Сама же Империя мыслилась и рассматривалась, как вселенская, поскольку считалось, что всемирная власть римского императора выходит за пределы его империи и распространяется повсюду, где только есть «населенная земля» οἰκουμένη — даже если фактически эту власть там не признают. Когда в VI веке впервые в истории церкви константинопольский патриарх принял титул вселенского (οἰκουμενικός), то он это свое призвание понимал, как имперское¹.

В идеале границы икуменической церкви совпадали с границами мировой церкви. И если в Константинополе — новой столице Империи — универсальная экклесиология воплотилась в идеологии имперской — икуменической церкви, то в ослабевшем Риме универсализм нашел свое воплощение в идее вселенской — мировой церкви, не связанной с Империей.

С ослаблением Византии значение Константинополя естественно должно было уменьшиться, когда римский государственный империализм исторически оказался неосуществимым. Константинополь был принужден отказаться от церковного империализма. С другой стороны, ослабление римского империализма окончательно освободило вселенские притязания римских пап. После падения Византии «согласная множественность» восточной православной церкви рассыпается на вполне самостоятельные церковные единицы — автокефальные поместные церкви. Последние замыкаются в самих себе, живут своими интересами и становятся национальными церквями. «В конечном счете Рим и Константинополь на разных путях стремились к одному и тому же: к вселенскому главенству над вселенской-икуменической церковью, — пишет Афанасьев. — В этом различии путей успех Рима и неудача Константинополя»².

Афанасьев задается вопросом, который, по его словам, должен иметь такое же значение и при обсуждении вопроса о православных автокефальных Церквях и их проблем: «Если Церковь имеет невидимого главу, Христа, может ли она, или

¹ Афанасьев Н., *прот.* Две идеи вселенской церкви // Путь. 1934. № 45. С. 21-22.

² Там же. С. 23.

нет, также иметь и своего видимого главу? Если нет, почему тогда ее имеет местная церковь в лице своего епископа? Другими словами, каким образом одна часть универсальной Церкви может иметь единого главу, тогда как целая универсальная Церковь лишена ее? <...> Если в универсальной Церкви не существует примат, почему тогда допускается частичный примат в пределах автокефальной церкви? Через главу автокефальной церкви выражается ее единство: но как придать единству всей православной церкви эмпирическое выражение в отсутствие универсального примата?»¹

По убеждению Афанасьева, если следовать универсальной экклезиологии, возникает необходимость в учении о примате. При этом учение о Вселенских Соборах как высших органах церковного управления Афанасьев считает недостаточным для опровержения католического учения о примате.

Афанасьев выдвигает два основных аргумента.

Во-первых, соборы невозможно созывать автоматически: согласно канонам, они должны созываться первенствующими епископами. В противном случае господствовала бы анархия, и каждый епископ считал, что у него есть право созывать соборы. Если бы в автокефальных Церквах не существовало их единых глав, соборы не были бы возможны.

Во-вторых, чтобы быть действительно во главе универсальной Церкви, вселенские соборы должны иметь постоянный характер, а не созываться спорадически. Идет ли речь о локальных или вселенских церковных соборах, соборное учреждение предполагает постоянного главу Церкви.

Вселенские Соборы созывались императорами. Когда, в силу обстоятельств, вселенский собор стал чисто церковным учреждением, он мог быть созванным только там, где существовал фактический примат. Так на Западе церковные соборы продолжали существовать даже после разделения церквей, поскольку примат епископа Рима там прочно утвердился. На Востоке вселенские соборы больше не созывались. По мнению Афанасьева, все старания по направлению созыва всеправославного Собора оказались неудачными по причине отсутствия

¹ *Nicholas Afanassieff. The Church Which Presides In Love. P. 100.*

примата, способного получить признание от всех Православных Церквей. Если бы автокефальные Церкви признали право патриарха Константинополя (или любого другого патриарха) на созыв такого собора, они должны были бы одновременно признать и его примат в Православной Церкви. Поэтому Афанасьев считает маловероятным, что такой собор вообще когда-либо соберется.

Афанасьев делает вывод: «Собор не только не исключает примат, но даже предполагает его»¹. Без примата собор невозможен. Распространенное ныне в Православной Церкви учение о Вселенских Соборах как о высших органах власти и управления Вселенской Церкви Афанасьев считает порождением все той же универсальной эkkлезиологии, наследием «школьного» богословия, последующего католическому учению. Разницу Афанасьев видит только в том, что в православной модели место Римского епископа занимает весь епископат².

Афанасьев настаивает на ошибочности обоснования аргументов против примата соборным принципом, но, тем не менее, считает, что соборный принцип позволяет определить как природу, так и границы примата, ограничив власть епископа, имеющего примат. Между тем, по мысли Афанасьева, это ограничение не следует рассматривать в терминах права. Православное понимание роли первенствующего епископа, выраженное в общепринятой формуле «*primus inter pares*», Афанасьев понимает так: епископ, имеющий примат, действует с согласия епископата в целом; это согласие проявляется на соборе, на котором обладающий приматом епископ председательствует.

Афанасьев соглашается с тем, что настоящее равенство — в действительности очень труднодостижимое требование, когда, к примеру, у патриарха имеются такие права, которых не имеют остальные епископы. В истории Церкви едва ли было время, когда епископы считали себя равными

¹ Ibid. P. 101.

² В своей работе «*Statio Orbis*» (Irénikon. 1972. N 35. P. 65-75; рус. пер.: Стацио орбис // Православная община. М. 1999. № 1(49). С. 43-53) Афанасьев пишет: «Основным принципом древней эkkлезиологии был тезис: один епископ в Церкви. В области универсальной эkkлезиологии он перешел в противоположный тезис: множество епископов в Церкви, из которых каждый возглавляет часть Церкви, а все епископы возглавляют универсальную церковь (православный тезис) или один из них является главой Церкви (католический тезис)».

патриарху, а патриарх уравнивал себя с епископами. По мысли Афанасьева, дальнейшее развитие универсальной экклесиологии приводит к упадку соборного принципа и появлению нового типа универсальной экклесиологии, которую Афанасьев называет «универсально-пontiфикальной».

На Западе эта экклесиология становится доминирующей после Тридентского собора, который подтвердил принцип главенства епископа Рима над собором. Папа выше собора: соборный принцип, таким образом, упраздняется. Соборы больше не являются соборами в точном смысле слова, а становятся совещательными органами при епископе Рима. Согласие епископата сохраняет свою важность, но папа юридически уже не связан решениями такого собора. Папа, поставленный выше собора, становится старшим по отношению к остальным епископам и превращается в «сверх-епископа».

По мнению Афанасьева, в данном подходе можно усмотреть даже некое возвращение к древней экклесиологии, но при этом подвергшейся существенному изменению и даже искажению. Согласно важнейшему тезису древней Церкви, в Церкви должен быть один епископ. В универсально-пontiфикальной экклесиологии формула Игнатия Антиохийского «один Бог, один Христос, одна вера, один жертвенник, и один епископ», первоначально применявшаяся к местной церкви, распространяется на универсальную Церковь. Если универсальная Церковь образует единое тело и если принять тезис Игнатия, то, по мнению Афанасьева, «мы не сможем уйти от заключения, что в универсальной Церкви должен быть всего один епископ, и согласно католической доктрине им должен быть никто иной, как епископ Рима. В качестве епископа всей универсальной Церкви, он занимает место всех остальных епископов, в силу чего, они становятся всего лишь административными инструментами, с помощью которых папа управляет множеством приходов, возглавляемых пресвитерами»¹.

По мнению Афанасьева, этот новый тип экклесиологии — результат естественного развития универсальной экклесиологии и его логическое завершение. В своем предельном выражении универсально-пontiфикальная

¹ *Nicholas Afanassieff. The Church Which Presides In Love. P. 105.*

экклезиология уже не содержит учения о примате (какое бы значение мы не придавали этому слову), так как примат предполагает наличие множества епископов, среди которых один обладает приматом.

«Универсальная экклезиология, которая гласит, что вся земная церковь есть единый организм, содержит в себе доктрину единоличного главы Церкви. Надо признать, что учение о примате абсолютно неоспоримо в пределах универсальной экклезиологии»¹, — пишет Афанасьев. «Католическое богословие требует от нас *догматического* признания, что примат в Церкви принадлежит исключительно Римскому Престолу. С другой стороны, отвержение примата епископа Рима не должно обязательно означать и отвержения самой идеи примата. Напротив, пока мы остаемся в сфере универсальной экклезиологии, мы должны признать существование идеи примата в универсальной Церкви, несмотря на то, что выражение этой идеи может сильно различаться»². В данном контексте Афанасьев считает важным отметить, что некоторые протестантские (Оскар Кульман) и православные (А.В. Карташев) богословы, решительно отвергая примат Рима, все же признают возможность существования примата в универсальной Церкви.

Одну из главных проблем Афанасьев видит в том, что универсальный тип экклезиологии возобладал не только в католической доктрине, но и в православном понимании Церкви. Православное «школьное» богословие вслед за католическим учением также принимает универсальную экклезиологию в качестве аксиомы.

Между тем, по убеждению Афанасьева, универсальная экклезиология не является изначальным учением Церкви. Афанасьев считает изначальным церковным учением экклезиологию, которую он называет «евхаристической».

Ключ к евхаристическому пониманию Церкви в Новом Завете Афанасьев видит в словах апостола Павла: «Вы — тело Христово» (1 Кор. 12:27); «Хлеб, который преломляем, не есть ли приобщение Тела Христова? Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10:16–17). Когда

¹ Ibid. P. 106.

² Ibid. P. 106.

совершается Евхаристия, хлеб становится Телом Христовым, и приобщаясь этого хлеба, причастники становятся членами Тела Христова.

По мнению Афанасьева, слова ап. Павла «вы — тело Христово, а порознь члены», сказанные об отдельных членах церковных общин, впоследствии, в рамках универсальной эkkлезиологии, были перенесены на целые церковные общины. В универсалистской модели каждая отдельная церковная община представляется как отдельный член тела Христова, а вселенская церковь — как совокупность этих отдельных церковных общин. В данной модели вселенская церковь, как единое тело Христово, а, следовательно, как целое, существует ранее своих частей — отдельных церковных общин¹.

Между тем, в терминологии ап. Павла «члены» — это отдельные верующие, которые через Евхаристию входят в единство тела Христова. Поэтому каждая местная церковь, совершающая Евхаристию, есть Церковь Божия во Христе, так как Христос живет и пребывает в Своем Теле. неделимость Тела Христова подразумевает полноту Церкви, живущей и пребывающей в каждой из местных церквей. Это выражено формулой апостола Павла: «церкви Божией, находящейся в Коринфе» (1 Кор. 1:2).

Как евхаристический Хлеб есть реальное Тело Христово, пребывающее единым и неделимым в каждой Евхаристии, так и каждая местная Церковь есть Церковь Божия во Христе, обладающая полнотой и единством. В противоположность универсальной эkkлезиологии, в эkkлезиологии евхаристической полнота и единство Церкви усваиваются понятию местной, а не универсальной церкви.

Местная церковь автономна и независима, поскольку в ней пребывает полнота Церкви Божией во Христе. Любая власть над ней становилась бы властью над Христом и была бы вне Христа. Данный факт для Афанасьева подтверждается историей апостольского периода в жизни Церкви 2–3 веков, когда каждая местная церковь фактически была автономной и независимой от любой другой местной церкви или любого другого епископа вне себя самой.

¹ Ср.: Афанасьев А., *прот.* Две идеи вселенской церкви. С. 17-18.

Каждая местная церковь являет всю полноту Церкви Божией; она есть Церковь Божия, а не часть ее. Но Христос один, поэтому Церковь Божия во Христе остается одной единственной Церковью, хотя ее эмпирических проявлений в виде местных церквей может быть много. В Церкви единство и множественность не просто преодолеваются: одно содержит в себе другое.

Афанасьев настаивает на том, что Церковь проявляет себя везде и всегда в полноте и единстве. Полнота и единство Церкви принадлежат местной церкви, а не аморфному, неопределенному понятию универсальной церкви. Евхаристия там, где Христос живет в полноте Его Тела; Евхаристия никогда бы не совершалась в местной церкви, если бы местная церковь была бы не более чем частью Церкви Божией. Где Евхаристия, там полнота Церкви; напротив, где нет полноты Церкви, там Евхаристия не может совершаться.

Церковь, как и Христос, одна, но в эмпирической действительности она выявляет себя в множестве различных местных церквей. Множественность местных церквей не разрушает единство Церкви Божией, так же, как множество евхаристических собраний не разрушает единства Евхаристии во времени и пространстве. В евхаристической экклезиологии Евклидова арифметика неприменима: один плюс один здесь равно один. Каждая местная церковь, как и несколько местных церквей в совокупности, являют собой одну и ту же Церковь Божию в ее полноте и единстве. Отрицая идею «частей», евхаристическая экклезиология исключает понятие универсальной церкви, поскольку универсальная церковь состоит из частей. Однако парадоксальным образом эта экклезиология не отрицает при этом универсальности Церкви, но делает различие между внешней универсальностью, проявляющейся в эмпирической множественности местных церквей, и внутренней универсальностью, которая всегда равняется себе при всех обстоятельствах, поскольку это означает, что Церковь проявляется всюду, всегда в полноте и единстве.

Согласно способу мышления, принятому в евхаристической экклезиологии Афанасьева, быть главой евхаристического собрания означает быть главой местной церкви. С самого начала церковной истории всегда существовал один

особенный человек при совершении Евхаристии, который преломлял Хлеб и благословлял Чашу. Глава евхаристического собрания и был главой местной церкви — того проявления Церкви Божией, Глава которой — Христос. Поэтому в каждой местной церкви должен быть предстоятель, являющий образ Христа и занимающий место, которое впервые занял Петр в Иерусалиме.

Местные церкви автономны и независимы, но они едины, поскольку каждая из них — одна и та же Церковь Божия. Хотя местная церковь действительно содержит все необходимое в себе самой, она не может жить обособленно от других церквей. Она не может замыкаться в себе или отвергать то, что происходит в других церквях, поскольку все происходящее в каждой местной церкви происходит в Церкви Божией, единой и единственной. Каждая местная церковь должна быть в согласии со всеми другими церквями. Это единство, основанное на согласии и любви, эмпирически проявляется в том, что каждая местная церковь принимает и делает своим все происходящее в других церквях. Это принятие, обозначаемое Афанасьевым словом *рецепция* (*receptio*), есть свидетельство местной церкви о том, что все совершаемое в других церквях также совершается Церковью Божией, и это есть свидетельство Духа Святого. Принимая совершившееся в других церквях, та или иная местная церковь свидетельствует, что эти действия согласны с волей Божией.

Свидетельство той или иной местной церкви среди прочих местных церквей может отличаться по своему весу и степени своего влияния. По своей природе все местные церкви абсолютно равны, однако это равенство не исключает иерархии среди местных церквей. Более того, равенство предусматривает иерархию церквей, основанную на различной степени авторитетности свидетельства, принадлежащего разным церквям. Церковь Божия полностью присутствует в евхаристическом собрании каждой местной церкви, но актуализация этого присутствия может быть различной. Свидетельство той местной церкви будет

иметь большой авторитет, где присутствие Церкви Божией реализовано в большей степени¹.

Излагая основные принципы «евхаристической экклезиологии», Афанасьев приходит к важному заключению: «Если среди церквей существует иерархия, должна также существовать церковь во главе этой иерархии, то есть церковь, которая занимает первое место. Ее свидетельство имеет верховное влияние, ее рецепция — решающее значение. Иными словами, эта церковь имеет двойной приоритет — авторитета и любви, который означает принесение себя в жертву другим»².

Описывая особое, исключительное положение первенствующей церкви, Афанасьев предпочитает использовать термин «приоритет» (priority), а не «первенство» (primacy). Афанасьев признает, что такое терминологическое уточнение может показаться искусственным, однако считает его оправданным и принципиально важным. По мысли Афанасьева, понятие первенства предполагает власть одного епископа над всей универсальной Церковью и отражает в себе подход универсальной экклезиологии. Первенство есть легалистическое понятие, тогда как приоритет основан на авторитете свидетельства и отражает евхаристический подход.

Приоритет подобной природы не позволяет говорить, что церковь, которая обладает приоритетом, имеет власть над другими церквами. Иначе это бы означало власть над Телом Христовым. По мысли Афанасьева, мы даже не в

¹ В более ранней работе, вошедшей в книгу «Церковные соборы и их происхождение», Афанасьев пишет: «Отсутствие тождественности общин при абсолютной ценности каждой из них приводит, в союзе любви общин, к существованию иерархии общин. В любовном союзе общин одна из них может стоять выше другой не потому, что она ценнее другой — Христос один и Тот же и в той, и в другой, — а потому, что она может пользоваться большим авторитетом, чем другие. Такая иерархия общин наблюдается уже в апостольское время. Иерусалимская и Римская общины обладали наибольшим авторитетом. Каждая церковная община является эмпирическим воплощением "небесной" церкви, но это воплощение всегда оставляет известную грань между ней и существом Церкви. В эмпирической действительности (за исключением Евхаристического собрания, которое всегда есть икона небесной церкви) не дано полного совпадения эмпирического воплощения церкви с небесной церковью, а только есть разной степени приближения к этому совпадению. В разные эпохи и в разных общинах в одну и ту же эпоху степень приближения постоянно является изменяющейся величиной. Чем больше степень приближения той или иной общины к существу Церкви, тем больше авторитет этой общины, и тем больше круг действия ее влияния, и тем выше ее место в иерархии общин» (М., 2003. С. 32-33). В более поздних работах, как мы видим, Афанасьев отказывается от разделения Церкви на земную и небесную. Ср.: «Церковь Духа Святого» (Киев: Центр православной книги, 2005. С. 431), где Афанасьев именует учение о видимой и невидимой Церкви, «роковым соблазном богословской мысли», закрепившим существование права в церковной жизни.

² *Nicholas Afanassieff. The Church Which Presides In Love. P. 113.*

праве говорить, что первенство в ранней Церкви было первенством чести, так как в древние времена понятия чести и власти были тесно связаны. Церковь, которая становилась первой среди местных церквей, занимала это место благодаря служению другим. Она не могла навязывать свою волю другим церквам или заставлять принимать свои решения, так как все решения вначале должны были ратифицироваться другими церквами. Даже в период Вселенских Соборов, когда система церковного порядка была весьма отличной от доникейской эпохи, ни одна церковь или группа церквей не имела власти над другими церквами в строгом смысле слова. Если одна из церквей не признавала некоторое учение как проявление воли Божией, никто не мог заставить ее сделать это. Даже имперская власть, хотя она и располагала средствами принуждения, была часто в этом бессильна. Это приводило к тому, что данная церковь (одна или с другими церквами, имеющими те же идеи) постепенно отходила от основного сообщества церквей в отдельное сообщество, которое рассматривалось как еретическое или схизматическое другими церквами, поскольку она отвергла свидетельство «церкви в приоритете» и других церквей, пребывающих в согласии с ведущей церковью.

Церковь, обладающая приоритетом, не имела власти и особых прав: множество церквей объединялось не правом, а любовью и согласием. Поэтому одна церковь, окруженная множеством пребывающих в согласии церквей, только возрастала в авторитете по мере возрастания в любви, готовая прийти на помощь тем церквам, которые в этом нуждаются.

Основа приоритета, по мысли Афанасьева, — не власть, ни честь, но только авторитет, который проистекает из любви, и есть проявление любви. Приоритет предполагает существование других местных церквей, каждая из которых есть Церковь Божия ровно в той же степени, что и церковь в приоритете. В статье «Учение о коллегиальности» Афанасьев пишет о рецепции Римской церкви: «Рецепция, которая через местные церкви принадлежит епископату, не делает излишним рецепцию Римской церкви, как и рецепция Римского епископа не уничтожает рецепцию епископата. По отношению к рецепции епископов она

является высшей и в некоторых случаях последней инстанцией в церковных делах. Одно без другого не может иметь место, так как одно предопределяет другое»¹.

Церковь, обладающая приоритетом, может совершать ошибки, поэтому свидетельство других церквей также необходимо. Стремление навязывать свою волю и помещать себя над другими церквями есть великая ошибка и первый шаг к утрате приоритета. Это дорога, которая может вывести за границы церковного сообщества, где уже нет никакого приоритета, но царство «экклесиологического вакуума». Когда местная церковь призывает церковь в приоритете, она не просит судебного разбирательства, решения трибунала, но приходит к этой церкви, чтобы найти в ней себя, услышать голос той же Церкви Божией, которая пребывает в местной церкви, имеющей приоритет.

По мысли Афанасьева, иерархия церквей, основанная на авторитете свидетельства, предполагает, что все церкви обладают тождественной природой, полнотой экклесиальной сущности (*esse*), но это также предполагает, что другие церкви могут иметь приоритет в более узком кругу местных церквей. Это означает, что «церковь в приоритете обладает наивысшим авторитетом, но не единственным авторитетом; другие церкви на более низком уровне иерархии имеют свой собственный авторитет, и одно не исключает другое»², — пишет Афанасьев.

Как можно объяснить приоритет одной церкви среди всех местных церквей? Можно объяснять приоритет конкретной церкви ее усилиями в том, чтобы максимально явить присутствие Церкви Божией во Христе в своей собственной жизни, можно обосновывать приоритет чисто историческими фактами — пребыванием в определенном городе, апостольским основанием или своей многочисленностью, — однако все эти причины, по убеждению Афанасьева, недостаточны сами по себе, так как другие местные церкви могут точно так же

¹ Афанасьев Н., *прот.* Учение о коллегиальности (со стороны православного) // Православная община. М., 2000. № 3 (57). С. 48-49. Текст статьи является записью речи Афанасьева на Актовом собрании Православного богословского института в Париже 28.03.1965. Фр. текст: *Réflexions d'un orthodoxe sur la collégialité des l'évêques* // *Messenger Orthodoxe*. 1965. N 29/30. P. 7-15;

² *Nicholas Afanassieff*. *The Church Which Presides In Love*. P. 114.

обладать теми же преимуществами. Афанасьев полагает, что в конечном итоге «приоритет той или иной церкви есть дар Божий и Божие избрание. Мы не можем до конца понять его, но вся масса местных церквей принимает его в свободе и любви и следует за церковью в приоритете»¹.

Афанасьев настаивает на том, что евхаристическая экклезиология исключает идею первенства по самой своей сути. Первенство предполагает власть одного епископа над всей универсальной Церковью. С точки зрения евхаристической экклезиологии такая власть не может существовать. Точнее — эта власть не может проникать извне границ местной церкви. В то время как в евхаристической экклезиологии приоритет принадлежит одной из местных церквей, концепция первенства в его исторических формах и установлениях предполагает, что первенство принадлежит одному из епископов и он управляет всей Церковью посредством установленного права. Афанасьев соглашается с тем, что приоритет церкви находит отражение в лице ее епископа, однако если евхаристическая экклезиология считает приоритет епископа вторичным явлением, то универсальная экклезиология считает первенство епископа основополагающим. На протяжении истории, пишет Афанасьев, первенство епископа всегда было связано с определенной церковью, однако, находясь в рамках универсальной экклезиологии, можно теоретически допустить, что лицо, которое обладает первенством, может оказаться и вне определенной церкви (чему Афанасьев находит подтверждение в некоторых тенденциях католической мысли). По убеждению Афанасьева, концепция первенства как отражающая универсальную экклезиологию и концепция приоритета, отражающая евхаристическую экклезиологию, полностью исключают друг друга. Обе концепции предполагают разные доктрины церковного единства.

Дабы наглядно показать, что евхаристическая экклезиология исходит из реальной истории Церкви, а не базируется на абстрактных богословских спекуляциях, Афанасьев обращается к историческим фактам, известным из Писания и раннехристианских источников.

¹ Ibid. P. 115.

До разрушения Иерусалима в 70 году лидирующее положение среди местных церквей естественным образом принадлежало Церкви Иерусалима. Анализируя взаимоотношения апостола Павла с Иерусалимской Церковью, Афанасьев делает вывод о том, что обращение Павла к этой Церкви, согласно свидетельствам Писания, не являлось обращением к высшему суду, имеющему власть разрешить или запретить его миссионерскую деятельность. Павел хотел получить авторитетное свидетельство, подтверждающее истинность и аутентичность его благовестия. Он, несомненно, признавал, что свидетельство Церкви Иерусалима имеет решающий авторитет, однако это не обязывало его чувствовать зависимость от Церкви Иерусалима как в отношении своей деятельности, так и в отношении основанных им церквей.

Рассматривая послание Климента Римского к Коринфской Церкви, Афанасьев в первую очередь обращает внимание на то, что данное послание в действительности написано не от имени одного лица, а от всей Римской Церкви: «Церковь Божия, пребывающая в Риме, Церкви Божией, пребывающей в Коринфе». Уже из самого названия послания видно, что Церковь Рима не ставила себя над Церковью Коринфа и потому не имела власти отменить изгнание коринфских пресвитеров. Послание написано в форме увещевания, но в то же время оно ясно показывает, что Церковь Рима знала о решающем весе ее свидетельства в рецепции решений, принятых в других церквях.

Далее Афанасьев обращается к двум известным выражениям из послания к римлянам св. Игнатия Антиохийского, где последний именует Римскую Церковь «председательствующей в земле римлян»¹ и «председательствующей в любви»².

В первом выражении Афанасьев видит подтверждение того предположения, что во времена Игнатия, наряду с высшим приоритетом Церкви Рима, некоторые местные церкви также могли иметь приоритет в других, более узких группах местных церквей, хотя их авторитет и не был столь же значительным. Иногда было проще обратиться за помощью не в Рим, а к ближайшей церкви, имеющей

¹προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ρωμαίων

²προκαθημένη τῆς ἀγάπης

большой авторитет. По мнению Афанасьева, иерархия среди местных церквей появилась сразу, как только появились первые церкви. При этом авторитет церкви, имеющей высший приоритет, не мешал церкви-дочери также занимать авторитетное место на более низком уровне.

Слово *agape*, использованное Игнатием в выражении «церковь, председательствующая в любви», Афанасьев трактует в евхаристическом смысле. Каждая местная церковь есть *agape* и все местные церкви вместе суть *agape*. В эмпирической жизни единство местных церквей должно быть основано на любви. Если жизнь каждой церкви основана на любви и любовь лежит в основе всех отношений с другими церквями, то приоритет также должен проистекать из любви и быть действенным примером власти любви. Подобно предстоятелю евхаристического собрания, Римская Церковь занимает первое место среди местных церквей, имеющих ту же природу¹. Игнатий Антиохийский признает приоритет Римской Церкви, и его свидетельство в этом вопросе согласуется с тем, как свидетельствует о себе самой Римская Церковь в послании Климента. Игнатий, как и Климент, не объясняют, почему этот приоритет принадлежит именно Римской Церкви, считая данный факт общепринятым и самоочевидным, а потому не нуждающимся в обоснованиях.

В заключении Афанасьев переходит к рассмотрению произведения св. Иринея Лионского «Против ересей», которое он считает главным источником, позволяющим прояснить положение Римской Церкви. Латинский термин *convenire*, употребленный в дошедшем до нас латинском переводе *Adv. Haer.* III, 3, 2, Афанасьев понимает как «согласовываться», «обращаться за помощью», а не

¹ Ср.: «Уже в апостольское время существовал тесный союз любви церковных общин. Будучи самостоятельной и независимой, каждая церковная община была связана с остальными общинами. В послеапостольское время эти связи не ослабевают, а наоборот, усиливаются. С одной стороны, усиливается общий союз церквей и постепенно намечается объединяющий центр. После разрушения Иерусалима такой объединяющей общиной становится Рим. Нет надобности отрицать в угоду конфессиональным различиям совершенно объективный факт особого положения Римской общины. По Игнатию Богоносцу, Римская церковь есть *προκαθημένη τῆς ἀγάπης*, т.е. первенствующая в Любви. В союзе Любви Римская община является предстоятелем. Она председательствует в делах Любви, за что была восхвалена еще ап. Павлом, и она председательствует среди прочих общин, так как, по Игнатию, сама община есть *ἀγάπη* — любовь. Наименование церковной общины *ἀγάπη* связано с Евхаристией, которая есть высшее проявление Любви. Община является церковью, так как она есть Евхаристическое собрание, поэтому она сама есть Любовь. Римская церковь является как бы царицей христианского мира» (Церковные соборы и их происхождение. С. 70-71).

«быть в согласии» с Римской Церковью, по наиболее распространенным переводам. Два значения *convenire* — «соглашаться» и «согласовываться», «обращаться к» — близки, но не идентичны. «Быть в согласии», считает Афанасьев, означало бы, что Церковь Рима может объявлять относящиеся к вере и церковной дисциплине нормы, как указы, имеющие силу закона, и что другие церкви, обязанные быть в согласии с этими нормами, фактически, должны им повиноваться. То, что при возникновении споров, согласно Иринею, каждая местная церковь должна (*necesse*) обратиться за помощью к Церкви Рима, не предполагает юридического обязательства. Следование свидетельству Римской Церкви являлось свободным актом со стороны местных церквей.

Вместе с тем, Афанасьев считает, что уже в до-Никейский период авторитет свидетельства Римской Церкви был настолько высок, что принятие или отвержение Римом того или иного учения предопределяло решение прочих церквей. Призвание Рима заключалось в выполнении роли арбитра, улаживающего спорные проблемы посредством свидетельства об истинности или ложности того или иного учения. Рим был подлинным центром, куда сходились все, кто желал, чтобы их учение было принято сознанием Церкви. Свидетельство Римской Церкви значило больше любого юридического вердикта, поэтому, считает Афанасьев, известная латинская формула *Roma locuta, causa finite* могла появиться уже в те времена, когда власть Рима еще не приобрела силу закона¹.

Афанасьев задается вопросом: в какой степени Римская Церковь, и особенно ее епископы, действовала в соответствии с изложенной им евхаристической экклезиологией по отношению к прочим церквям?

¹ В своей статье «Учение о коллегиальности» Афанасьев пишет: «В принципе, каждая местная церковь, а следовательно, ее епископ, принимает участие в рецепции, но обычно она выражалась через наиболее значительные церкви, за которыми следовали другие церкви определенного круга. Значение рецепции местными церквями всецело стояло в зависимости от авторитета церквей. На вершине этой иерархии церквей, основанной на авторитете, стояла Римская церковь. Определить, в силу каких причин Римская церковь заняла особое положение, представляется в высшей степени трудным. Мне представляется, что этот факт мы должны принять как избрание Божие. Этим отпадает сам вопрос, так как спрашивать о причинах избрания Божьего недопустимо. Ввиду особого положения Римской церкви ее рецепция имела решающее значение, а иногда окончательное. Она относилась не к одному определенному кругу церквей, а ко всем местным церквям, т.е. она имеет общецерковный характер» (URL: https://pravoslavna-ya-obshina.ru/ebook/PO_n57.pdf (дата обращения: 24.10.2016)).

По мнению Афанасьева, во время так называемых Пасхальных споров конца II века энергичные действия папы Виктора (189–198) все еще не выходят за границы обычной церковной практики. Афанасьев указывает на то, что безапелляционное требование папы принять позицию Рима опиралось на традицию подавляющего большинства церквей. Церкви Малой Азии остались в изоляции после того, как все другие церкви последовали требованию Виктора, однако было бы ошибкой говорить об их «отлучении»: в конце II-го столетия никто не считал возможным, чтобы одна церковь могла отлучить другую.

Афанасьев считает предвзятой распространенную точку зрения, согласно которой в споре между папой Стефаном (254–257) и Киприаном Карфагенским в середине III века Киприан был прав, а Стефан выступил в роли «тирана». По мнению Афанасьева, и Стефан, и Киприан вместе отошли от церковной традиции, причем Киприан в большей степени. Киприан провел собор Карфагенской Церкви, который не признал решения Стефана в отношении испанских епископов, что, с точки зрения Афанасьева, явилось инновацией. Киприан противопоставил свидетельству церкви, имеющей приоритет, решение своего собора и придал этому решению силу закона. Афанасьев считает, что поведение Стефана было естественным и полностью отвечало приоритетной роли Римской Церкви, тем более что Испания находилась в сфере ее прямого влияния.

В крещальном споре между Стефаном и Киприаном, по мнению Афанасьева, именно Киприан попытался установить лидерство над всей Церковью посредством своих соборов. Когда Стефан не захотел следовать указаниям Киприана и заговорил в его же стиле, Киприан нашел это недопустимым и противостоял Стефану, созвав соборы против него. Если Стефан и сослался впервые на цитату из Мф. 16:18 для обоснования своего первенства, то именно Киприан, по мнению Афанасьева, вынудил его это сделать.

Подводя итог обзору исторических фактов, Афанасьев делает вывод, что эвхаристическая экклезиология была единственным учением Церкви от апостольских дней до начала Никейской эпохи. Только с эпохой Константина новый имперский фактор приводит к господству универсальную экклезиологию,

которая постепенно становится общепринятой в жизни и сознании Церкви. Идея первенства, присущая универсальной эkkлезиологии, пришла на смену идее приоритета.

Афанасьев приходит к важному заключению, что несмотря на все различия, которые существуют между двумя типами эkkлезиологии, обе они признают идею о том, что вся Церковь как целое должна следовать единому руководству («they agree in both accepting the idea that the whole Church must follow a single directive»). Согласно универсалистской модели, для этого необходима личная власть, основанная на праве. По мнению Афанасьева, невозможно конструировать универсальную эkkлезиологию, не принимая идею первенства, — независимо от того, принадлежит ли оно Римскому епископу или нет. Согласно евхаристической модели, власть отдельного епископа просто не может существовать, поскольку власти, основанной на праве, в Церкви не существует. Но это не говорит о том, что евхаристическая эkkлезиология отрицает идею единого церковного руководства: эта идея проистекает из базовых основ евхаристической эkkлезиологии.

Согласно этой доктрине одна из местных церквей обладает приоритетом, который проявляется в большем авторитете ее свидетельства о событиях в других церквях, т.е. событиях, происходящих в Церкви Божией во Христе, так как каждая местная церковь есть Церковь Божия во Христе во всей ее полноте. Универсальная и евхаристическая эkkлезиология имеют различную концепцию церковного управления: первая мылит его в категориях закона и прав, вторая считает его основанным на благодати.

Первенство есть тот же приоритет, но воспринятый с правовой точки зрения. Это объясняет, почему в универсалистской модели первенство принадлежит одному из епископов, который находится во главе Вселенской Церкви, в то время как в евхаристической модели приоритет принадлежит одной из местных церквей и относится к ее епископу только через его церковь. Приоритет не принадлежит епископу персонально, он обладает им через его местную церковь. Согласно Афанасьеву, приоритет — это концепция, основанная

на идее благодати, это дар благодати, данный Богом одной из местных церквей, и его суть — это дар свидетельствовать от имени Церкви обо всем, что в Церкви происходит.

Поскольку приоритет есть дар свидетельства, его невозможно полностью объяснить эмпирическими основаниями. «Мы не можем объяснить, почему апостол Петр занимал особое место среди апостолов и имел особую миссию, почему Павел был избран Богом в апостолы язычников, почему приоритет, первоначально принадлежавший Церкви Иерусалима, был передан Риму»¹, — пишет Афанасьев.

Православная Церковь абсолютно права в отвержении современного учения, согласно которому первенство принадлежит епископу Рима, однако эта правота, по мнению Афанасьева, заключается не в многочисленных аргументах, приводимых против первенства, но в самом факте этого непризнания. Недостаток ясности и законченности аргументов против первенства, предлагаемых православным «школьным» богословием, Афанасьев объясняет тем, что евхаристическая экклезиология все еще живет в глубине православной души, однако на своей поверхности Православие находится под тенью универсальной экклезиологии, как и современной церковной организации. Атрибут «кафоличности», который в евхаристической экклезиологии принадлежит церкви, возглавляемой епископом, ныне перенесен на автокефальную церковь — союз, по мысли Афанасьева, наполовину политический, наполовину церковный. В результате, возглавляемая епископом местная церковь — епархия теряет кафоличность и становится частью автокефальной церкви. Только автокефальным церквям современное православное богословие приписывает способность быть независимыми и автономными. Православное богословие отвергает идею первенства на универсальном уровне, однако признает частичное первенство за центром каждой автокефальной церкви, первенство, принадлежащее главе этой церкви. Афанасьева беспокоит, что признается именно первенство, а не приоритет, так как приоритет предполагает, что каждая местная церковь обладает

¹ *Nicholas Afanassieff. The Church Which Presides In Love. P. 142.*

полнотой церковной природы (*esse*). Автокефальные церкви, тем временем, сделались раздробленными и разобщенными, поскольку идея единого руководства угасла с падением Византии.

Со времени Второго Вселенского Собора Константинополь постоянно пытался нести всеправославное первенство, но все его попытки потерпели неудачу. Считать Патриарха Константинополя «Восточным Папой», хотя он и ставил себя так, чтобы походить на епископа Рима, неправильно как с идеологической, так и с исторической точек зрения. Для Афанасьева не подлежит сомнению, что различные внутренние мотивы побудили Патриарха Константинополя следовать по пути к первенству внутри модели универсальной экклезиологии. В наши времена единство Православных Церквей становится отвлеченным идеалом, без средств проявить себя в реальной жизни Церкви, считает Афанасьев. Каждый, кто расценивает всеправославный или Вселенский Собор как орган, проявляющий церковное единство, путает порядок вещей, причину со следствием. Всеправославный собор должен быть следствием единства Православной Церкви; он не может быть основанием этого единства.

Афанасьев завершает статью словами, полными горечи и пессимизма: «В течение длительной борьбы против римско-католической позиции относительно первенства Рима православная доктрина утратила само понятие приоритета. А Католическая Церковь потеряла из поля зрения эту идею еще раньше, во время борьбы за единое церковное управление, которое теперь трансформировалось в первенство. Если взять соответствующие позиции обеих церквей, на которых они стоят, у нас не остается надежды на решение вопроса о первенстве. Мы можем только признать трагедию, но с открытыми глазами, и без романтической сентиментальности, которая только добавляет горечи в непрекращающиеся дискуссии о первенстве. “Единство веры в союзе мира”: единство веры еще царит внутри Православной Церкви, но без союза в любви; между Православной и Римско-Католической Церквями нет ни того, ни другого. Почему? Конечно потому, что разум Церкви перестал сознавать, что Церковь Божия должна руководиться местной церковью, одной церковью среди всех других (*should be*

directed by a local church, one church among all the others). Все они обладают католическостью, но приоритет авторитета в несении свидетельства о событиях в жизни Церкви есть нечто, что принадлежит только церкви, “которая председательствует в любви”¹.

4.3.4.1. Заключение

Резюмируя обзор, можно сделать вывод о том, что противопоставляя «универсальной эkkлезиологии» концепцию полной независимости и автономности местных церквей, протопресвитер Николай Афанасьев в действительности не отрицал идеи универсального первенства, хотя и предпочитал использовать термин «приоритет». Отвергая понятие «первенства» и заменяя его понятием «приоритета» Афанасьев стремился подчеркнуть, что подходы к проблеме первенства в рамках двух эkkлезиологий — универсальной и евхаристической — коренным образом различаются. «Приоритет» Афанасьева — это и есть первенство, которое следует трактовать исходя из сформулированных Афанасьевым принципов евхаристической эkkлезиологии. В этой связи следует признать, что Афанасьев высказался в поддержку идеи универсального первенства гораздо более решительно, чем те православные богословы, которые для обоснования данной идеи обращались к каноническим прецедентам или приводили соображения практической целесообразности. В своих работах Афанасьев обосновывает универсальное первенство не с канонической или практической точек зрения, а с эkkлезиологических позиций. Именно по этой причине подход Афанасьева вызвал и продолжает вызывать глубокий интерес среди католических богословов². Концепция Афанасьева также представляет интерес и для православных сторонников идеи универсального первенства.

¹ Ibid. P. 143.

² В частности, отец Айдан Николс отмечает, что Афанасьев больше симпатизировал феномену папства, чем феномену соборов, и в этой оценке папского первенства отец Николай заходил слишком далеко по сравнению с остальными русскими богословами (*Nichols Aidan. Light From the East Authors and Themes in Orthodox Theology. London, 1999. P. 127*). См. также: *Nichols Aidan. Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966). Cambridge University Press, 1989. P. 223*.

Некоторые богословы упрекали Афанасьева в том, что его экклезиология ведет к отрицанию вселенского аспекта кафоличности Церкви¹. В действительности, как мы видели, Афанасьев исключал понятие универсальной церкви как состоящей из частей — местных церквей, не обладающих по отдельности полнотой кафоличности. Однако при этом он не отрицал существования единой вселенской Церкви, являющей себя в эмпирической множественности местных церквей, каждая из которых в равной мере обладает кафолической полнотой и единством. Как один Христос, так и Церковь Божия во Христе остается одной единственной Церковью, но единая природа этой Вселенской Церкви у Афанасьева воплощается и существует только в своих местных проявлениях. Афанасьев не отрицает универсальности Церкви, но при этом делает различие между внешней универсальностью, проявляющейся в эмпирической множественности местных церквей, и внутренней универсальностью, проистекающей из тождественности их церковной природы.

Главным недостатком экклезиологической системы Афанасьева следует признать высокую степень ее зависимости от идей, воспринятых у протестантского церковного историка Рудольфа Зома (Rudolph Sohm). Находясь под очевидным влиянием немецкого профессора, Афанасьев усвоил его базовые идеи: об основополагающем значении евхаристического богослужения для формирования церковного устройства, о противоречии права сущности Церкви и учение о рецепции. Афанасьев сам в своих работах прямо ссылается на Зома². Влияние идей Зома на богословие Афанасьева становится совершенно очевидным при знакомстве с трудом немецкого профессора: *Kirchenrecht. Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen* (Leipzig, 1892)³.

Рудольф Зом, как вслед за ним и Афанасьев, признает право изначально чуждым подлинной природе Церкви: «В *противоречии* с сущностью Церкви

¹ См., например: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Кафоличность и церковный строй // Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004. С. 249.

² См., например: *Афанасьев Н., прот.* Церковные соборы и их происхождение. С. 17.

³ Первая часть этого труда издавалась в русском переводе под названием «Церковный строй в первые века христианства» (М., 1906). Книга недавно переиздана «Издательством Олега Абышко» (СПб., 2005). В качестве приложения к книге помещена статья проф. Н.А. Заозерского «О сущности церковного права (против воззрений проф. Рудольфа Зома)», которая публиковалась в нескольких номерах «Богословского Вестника» за 1909-1911 гг.

произошло образование церковного права <...> церковное право стоит в противоречии с сущностью Церкви»¹, — настаивает Зом. «Сущность Церкви духовная; сущность права — мирская. Церковь хочет быть водимой, управляемой господством Божественного Духа; право в состоянии произвести всегда только человеческое господство, по природе — земное, погрешимое, подчиненное временному течению»². «Экклезия — это совокупное христианство, тело Христово, невеста Господа, — духовная величина, *чуждая* нормам земного, следовательно, и правовым нормам <...> В экклезии не может существовать никакой правовой правительственной власти»³.

Для понимания подлинных основ христианской веры и церковного устройства, завещанных Самим Господом, Зом признает необходимым обратиться к первохристианской эпохе — к истории Церкви первых трех столетий. По мнению Зомы, уже к концу 1-го столетия первохристианская эпоха, характеризующаяся отсутствием правового порядка, закончилась, и в Церкви был введен чуждый ее изначальной природе правовой строй, после чего, «благодаря церковному праву, первохристианство превратилось в католическое христианство»⁴.

Зом неоднократно повторяет: «Из строя евхаристического богослужения произошел весь строй Церкви»⁵. Для Р. Зомы Евхаристия — вершина христианской общинной жизни, определившая в постепенном развитии род и форму церковного устройства. Из потребностей Евхаристического собрания Зом выводит появление всех иерархических церковных степеней, включая высшую — в лице Римского епископа: «Для строя *отношения* старейшин [Р. Зом имеет в виду пресвитеров. — *В.С.*] к епископу сохраняет определяющее значение строй Евхаристии. Епископ — совершитель (литург), а *старейшины* — его *совет*:

¹ Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Пер. с нем. А. Петровского, П. Флоренского. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С. 9-10.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 38-39.

⁴ Там же. С. 212.

⁵ Там же. С. 187, 97. Ср. главный тезис Афанасьева: «Строй и порядок Церкви вытекает из Евхаристического собрания, в котором лежат все основы церковного устройства» в главном труде Афанасьева «Церковь Духа Святого» (С. 227).

первоначально при совершении Евхаристии и заведовании церковным имуществом, а потом вообще в деле руководства собранием, позднее — общиной, наконец (в Риме), — Церковью¹.

Отрицание правового начала в экклезиологии Зомы непосредственно связано с его учением о рецепции: «Не каким-либо правовым положением и не фактами прошлого решается вопрос о том, действительно ли слово учительствующего — слово Божие, но единственно настоящим свидетельством Святого Духа, обитающего в собравшихся <...> Таким образом, каждое христианское собрание обладает *властью над отдельными проявлениями* выступающего в его среде учительства. Учительствующий никогда не может требовать послушания по праву, но всегда только послушания любви»². В христианстве, по мнению Зомы, имеет место харизматическая, а не правовая организация³.

Вселенская Церковь, согласно Зоме, существует и выявляет себя только в собраниях местных общин: «Существует только единая экклезия, собрание *всего христианства в целости*, но у этой единой экклезии бесчисленные формы явлений. Она является в собрании местной общины...»⁴.

Главное собрание города, хотя и обладало некоторым превосходством (например, в деле избраний), тем не менее, по существу не имело никаких преимуществ и не обладало никакой правовой властью. «Все возникшие элементы церковного устройства примыкали к этому главному собранию, и из его строя возник строй общины и Церкви»⁵, — пишет Зом.

Легко видеть, что экклезиология Афанасьева построена на подходах, выдвинутых Рудольфом Зомом.

Принятие Афанасьевым в качестве основы для своей экклезиологии протестантских по своей сути идей привели его к учению о церковной иерархии, отличному от традиционного православного взгляда.

¹ Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. С. 204-205.

² Там же. С. 77.

³ См.: там же. С. 160.

⁴ Там же. С. 36.

⁵ Там же. С. 97.

Так, Афанасьев проводит идею о священническом служении всех без исключения членов Церкви. По мысли Афанасьева, каждый участник Евхаристического собрания служит как священник, совместно со всем народом. Предстоятель же, совершающий Евхаристию, отличается не харизмой священства, которую имеют все члены народа Божия, а только харизмой предстоятельства, поскольку без предстоятеля не может быть Евхаристического собрания. «В первоначальной церкви все были священники, и не было особых священников»¹, — пишет Афанасьев.

В статье «Церковь, председательствующая в любви» Афанасьев приходит к выводу о том, что священство пресвитеров духовно не отличается от священства епископа: «Причина того, почему пресвитеры не имеют права рукополагать других пресвитеров не догматического характера, но скорее это вопрос дисциплины, — пишет Афанасьев. — Священство, которым наделялись пресвитеры при рукоположении, давало им власть совершать таинство рукоположения, но церковные власти дисциплинарным путем запретили им использовать эту духовную способность. Если принять положение, хотя бы теоретическое, что пресвитеры могут рукополагать, не должны ли мы так же признать и то, что, постольку, поскольку дело касается литургии, между пресвитерами и епископами нет разницы, т.е. мы имеем дело всего лишь с одной степенью священства, а не с двумя? В таком случае, епископ это всего лишь пресвитер, которому, однако, была отдана большая власть в сфере юрисдикции»².

По мнению Афанасьева, служение епископа возникло из места, занимаемого старейшим пресвитером на Евхаристическом собрании. Различие между степенью епископа и степенью пресвитера появилось не сразу. В апостольскую эпоху в каждой общине существовало несколько пресвитеров-епископов, поставленных апостолами. Старшие, предстоятельствовавшие в общине пресвитеры-епископы поначалу существенно не отличались от других пресвитеров-епископов и обладали наравне с ними полнотой епископской власти.

¹ Афанасьев А., *прот.* Церковь Духа Святого. С. 229.

² *Nicholas Afanassieff. The Church Which Presides In Love. P. 104.*

Положение старейшего пресвитера среди остальных пресвитеров до некоторой степени напоминало положение митрополита, как епископа главного города провинции, среди других епископов. Поэтому избрание и рукоположение новых пресвитеров-епископов происходило внутри каждой отдельной общины, что не требовало участия и рецессии со стороны соседних общин. Местные общины сами избирали себе предстоятелей. Афанасьев считает, что древняя практика рукоположения епископа епископами-пресвитерами той же общины если и подвергается сомнению, то «не в интересах объективной истины, а по доктринальным соображениям»¹.

Представляется вполне очевидным, что взгляды Афанасьева на сущность и происхождение священства сближают его экклезиологию с протестантским богословием. Профессор Киевской Духовной Академии Василий Экземплярский в своей известной работе «Библейское и святоотеческое учение о сущности священства» (1904) пишет о видовом различии, согласно православному вероучению, между всеобщим священством христиан и иерархическим священством пастырей. При этом Экземплярский убедительно доказывает, что все три степени священства являются Богоучрежденными, существуют в Церкви изначально и неотъемлемо, по Божественному праву, и благодать в этих степенях сообщается в различной мере².

На существенное отличие епископского сана от пресвитерского указывается и в «Послании восточных патриархов». Учение о том, что «простой Священник и Архиерей равны между собою, что можно быть и без Архиерея, что несколько Священников могут управлять Церковью, что рукополагать во Священника может не один Архиерей, но и Священник, и несколько Священников могут хиротонисать и Архиерея» Послание именуется «нечестивым мнением еретиков»³.

¹ Афанасьев А., *прот.* Церковные соборы и их происхождение. С. 78. См. также: Афанасьев А., *прот.* Церковь Духа Святого. С. 364-366.

² См.: Экземплярский В. Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. К.: Пролог, 2007. С. 102, 275, 279 и др. Указанный труд проф. Экземплярского и поныне остается в своем роде единственным фундаментальным исследованием православного учения о сущности священства.

³ Послание Патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере (1723 г.) // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 158.

Принятая Афанасьевым концепция развития церковной иерархии фактически привела его к отрицанию власти Собора епископов в современном его виде и заставила отбросить каноническое предание Церкви, которым регулируются принципы работы данного института. Это определило и отношение Афанасьева к проблеме первенствующего епископа. В цикле работ, вошедших в книгу «Церковные соборы и их происхождение», Афанасьев предпринимает попытку проследить историческую трансформацию соборного института от самого его зарождения до наших дней и приходит к выводу, что «первоначальная форма собора, с которой мы встречаемся в Иерусалимском Апостольском соборе, не только не сходна с современными, но является почти их антиподом»¹. Различие между Апостольским и современными соборами для Афанасьева настолько глубоко, что для него «даже может возникнуть вопрос, имеем ли мы дело с одним и тем же церковным явлением или с разными»².

По мнению Афанасьева, первоначальная форма собора — это собрание местной церковной общины. Поскольку каждая местная община обладает полнотой и целостностью церковной природы, решения этой общины имеют всецерковный, кафолический характер и потому являются истинными и обязательными для всех других общин. Необходима лишь рецепция — свидетельство этих общин о том, что принятые решения согласны с волей Божией.

Согласно классификации Афанасьева, в III веке происходит постепенный переход к вторичной форме собора, который также представляет собой собрание местной церкви, но уже «усиленное» приглашением епископов других общин. Данный переход Афанасьев связывает с возвышением роли епископа.

Согласно теории Афанасьева, с течением времени все права, которыми обладали пресвитеры-епископы концентрируются на первенствующем пресвитере, который превращается в епископа, а остальные пресвитеры-епископы становятся пресвитерами. С того времени, когда признаком истинной Евхаристии

¹ Афанасьев А., *прот.* Церковные соборы и их происхождение. С. 43.

² Там же.

начинает считаться совершение ее епископом, признание кафолической природы общины делается равносильным признанию ее епископа. Поставление епископа становится кафолическим актом и начинает требовать церковной рецепции. Возникает необходимость сообщать о поставлении епископа соседним общинам и, в первую очередь, центральной общине — тому естественному центру, к которому эти общины тяготели. «Признание главной общины играло первенствующую роль и до некоторой степени было условием признания нового епископа со стороны общин, группирующихся около нее»¹.

По мнению Афанасьева, очень скоро, если не с самого начала, возникает обычай для поставления нового епископа приглашать епископов соседних общин². Созыв такого собора, как и собора, созванного для решения других кафолических вопросов, естественным образом попадает в руки епископа центральной общины, что еще больше усиливает его авторитет. На его призыв съезжаются епископы, он председательствует на соборе, он сообщает от имени собора соборные решения. Его голос на соборе, как предстоятеля и как епископа центральной общины, имеет первенствующее значение. Кафоличность решения собора, по мнению Афанасьева, в это время по-прежнему еще стоит в зависимости от принятия этих решений другими общинами. Однако в кругу тех общин, которые объединяются вокруг центральной общины и которые принимают участие в соборах, созываемых центральной общиной, решения собора становятся до известной степени обязательными со времени их провозглашения. Рецепция этих общин (решений этих общин) предполагается как бы данной через согласие их епископов, участвующих в соборе. По мнению Афанасьева, обязательность решений собора второго типа еще не получает принудительно-правового характера, а остается по-прежнему добровольной, так как в руках епископа центральной общины нет тех средств, которые смогли бы принудить общину принять решение собора. Однако соборы нового типа укрепляют связи центральной общины и готовят появление церковных

¹ См.: там же. С. 71-72.

² См.: там же. С. 81.

округов, создавая предпосылки для развития правовой власти епископа центральной общины по отношению к ближайшим общинам. Распространению правовой власти на более отдаленные общины в это время препятствует наличие других значительных общин, которые в свою очередь были центральными общинами¹.

Со временем для тех общин, епископы которых участвовали на соборе, момент рецепции совершенно устраняется и его заменяет момент права. Решения собора для этих общин становятся обязательными, поскольку они были приняты епископами. Устранение общин от рецепции вызывает устранение общин от участия в соборе. На смену собору-собранию местной общины, согласно классификации Афанасьева, приходит новая, третья форма собора — собрание епископов местных общин. Хотя данное епископское собрание и может проходить с участием клира и в присутствии мирян, в церковном сознании собор отрывается от собрания местной общины, перестает быть церковным собранием, становясь высшим церковным институтом. Как орган власти, собор третьего типа стоит вне церковного собрания общины, он стоит над общинами; он декларирует свои решения, и эти решения не подлежат обсуждению и принятию со стороны местных общин.

В круге общин, которые представлены на соборе, собор выступает с правовой властью, а это, в свою очередь, способствует правовому объединению общин в церковном порядке. Идущее от самого начала объединение общин около одной центральной общины с появлением третьей формы собора, согласно Афанасьеву, становится правовым. В соборе это объединение получает свой центр и свой орган, которому одинаково подчинены все общины определенного круга. Правовое объединение становится возможным ввиду наличия правового объединяющего центра. Переход старых объединений в правовые церковные округа происходит незаметно, так как внешне не вносятся никаких изменений. Центральная община объединения становится центральной общиной церковного округа, но не сама по себе, как это имело место при второй форме собора, а как

¹ См.: там же. С. 117, 119.

кафедра первенствующего епископа, около которого собираются епископы, образуя собор округа¹.

Согласно Афанасьеву, параллельно с усилением власти епископа происходит развитие учения об апостольском преемстве епископата. Этот процесс совпадает с уменьшением значения отдельной церковной общины, которая начинает восприниматься как часть церкви, а не Церковь во всей полноте. Местная община признается неправомочной решать кафолические вопросы. В историческом развитии собор постепенно приобретает черты правового института, который представляет церковь, как часть представляет целое, говорит и действует от ее лица как ее орган. Собор становится органом церкви, конструированным на принципе представительства. С этого времени соборная эпоха в истории Церкви, по убеждению Афанасьева, заканчивается и сменяется правовой. «Когда произошло превращение собора в церковный институт, голос самой церкви умолк, а вместо него остался голос ее высшего органа»², — пишет Афанасьев. — «Парадокс заключается в том, что возникновение соборного института было прекращением соборной деятельности. К концу III века собор стал синодом»³.

Не вызывает удивления, что подобные выводы, сделанные Афанасьевым из разработанной им «евхаристической экклезиологии», в конечном счете привели его к неразрешимым «парадоксам» и противоречиям, преодолеть которые Афанасьев так и не смог. Экклезиология и существующее каноническое устройство Церкви в системе Афанасьева окончательно разошлись⁴.

Почти во всех своих работах Афанасьев высказывается в критическом ключе о современном православном догматическом богословии, которое он называет «школьным», считая его не отвечающим подлинной природе Церкви. «Право в Церкви, естественно, должно было создать свой строй и устройство,

¹ См.: там же. С. 129-131.

² Там же. С. 43-44.

³ Там же. С. 178.

⁴ Архиепископ Василий (Кривошеин) считал главным дефектом евхаристической экклезиологии Афанасьева ее разрыв с иерархическим строем Церкви (См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Кафоличесность и церковный строй (Замечания к докладу С.С. Верховского) // *Церковь владыки Василия (Кривошеина)* / Сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 251).

который — это надо признать открыто — в большинстве случаев не соответствует тому, который содержит Церковь. Начало и концы истории Церкви разошлись...»¹, — с горечью пишет Афанасьев. Для Афанасьева «церковная жизнь вошла в тупик, т.к. начала, которые проникли в нее в далеком прошлом, изжили себя и вызывают в церковной жизни одни только недостатки»².

По убеждению Афанасьева, с течением истории право проникло в церковную жизнь и постепенно стало в ней организующим принципом, основой церковного устройства и управления. Однако, как несущее в себе эмпирические начала жизни старого эона, право чуждо природе Церкви. Синтез благодати и права для Афанасьева невозможен, так как «нет ничего общего между благодатью и правом как явлениями двух разных порядков жизни»³. Афанасьев видит задачу в том, чтобы отделить в церковной жизни отжившие эмпирические факторы от церковных. Чтобы освободиться от этого внешнего «осадка», Афанасьев, как и Р. Зом, считает необходимым обратиться к первохристианской эпохе — тому идеальному времени, по которому мы должны проверять нашу церковную жизнь, «т.к. это было время в жизни церкви, когда ее природа с совершенной ясностью просвечивала сквозь ее историческую ткань»⁴.

Вместе с тем, Афанасьев признает, что история церкви, как вообще история, необратима: «Мы не можем, — пишет Афанасьев, — вернуться к временам первохристианства, не только потому, что исторические условия жизни церкви коренным образом изменились, но и потому, что мы не можем отбросить накопившийся в течение этого времени опыт руководства Церковью Духом Святым»⁵. Вновь и вновь отрицая существование права в Церкви, Афанасьев все-таки делает оговорку, что «отсутствие правовых норм в Церкви не означает

¹ Афанасьев А., *прот.* Церковь Духа Святого. С. 138.

² Там же. С. 27.

³ Там же. С. 431.

⁴ Там же. С. 426.

⁵ Там же. С. 425.

отсутствия в ней каких-либо правил, регулирующих ее жизнь»¹. Для Афанасьева здесь «вопрос идет не существовании норм в Церкви, а об их природе»².

Афанасьев соглашается с тем, что строй и порядок в Церкви предполагает наличие в ней власти и иерархического начала, которым этот порядок охраняется. Без власти пастырей служение управления было бы невозможно. Однако власть для Афанасьева не может быть основана на правовом моменте. В Церкви может существовать только власть любви. «Епископы, как носители служения управления, являются и носителями власти любви. В любви совершается подчинение всех епископу и через любовь он подчиняет всех себе. Как подчинение всех всем совершается через любовь ко Христу, так и подчинение всех епископу совершается через его любовь ко всем и ответную любовь всех к нему. Другой основы для власти в Церкви не может быть...»³, — пишет Афанасьев.

Здесь, повторяя Зома, Афанасьев строит идеалистическую картину церковной жизни, в которой не учитывается греховность и несовершенство людей, составляющих Церковь, — то, что всегда учитывалось в церковных канонах. Как следует поступать в ситуации, если пресвитер, совершающий антицерковные деяния, не желает подчиниться своему епископу «через ответную любовь к нему»? В системе, предложенной Афанасьевым, любые санкции в отношении непокорного пресвитера были бы насилием, вторжением в жизнь Церкви власти, основанной на праве, отрицанием благодати. Имеет ли Собор епископов власть над отдельным епископом, совершившим каноническое преступление или проповедующим ересь? Любая внешняя попытка отстранить епископа от управления епархией против его воли, исходя из экклезиологии Афанасьева, есть нарушение принципа автономии местной церкви, собранной вокруг совершаемой епископом Евхаристии.

Можно согласиться с главным выводом Афанасьева о том, что любовь является общим содержанием всех служений в Церкви. Существующая в Церкви

¹ Там же. Примеч. на С. 439.

² Там же.

³ Там же. С. 453.

власть основана на любви и проистекает из любви. Однако право не «устраняет благодать из жизни Церкви», как утверждал Афанасьев: оно призвано служить исполнению Церковью служения любви в земном плане ее существования как Богочеловеческого организма. Как пишет сам Афанасьев, «право в Церкви большею частью является в виде Божественного права, а потому так трудно определить, где кончается власть, основанная на праве, и где начинается власть на Божественном начале»¹.

«Вопрос о том, совместимы или не совместимы Церковь и право, допустим для сознания богослова-протестанта, который может позволить себе смотреть на церковное предание как на историю отступлений от исконного Евангельского учения, — пишет протоиерей Владислав Цыпин. — Для нас же, православных, предание обладает безусловным авторитетом, а оно включает в себя и Правила Апостолов, Вселенских и Поместных Соборов и Святых Отцов. Сомневаться же в правовом, юридическом характере этих правил нет разумных оснований»².

В начале XX века профессор Московской Духовной академии Н.А. Заозерский в статье «О сущности церковного права» дал справедливую оценку теории «бесправной» Церкви Рудольфа Зоме, которую можно отнести и к экклесиологии Афанасьева: «Не борьба с церковным правом, как элементом, противным существу Церкви, проходит через всю историю церковного права, а борьба с *искажением* духа и форм церковного права, борьба с усердным через меру и неразборчивым омирщением этого права и другими разного рода злоупотреблениями <...> Стоит только сделать модификацию основной мысли Зоме, и его исторические основы церковного права легко освободятся от недостатков...»³.

Видные русские богословы XX века, считавшие евхаристическую экклесиологию подлинной экклесиологией Церкви, также указывали на недостатки экклесиологии Афанасьева. И. Мейендорф в одной из своих ранних работ, посвященных разбору книги Афанасьева «Служение мирян в Церкви»,

¹ Там же. С. 445-446.

² Цыпин В., *прот.* Курс церковного права. С. 16-17.

³ Заозерский Н.А. О сущности церковного права // Зом Р. Церковный строй в первые века христианства. С. 236.

справедливо критикует изложенный Афанасьевым взгляд на вопрос о взаимоотношении мирян и церковной иерархии. Он выражает несогласие с мнением Афанасьева, согласно которому благодать предстоятельства предполагает благодать управления и учительства, но не предполагает особой благодати священства, которая принадлежит всем членам народа Божия. «Каким образом возможно, — пишет Мейендорф, — чтобы все члены народа Божия “священнодействовали совместно со своим предстоятелем”, но не участвовали ни в управлении, ни в учительстве, как будто Царство и Истина, в отличие от священства, принадлежат одному предстоятелю, а не всей Церкви?»¹

Мейендорф выражает традиционный взгляд на роль епископа в структуре Церкви и, в противовес Афанасьеву, утверждает, что Первосвященническая благодать епископа в его предстоятельстве при совершении Евхаристии отличается от общего царственного священства народа Божия. Через возложение рук апостольских преемников епископ получает благодать предстоятельства в евхаристическом собрании местной Церкви. Евхаристия есть осуществление Жертвы Единого Первосвященника Христа и предполагает Первосвященническое служение, отличное от общего царственного священства народа Божия. Как образ Христа, предстоятель Евхаристии есть Архиерей. Совершение всех таинств Церкви принадлежит епископам, но условия жизни Церкви очень рано заставили епископов поручать совершение Евхаристии и некоторых других таинств пресвитерам. Если предстоятель находится в сане пресвитера, он получает от епископа поручение заменять его в предстоятельстве, т.е. исполнять служение Архиерея, поэтому говорить о том, что все пресвитеры епископы, как это фактически делал Афанасьев, Мейендорф считает неправильным.

Мейендорф выражает несогласие с отрицанием правового начала в жизни Церкви, на котором настаивал Афанасьев: «Но можно ли обойтись в церковной

¹ Мейендорф И. Иерархия и народ в Православной Церкви (по поводу книги прот. Н. Афанасьева «Служение мирян в Церкви») // Вестник РСХД. 1955. № 4(39). С. 37.

жизни без права, как начала, охраняющего сущность церковной жизни в относительных исторических условиях?»¹.

«Нам представляется очевидным, — заключает Мейендорф, — что между обеими частями книги [о «царственном священстве» всех членов Церкви и о служении мирян в области церковного управления и учительства. — *В.С.*] существует противоречие, а в каждой из них — односторонность, требующая не опровержения, а дополнения или коррективы»².

Мудрая оценка евхаристической экклезиологии Афанасьева была дана митрополитом Антонием (Блумом) в его «Константинопольской лекции»: «Мы все испытали влияние “евхаристического” богословия Церкви и до сих пор находимся под этим влиянием. Оно, как мне кажется, верно в известных и довольно ограниченных пределах, но искажает наше видение, если принять это богословие как до конца адекватное. Евхаристическое богословие Церкви в основе своей утверждает, что Церковь есть Евхаристия и Евхаристия есть Церковь, и те структуры, которые необходимы, существенны при совершении Евхаристии, они-то и являют нам, *что* представляет собой Церковь. То есть должен быть предстоящий священнослужитель и выстроенная вокруг него церковная структура. Мы обязаны этим глубоким видением Церкви русскому богослову, отцу Николаю Афанасьеву, но я не согласен, что это все, что можно сказать о Церкви. Церковь больше, чем Евхаристия, Церковь шире, чем Евхаристия, Церковь содержит Евхаристию, но Евхаристия не есть итог всего, что есть Церковь»³.

Евхаристическая экклезиология протопресвитера Николая Афанасьева, при всех ее положительных сторонах и влиянии на современное богословие, безусловно, нуждается не только в дальнейшем развитии, но и в новом переосмыслении, прежде всего — в ее исходных посылах: во взгляде на сущность и происхождение церковной иерархии, в учении о рецепции и оценке

¹ Там же. С. 40.

² Там же. С. 37.

³ Антоний, Митрополит Сурожский. «Первенство» и «преимущества чести» // Труды. Книга вторая. М.: Практика, 2012. С. 506-507.

значения канонического предания Церкви. Предложенная Афанасьевым трактовка проблемы первенства, соответственно, также не может быть воспринята православным богословием во всей полноте.

4.3.5. Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Александра Шмемана (1921-1983)*

Среди работ русских богословов «евлогианской» ориентации, обращавшихся в XX столетии к проблеме первенства, труды протопресвитера Александра Шмемана (1921-1983) занимают очень важное место.

Поводом для обращения Шмемана к теме первенства в православной экклезиологии стало активное участие в юрисдикционных спорах русской эмиграции XX века. По замечанию отца Александра, спор между русскими юрисдикциями в то время далеко перерос сферу простых организационных вопросов и превратился в спор о самой природе Церкви¹. До переезда в Америку отец Александр состоял в юрисдикции митрополита Евлогия (Георгиевского), что определило его интерес к теме первенства Вселенского Престола и проблеме диаспоры. В 1951 году Шмеман переселился в США, где перешел клир Северо-Американской Русской Митрополии и стал активным участником канонического устройства Православной Церкви в Америке. Позиция Константинопольского Престола в отношении автокефалии Американской Православной Церкви стала причиной нового переосмысления темы первенства в трудах отца Александра.

Взгляды Шмемана на проблему первенства оказали в XX веке заметное влияние не только на православное, но и на инославное, прежде всего римокатолическое богословие². В вышедшем в 1960-м году и переведенном на несколько языков сборнике «La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe»

* Материал настоящего подраздела излагается на основе публикации автора: *Суворов В., прот.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана // *Церковь и время.* № 2 (71). М.: ОВЦС МП, 2015. С. 193-250.

¹ *Шмеман А., прот.* Церковь, эмиграция, национальность // *Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева.* М.: Русский путь, 2009. С. 309-310. Здесь и далее, если не оговорено иное, тексты статей о. Александра цитируются по указанному сборнику. Впервые статья «Церковь, эмиграция, национальность» была опубликована в Церковном вестнике Западно-Европейского Православного Русского Экзархата (Париж, 1948).

² Богословие Шмемана вообще может быть охарактеризовано как «богословие, находившееся “на острие” актуальной богословской проблематики, во многом — типичное, по крайней мере — ярко представляющее собой целое направление в христианской мысли XX и XXI вв.» (*Агапов О., прот.* Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте русской и европейской культуры XX века: важнейшие точки соприкосновения: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора богословия. М., 2013. С. 3).

(«Первенство Петра в Православной Церкви», Neuchâtel, 1960)¹ отцом Александром была опубликована статья «Идея первенства в православной эkkлезиологии»², которая стала широко известной на Западе, в том числе в инославной среде. Вместе с прот. Николаем Афанасьевым Шмеман присутствовал на II Ватиканском Соборе (1962-1965) в качестве официального наблюдателя и даже выступал на соборных заседаниях во время решающих дебатов по схеме о Церкви³.

Первые работы, в которых отец Александр обратился к теме первенства, относятся к концу 1940-х годов. Окончив в 1944 году Свято-Сергиевский Богословский институт в Париже, Шмеман остался при институте профессорским стипендиатом и в течение шести лет преподавал церковную историю, специализируясь по проблемам византийской Церкви. В своей работе «Судьба византийской теократии»⁴, опубликованной в 1947 г., отец Александр прослеживает сложную эволюцию византийского теократического идеала — от подлинного христианского универсализма до своего антипода — религиозного национализма, который отец Александр называет «основным ядом и соблазном» византийского опыта, «болезнью церковного сознания», которую необходимо преодолеть через внимательное и трезвое усвоение трагического византийского урока. По убеждению отца Александра, это необходимо сделать для решения «жгучих вопросов современной церковной жизни», среди которых — отсутствие единства среди Православных Церквей. «Православная Церковь раздроблена и ослаблена, в ней почти угасло сознание своей вселенскости, уступившей место соперничеству и вражде бесчисленных автокефалий»⁵, — с горечью констатирует отец Александр.

¹ О сборнике см. выше в разделе 4.3.4. «Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Николая Афанасьева (1893-1966)».

² «The Idea Of Primacy In Orthodox Ecclesiology» в английском издании. Данная работа с небольшими изменениями была позже опубликована по-русски в «Вестнике РСХД» (№ 60, 62-63. Париж, 1961). Одно из последних переизданий английского текста сделано о. Иоанном Мейендорфом в сборнике: *The Primacy of Peter: essays in ecclesiology and the early church / by John Meyendorff ... [et al.]*. St. Vladimir's Seminary Press, 1992.

³ См.: История II Ватиканского собора. Т. III: Сформировавшийся собор / Общ. ред. Дж. Альбериги, А. Бодров, А. Зубов (Серия «История церкви»). М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 85.

⁴ Впервые опубликовано в: Православная мысль. Труды Православного богословского института в Париже. 1947, Вып. V.

⁵ Шмеман А., прот. Судьба византийской теократии. С. 630.

К вопросу религиозного национализма отец Александр возвращается в цикле работ, посвященных проблеме канонического устройства русской церковной эмиграции. В 1948-1952 гг. в Русской Зарубежной Церкви вышел в свет ряд публикаций, в которых делалась попытка канонического обоснования законности юрисдикции Русской Православной Церкви Заграницей и критиковалась позиция русского экзархата вселенской юрисдикции¹. В ответных статьях Шмеман затрагивает три главные темы: 1) догматический вопрос о значении поместного принципа в церковном устройстве; 2) канонический вопрос о юрисдикции Вселенского патриарха над православными, живущими вне пределов существующих Поместных Церквей и 3) вопрос о церковном национализме и проблеме автокефалии.

Отец Александр настаивает на том, что в Церкви должен действовать только поместный, или территориальный, принцип канонического устройства, который вытекает из самой сущности Церкви как единства, основанного не на «природе», а на «сверхприродном» единстве веры и любви, на тайне Тела Христова. Подмена этого «сверхприродного» единства чисто природными признаками — национальностью, языком и т.д., по мысли отца Александра, есть низведение Церкви в разряд явлений «от мира сего»².

Практику создания Зарубежным Синодом параллельных православных юрисдикций на основе национального принципа отец Александр подвергает резкой критике. Решение проблемы он видит в организации в Западной Европе автономной церковной области, подчиненной юрисдикции Константинопольского Престола: «...Необходима автономия, обеспечивающая, с одной стороны, достаточную внутреннюю самостоятельность, с другой же — каноническую связанность с Вселенской Церковью определенным контролем, — пишет отец Александр. — Устройство этой автономной области должно быть делом всей

¹ Среди данных публикаций в первую очередь следует отметить: *Польский М., прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948. *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви заграницей (ответ священнику о. Александру Шмеману). Jordanville: Holy Trinity Monastery, Типография прп. Иова Почаевского, 1949; *Габбе Г., прот.* О каноническом основании Русской Зарубежной Церкви // Церковная жизнь. № 10-12. Мюнхен, 1949; *Польский, М., прот.* Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952.

² *Шмеман А., прот.* Церковь, эмиграция, национальность. С. 309-310.

Церкви, основанном на соглашении всех автокефальных Церквей, причем вышеуказанную связь естественно мыслить через Вселенский Престол, имеющий преимущество чести и являющийся непререкаемо первым по старшинству Престолом Православной Церкви. Именно каноническая связь с Вселенским Престолом, в силу его первенства, доселе никаким Вселенским Собором не отмененного, освободила бы всю Западно-Европейскую Церковь от необходимости «выбора юрисдикции» со всеми связанными с ним национальными и иными страстями и пристрастиями»¹.

Догматическую сущность Церкви отец Александр определяет прежде всего как единство — надприродное, благодатное единство во Христе. В падшем и греховном мире существуют разделения — по национальному, расовому, идеологическому признаку. Этим естественным разделениям мира Церковь противопоставляет сверхъестественное единство в Боге. По убеждению отца Александра, единство Церкви может быть реализовано только при территориальном, поместном, принципе церковного устройства, когда на одной территории существует только одна Церковь, возглавляемая епископом — главой местной Церкви. Обращаясь к древней канонической норме: «*Один епископ, возглавляющий одну Церковь в одном месте*», отец Александр утверждает: «Если понять по существу каноны, относящиеся к власти епископа и к разграничению этой власти между епископами, то не подлежит никакому сомнению, что именно эту исконную норму они ограждают, требуя ее воплощения в любых условиях»².

Соотношение поместного и вселенского принципа в Православной Церкви отец Александр выражает так: «Каждая Церковь, каждая община в любом месте есть всегда живое воплощение целостной сущности Церкви, не просто часть, а член, живущий жизнью всего организма, или, лучше сказать, *сама кафелическая Церковь, пребывающая в этом месте*. <...> Поместность и вселенскость — такова двуединая основа кафеличности Церкви»³.

¹ Там же. С. 312.

² Шмеман А., *прот.* Церковь и церковное устройство. С. 319. Впервые статья была напечатана отдельным изданием «Церковного вестника Западно-Европейского Православного Русского Экзархата» (Париж, 1949).

³ Там же. С. 320.

«Принцип поместности есть первичная и основная норма церковного устройства, органически вытекающая из самой природы Церкви»¹, — настаивает отец Александр. Церковные каноны, ограждающие данный принцип, направлены на то, чтобы находящиеся в одном месте христиане, спаянные благодатной властью одного епископа, составляли органическое единство и в этом месте являли и воплощали кафолическую и вселенскую сущность Церкви². «Принципом внешнего церковного устройства всегда является догматическая сущность Церкви, которая должна быть воплощена в данных условиях»³, — пишет отец Александр.

Борьба национализмов православных народов, по мысли отца Александра, привела к распаду вселенского сознания в Православии и борьбе за церковно-политическую независимость, которая «красной нитью» проходит через всю историю православного мира. Уравнивание в церковном сознании смыслов автокефалии и независимости явилось следствием замены чисто церковных понятий государственно-национальными, когда отношения между автокефальными Церквами стали мыслиться в терминах международного права. Автокефалия стала переживаться как, прежде всего, государственная или национальная Церковь, а Вселенская Церковь — как конфедерация национальных Церквей.

Полемизируя с одним из идеологов РПЦЗ прот. Михаилом Польским, Шмеман пишет: «Мы "ушли" не к "грекам", а к непререкаемо первому по старшинству Патриарху единой Православной Церкви, и не по какому-то капризу, а потому что такова *объективная норма* церковности. Выброшенные из пределов своей *поместной* Церкви на территорию, на которой нет Поместной Православной Церкви, мы думаем, что в ожидании общецерковного устройства в

¹ Там же. С. 320.

² См.: там же. С. 322.

³ Шмеман А., прот. Спор о Церкви. С. 341. Впервые опубликовано в «Церковном вестнике Западно-Европейского Православного Русского Экзархата» (№ 2(23). Париж, 1950).

этих новых для Православия странах именно Вселенскому Патриарху надлежит обеспечивать нашу *включенность во вселенский церковный организм*¹.

По убеждению отца Александра, все «юрисдикционные» споры русской церковной эмиграции есть споры о самой природе Церкви, которые нельзя разрешить иначе, как путем возврата к православному пониманию ее вечной сущности. Не следует искать в канонах лишь юридические прецеденты, которые можно было бы применять автоматически: необходимо творческое усилие церковного сознания, чтобы выражение вечной нормы, заключенное в каноническом предании Церкви, актуализировать в новых условиях.

Отец Александр указывает на то, что условия, в которых оказалось русское церковное рассеяние, беспрецедентны. Вне территории своей поместной Церкви, в отдалении от восточных Церквей оказались сотни тысяч православных с епископами и клириками. Поэтому вопрос канонического устройства русской церковной эмиграции, по мысли отца Александра, не может быть частным эмигрантским делом — или даже делом одной Поместной Церкви. В силу совершенно необычных и новых условий этот вопрос требует напряженного осмысливания и «соборования» всей Православной Церкви во всей ее вселенской полноте, поскольку касается всей Православной Церкви в целом.

В 1950 году в Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата была опубликована статья иеромонаха Софрония (Сахарова) «Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии)². В данной статье отец Софроний с тревогой говорит об опасности «ереси неопапизма», проявляющейся в действиях Константинопольского Патриархата, и обвиняет прот. Василия Зеньковского и о. Александра Шмемана в поддержке этой ереси. В качестве основного условия правильного канонического устройства в Православной Церкви отец Софроний выдвигает принцип автокефальности, который им выводится из православного учения о Троице.

¹ Шмеман А., прот. Церковь и церковное устройство. С. 333.

² Софроний (Сахаров), иером. Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии // ВРЗЕПЭ. № 2-3. Париж, 1950. С. 8-33.

Согласно главной мысли отца Софрония, «принцип автокефальности поместных церквей говорит о равнодостоинстве их по образу равнодостоинства Божественных Лиц»¹.

Полемизируя с отцом Софронием, отец Александр видит корень всех его ошибок в «уравнивании поместного с автокефальным», когда онтологические свойства местной Церкви, возглавляемой епископом, прилагаются к поместным автокефальным Церквам².

Согласно отцу Александру, именно местные Церкви онтологически «равнодостоинны», ибо каждая из них в своем епископе имеет полноту апостольских даров, в то время как «автокефалия» принадлежит к историческому строю Церкви и означает не что иное, как право данной церковной области, то есть союза местных Церквей, самой избирать себе первенствующего епископа — митрополита или патриарха, в зависимости от употребляемых титулов.

Онтологически все епископы равны между собой, но в церковном строе и чине их положение может различаться. Перенесение принципа автокефалии в онтологию церковного устройства с выведением его из троического догмата, по мысли отца Александра, неизбежно делает первенствующего епископа поместной Церкви «сверхепископом», что, на деле, и составляет сущность папизма. «Борьба с папизмом, — пишет отец Александр, — требует в первую очередь строгого различения между онтологическим равнодостоинством всех епископов и возглавляемых ими Церквей (каков бы ни был их ранг или место в том или ином поместном союзе Церквей), с одной стороны, и иерархическим строем Вселенской Церкви, с другой. Ибо во Вселенской Церкви местные Церкви имеют разные “достоинства” и определенный ранг. Всякое же смешение этих двух аспектов неизбежно ведет к извращению экклезиологии: либо к папизму римскому, либо же к превращению епархиальных архиереев в простых “представителей” Патриарха, то есть фактически к папизму локальному»³.

¹ Там же. С. 31.

² См.: Шмеман А., *прот.* О «неопапизме». С. 347. Впервые опубликовано в «Церковном вестнике Западно-Европейского Православного Русского Экзархата» (№ 5 (26). Париж, 1950).

³ Там же. С. 349.

Онтологическое равенство местных Церквей не исключает иерархии церквей в общем строе Вселенской Церкви. Эта историческая «иерархия чести» искони существовала в Церкви, и отрицание этого факта отец Александр считает новшеством. Папизм, по мнению отца Александра, начинается тогда, когда первенство чести вводится в онтологическую структуру Церкви и одна Церковь, один епископ становится источником церковности для всех других Церквей¹. В то же время каноническое Предание закрепило определенную структуру церковного союза, в которой есть «первые и вторые, старшие и младшие Церкви, епископы и архиепископы, словом — иерархия, а не “демократическое” равенство»², которое, по мнению отца Александра, не нарушает кафолической полноты каждой местной Церкви, независимо от ее места в иерархии Церквей.

Отец Александр считает право автокефальных Церквей на свою диаспору и связанный с реализацией этого права неизбежный плюрализм национальных юрисдикций не совместимыми с поместным принципом церковного устройства. Естественный выход отец Александр видит в признании юрисдикции Вселенского Патриарха в местах православного рассеяния.

Отец Александр пишет: «...Нам представляется вполне соответствующим всему духу православного канонического Предания, чтобы в местах православного рассеяния, где не существует местной Православной Церкви, необходимое поместное единство было осуществлено через юрисдикцию Вселенского Патриарха как первого по чести епископа в Православной Церкви. Для доказательства правильности и “православности” этой мысли не требуется ни особой канонической экзегезы, ни исторической казуистики. Даже если бы не было 28-го правила Халкидонского собора (и действительно этот канон можно толковать по-разному, и в данном случае его можно вообще не употреблять) и других прецедентов, просто тот факт, что Вселенский Патриарх есть *первый*

¹ См.: там же. С. 350.

² Там же. С. 350

епископ, дает все основания, чтобы именно он, а не кто иной, имел попечение о новых церковных образованиях, не достигших еще возраста “автокефалии”»¹.

Отец Александр утверждает, что отрицая папизм — римское извращение экклезиологии, Православная Церковь всегда знала первого епископа в каждой области (митрополита, архиепископа, патриарха), знает первого епископа и во Вселенской Церкви. Таковым со времени отпадения Римского епископа является Патриарх Константинопольский². Попытки отрицать это первенство отец Александр считает «идущими вразрез с церковным Преданием»³.

В докладе «”Единство”, “разделение”, “объединение” в свете православной экклезиологии» (1950 г.) отец Александр, следуя Афанасьеву, утверждает, что понимание Вселенской Церкви как одного видимого вселенского организма, который состоит из «частей» и онтологически им предшествует, «неизбежно приведет нас в Рим»⁴. «Роковой изъян» римско-католической экклезиологии, с точки зрения отца Александра, заключается в том, что «органичный характер местной Церкви как основы единства оказался перенесенным на Церковь Вселенскую, ставшую на деле *одной огромной местной Церковью*, требующей, следственно и естественно, одного епископа как центра и источника полноты Церкви»⁵. Между тем, местные Церкви не суть «части» или «члены», но каждая из них и все они вместе — Единая, Святая, Кафолическая и Апостольская Церковь⁶.

Дискуссию в среде русских богословов разных юрисдикций вызвало Послание 1950 г. Константинопольского Патриарха Афинагора, с которым он обратился в Неделю Православия «ко всему священному клиру и христоименитому народу Церкви». В этом послании Патриарх затронул вопрос о месте Вселенского Престола в Православной Церкви. Указав в Послании, что праздник восстановления иконопочитания есть праздник всей Церкви, Патриарх

¹ Там же. С. 351.

² См.: там же. С. 350

³ Там же. С. 350

⁴ Шмеман А., *прот.* «”Единство”, “разделение”, “объединение” в свете православной экклезиологии». С. 358.

⁵ Там же. С. 357.

⁶ Там же. С. 358.

Афинагор писал: «...по преимуществу же он есть праздник нашей Святой Христовой Великой Церкви, Вселенской Патриархии, которая от своего возникновения и в продолжение всего своего исторического бытия поставлена и пребывает столпом светоносного облака, стальной твердыней Православия, богосотворенной высокой скалой, о которую разбились и были уничтожены все извращавшие и изменявшие веру, переданную апостолами...» Отметив заслуги предстоятелей этой Церкви, благодаря которым «история сего честного Престола... сопряжена с историей подлинного православного христианства и святых вселенских соборов», Патриарх продолжил: «...ради сего смиренная в начале и малочадная Церковь св. апостола Андрея Первозванного, сразу возвеличившись, возросла в кафедру вселенскую и центр, на который взирает Богом определенный и очерченный круг Церкви, центр, в котором соединяются и содержатся все по местам и странам существующие и — в том, что касается канонической икономии церковных дел, — самодействующие (*автоэнерги*) и автокефальные православные церкви и, в нем согласованные, составляют единое и неделимое тело. Она также взяла на себя заботу и попечение о других сестрах Церквах каждый раз, что необычные обстоятельства требовали доброго и правильного окормления христоименитого народа в них. Вообще же говоря, никак не иначе, как только через нее, то есть через общение (*кинония*) и контакт (*енафи*) с нею, отдельные Православные Церкви (*епимерус ортодокси экклизие*) как бы связаны в тело Единой Святой Соборной и Апостольской Православной Церкви, Глава которой не кто иной, но единый веры начальник и совершитель Иисус Христос». В заключение Патриарх призвал всех воздавать Церкви-Матери «подобаяющую ей честь... и быть ревностными и точными в исполнении того, что подобает делать в отношении к ней»¹.

Мысли, выраженные в Послании, послужили поводом для обвинений Константинопольской Патриархии в ереси «неопатизма», прозвучавших в отдельных публикациях русского зарубежья — как на страницах изданий

¹ Цит. по: Шмеман А., прот. Вселенский Патриарх и Православная Церковь. С. 364.

Московского Патриархата, так и Зарубежного Синода¹. В качестве ответа на эту критику Шмеман опубликовал статью «Вселенский Патриарх и Православная Церковь»², где попытался сформулировать свое понимание канонического устройства Церкви и места в ней «вселенского центра».

В начале статьи отец Александр на основании «формального анализа текста» отвергает обвинения Послания в «папизме», так как, по его мнению, в нем ничего не сказано ни о богоустановленности прав и привилегий Вселенского Престола (а, напротив, прямо указывается на первоначальное «смирение» и «малочадие» Константинопольской Церкви, возвышение которой во вселенскую кафедру выводится из исторических обстоятельств), ни о подчинении его власти других Церквей (говорится только об общении и контакте с ним как условия их вселенского единства), ни, наконец, о непогрешимости его предстоятелей.

Между тем, представляется вполне очевидным, что обвинения Послания в «папизме» были отнюдь не беспочвенными. Патриарх Афинагор вполне в папистическом духе называет Константинопольскую Церковь **«от своего возникновения и в продолжение всего своего исторического бытия поставленной (здесь и далее выделено мной. — В.С.) и пребывающей столпом светоносного облака, стальной твердыней Православия, богосотворенной высокой скалой, о которую разбились и были уничтожены все извращавшие и изменявшие веру...»**. На нее как на вселенскую кафедру и центр «взирает Богом определенный и очерченный круг Церкви». **«Никак не иначе, как только через нее <...> отдельные Православные Церкви как бы связаны в тело Единой Святой Соборной и Апостольской Православной Церкви»**. Иными словами, Константинопольский Престол предстает здесь как богосотворенный и Богом определенный на все время своего существования единственный Центр

¹ См.: *Софроний, иером.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии // ВРЗЕПЭ. № 2-3. Париж, 1950. С. 8-33; *Ковалевский Е., прот.* Экклесиологические проблемы (по поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана) // ВРЗЕПЭ. № 4. Париж, 1950. С. 11-20; *Николай, митр. Крутицкий и Коломенский.* Интервью корреспонденту Болгарского Телеграфного Агентства БТА // ВРЗЕПЭ. № 5. Париж, 1950. С. 28-29; со стороны Зарубежного Синода: *Польский М., прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948.

² Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1951. № 1(28).

вселенского церковного единства, а Константинопольская Церковь — как никогда не отклонявшаяся от апостольской веры, но, напротив, призванная Богом служить вероучительному единству и общению прочих Церквей. Никак не иначе, как только через общение с Константинопольской Церковью прочие Церкви соединяются в единое тело. Не увидеть в этих положениях Послания Патриарха Афинагора очевидных признаков римско-католического понимания церковного единства достаточно сложно. Следует признать, что комментарий отца Александра на данное Послание был продиктован в значительной мере его юрисдикционной принадлежностью, а не объективными соображениями. Впоследствии, как мы увидим, отец Александр будет относиться к политике и заявлениям Константинопольского Престола более критично.

Вместе с тем, отрицая обвинения Послания Патриарха Афинагора в папизме, отец Александр верно замечает, что суть этих обвинений лежала вовсе не в формальной плоскости. Шмеман констатирует существование в недрах Православия «глубокого экклезиологического кризиса», обусловленного наличием и столкновением двух несовместимых канонических теорий, двух не сводимых одно к другому пониманий основных принципов устройства Церкви, и прежде всего ее вселенского устройства.

Согласно первой теории, которую отец Александр именует теорией «абсолютного автокефализма», главный принцип устройства Церкви заключается в полной независимости и равноправии автокефалий. По этой теории, Вселенская Церковь не может иметь никакого «центра», ибо это означало бы введение субординационизма в структуру Церкви, основой которой может быть только единосущие и равночестность автокефальных Церквей — по образу единства Пресвятой Троицы. Данная теория, однако, не исключает существование таких центров на уровне Поместных автокефальных Церквей — в лице их предстоятелей¹.

¹ К сторонникам данной теории Шмеман — до некоторой степени справедливо — относит иеромонаха Софрония (Сахарова), прот. Е. Ковалевского, прот. М. Польского и профессора С.В. Троицкого. См.: *Шмеман А., прот. Вселенский Патриарх и Православная Церковь*. С. 365-366; *он же*. О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 408. Сноска.

Отец Александр обстоятельно критикует указанную точку зрения, прибегая к триадологическим, экклезиологическим, историко-каноническим и практическим аргументам.

По мысли отца Александра, онтология Церкви как богочеловеческого единства, целостно и неделимо воплощаемого в каждой местной Церкви, выражается и ограждается в канонах, регулирующих связь между Церквами. Полнота местной Церкви не только не противоречит ее связи с другими Церквами и определенной зависимости от них, но, напротив, постулирует их как необходимое условие для своего воплощения. Если полнота местной Церкви «дана» ей в единстве епископа и народа, то с другими Церквами она связана единством и согласием епископата. Здесь, в понимании значения епископата и его роли в служении церковному единству отец Александр, в отличие от Афанасьева, следует классическому учению св. Киприана Карфагенского.

Как множество Церквей не делят Церковь на «части», так и множество епископов не делят между собой апостольского дара, но он целостно передается каждому епископу. По мысли отца Александра, поставление нового епископа «двумя или тремя» епископами (1-е Апостольское правило), свидетельствует о единстве и неделимости епископства и в нем — самой Церкви. Такое посвящение не подчиняет одну Церковь другой, не делает одну «источником» другой, но означает, что каждая Церковь свою полноту имеет не «из себя», но свыше.

Единство Церкви осуществляется и выявляется как единство веры, жизни и любви в согласии епископов. В соборе епископов местные Церкви познают и осуществляют свое онтологическое единство как Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви. Согласно отцу Александру, Собор епископов, как и сам епископат, не есть орган власти *над Церковью*, и не собрание «представителей» Церквей, а благодатное выражение единства Церкви, ее «духоносные уста». Собор говорит не Церкви, а *в Церкви*, в полноте ее кафолического сознания.

Это единство епископата, осуществляемое в хиротонии епископа другими епископами, и согласие епископата в вере, жизни и любви является основой союзов местных Церквей. Исторически как способы, так и объем группирования

Церквей в поместные союзы были различны: от союза «провинциального» или «диоцезального» до патриархатов. Но внутренний закон его оставался тем же. По мнению отца Александра, лучше всего он выражен в 34-м Апостольском правиле: «Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения... Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе...». В этом каноне, пишет отец Александр, «раз и навсегда закреплена сущность *первенства* в Церкви как не власти, а именно *средоточия и выражения согласия и единосуция Церкви*. Именно потому, что союз Церквей не есть ни простое *объединение* равноправных (в котором председатель подчинен воле большинства), ни *организм* (где один имеет власть как источник жизни организма), а воплощение неделимого единства Церкви, первый или старший выражает веру всех и вера всех имеет единые уста. Первенство не только не нарушает соборности, но вся его сущность в том и состоит, чтобы *охранять соборность и ее осуществлять в соподчинении всех друг другу в единстве веры, в единстве любви, в единстве жизни*»¹.

Отец Александр убежден, что соборный принцип, выраженный в 34-м Апостольском правиле, может быть распространен и на универсальный уровень, отражая единство Пресвятой Троицы не только в структуре Поместных Православных Церквей, но и на уровне Вселенской Церкви. «Если в автокефальной Церкви (т. е. в союзе Церквей, очерченном поставлением своих епископов и единым примасом) первенство старшего не только не означает субординационизма, а, напротив, по словам самого канона, отражает троическое единство, то такое первенство необходимо и в единосуции автокефальных “ипостасей”»², — пишет отец Александр. Признать данный принцип на автокефальном уровне и при этом отвергать на универсальном, по убеждению отца Александра, нет никаких оснований.

¹ Шмеман А., прот. Вселенский Патриарх и Православная Церковь. С. 370.

² Там же. С. 370.

История и каноны, пишет отец Александр, ясно свидетельствуют о том, что еще до формирования поместных или автокефальных церковных союзов Церковь с первых же дней своего существования имела именно *вселенский центр* своего единства и согласия. Таким центром в первые десятилетия была Иерусалимская Церковь, затем им стала Церковь Римская — «председательствующая в любви». Отрицать свидетельства отцов и соборов, признающих Рим старшей Церковью и средоточием вселенского согласия, по убеждению отца Александра, можно только в полемическом задоре. Если католические историки и богословы неизменно преувеличивали смысл и объем этих свидетельств, то православные их неизменно преуменьшали, сводя их к «случайным» высказываниям и «отдельным» фактам. «Православная наука еще ждет именно православной, свободной, не отравленной ни полемикой, ни апологетикой, подлинно церковной оценки места Рима в истории Церкви первого тысячелетия»¹, — пишет отец Александр. «Экклесиологическое заблуждение Рима состоит не в утверждении своего вселенского первенства, никем никогда не отрицавшегося, а в том, что это первенство он действительно смешал с онтологическим “субординационизмом” <...> Но это заблуждение и извращение догмата о Церкви, отделившее Римскую Церковь и с нею весь Запад от католического согласия, не должно приводить нас к простому отрицанию самого факта такого первенства, а, напротив, должно заставить нас поглубже вдуматься в православный смысл его»².

Рим отпал от католического согласия, но это не значит, что Православная Церковь осталась без первого епископа, без центра и средоточия своего вселенского согласия, считает отец Александр. Место Рима занял второй Рим, Константинопольская кафедра, которой уже II Вселенский Собор присвоил второе место в иерархии чести. «Отрицать это общепризнанное первенство Константинополя значит отрицать многовековую историю Церкви, включая и

¹ Там же. С. 371.

² Там же. С. 370-371.

историю Русской Церкви, которая, и ставши автокефальной, никогда этого первенства не отрицала»¹, — пишет отец Александр.

Падение Империи, по мысли отца Александра, не уничтожило первенства Константинопольской кафедры, как и «истощание» Востока не отменило старшинства восточных патриархов. Константинополь уже давно не «города Царя и Сената», однако, по мысли отца Александра, следует различать причины возвышения той или иной кафедры, источник ее первенства, и сам факт этого первенства. Принцип старшинства не раз менялся в Церкви: от старшинства по хиротонии (в африканских митрополиях) до государственной иерархии городов. С определенного времени таким принципом стала являться древность Церкви, фиксирующая ее место в иерархии Церквей. Изменившееся положение Константинополя не отменяет факта его первенства, закрепленного в канонах и жизни.

Целесообразность существования единого вселенского центра для Поместных Православных Церквей продиктована необходимостью решения стоящих перед ними общих задач, уверен отец Александр. Нужно не только единство, но и *объединение*, которое требует общих организованных усилий, постоянного «соборования». Кто-то должен взять на себя заботу об этом объединении, свидетельство о единстве, почин врачевания болезней. На Вселенском уровне союз Поместных Церквей требует вселенского центра, вселенского Первоиерарха. «Такой центр Православная Церковь всегда имела, имеет и сейчас — в Константинопольской кафедре»², — пишет в заключение отец Александр.

С развернутой критикой идеи отца Александра, выраженных им в работах о первенстве на рубеже 1950-х годов³, выступил от Московского Патриархата проф. С.В. Троицкий, опубликовав статью «Экклесиология парижского раскола»⁴

¹ Там же. С. 370-371.

² Там же. С. 373.

³ Речь идет о его работах «Церковь и церковное устройство», «Спор о Церкви», «О “неопапизме”», «Вселенский Патриарх и Православная Церковь», изданных в Париже «Церковным вестником Западно-Европейского Православного Русского Экзархата» в 1949-1951 гг.

⁴ *Троицкий С., проф.* Экклесиология парижского раскола // ВРЗЕПЭ. № 7-8. Париж, 1951. С. 10-33.

(Париж, 1951). Следует отметить, что в этой статье Троицкий критикует Шмемана не всегда добросовестно, приписывая отцу Александру то, что он в действительности не утверждал. Например, что, по мнению отца Александра, епархии могут быть «автокефальными» или становиться таковыми, реализуя свое право свободно выходить из состава других автокефальных церквей¹. Троицкий называет Шмемана творцом «новой, неизвестной Православной Церкви теории», яко бы утверждающей неравенство епископов, неравенство автокефальных Церквей и их предстоятелей². Троицкий упрощает или вовсе искажает смысл рассуждений отца Александра, а затем полемизирует с «ошибочной аргументацией» «измышленных псевдо-канонических теорий, вроде теории о. Шмемана».

Вместе с тем, именно в статье «Экклезиология парижского раскола», как и в ряде других работ, профессором С.В. Троицким было предложено наиболее удачное в русском богословии XX века объяснение принципа, лежащего в основе развития церковной централизации. С критикой Троицким идеи об абсолютном, догматическом значении территориального принципа в церковном устройстве, на котором настаивал Шмеман, нельзя не согласиться.

Троицкий указывает, что благодатное единство во Христе дается не территориям, а членам Церкви. Об этом свидетельствует и наименование Церкви «Новым Израилем», «народом Божиим». Народ состоит из лиц, а не из территории. Ветхозаветный Израиль не переставал быть народом Божиим и тогда, когда не имел своей территории и странствовал в пустыне. По мысли Троицкого, в цитируемом Шмеманом выражении из «Мученичества Поликарпа» «Кафолическая Церковь, пребывающая в Смирне» местопребывание христианской общины не следует смешивать с территориальностью. Всякая община должна где-то пребывать, но это не значит, что она должна иметь свою территорию с определенными границами³.

¹ См.: Троицкий С., проф. Экклезиология парижского раскола // ВРЗЕПЭ. № 7-8. Париж, 1951. С. 10-12.

² См.: там же. С. 13-15.

³ См.: там же. С. 24-26.

Долгое время народность имела большее значение в устройстве Церкви, чем поместный принцип. Христос заповедал ученикам учить именно народы. Слова ап. Павла, что во Христе Иисусе нет ни Иудея, ни Эллина, ни варвара и Скифа (Гал. 3, 28; Кол. 3, 11; Рим. 10, 12), говорят о равноправии в Церкви всех народностей, однако в устройстве церковных дел особое значение придавалось языку. Апостольская проповедь могла быть успешна только в том случае, если она велась на языке данного народа, о чем свидетельствует и чудо Пятидесятницы. Троицкий указывает, что 34-е Апостольское правило говорит именно о «епископах всякого народа». Только в более позднее время, когда христианство распространилось по всей Римской империи и было признано государственной властью, поместное начало получает почти исключительное значение в церковном устройстве, показателем чего служит замена слова «народ» в 34-м Апостольском правиле словом «епархия» (в смысле «митрополия») в 9-м правиле Антиохийского Собора. Но и тогда, считает Троицкий, поместное, территориальное начало сделалось обязательным только в границах греко-римской империи, тогда как вне ее остался в силе прежний регулятор церковного устройства — народность. В доказательство Троицкий приводит ссылку на 2-е правило II Вселенского и 28-е правило IV Вселенского Соборов, которые сохранили в Церквах у иноплеменных народов их прежнее устройство¹.

Троицкий справедливо указывает, что территория является таким же «естественным» признаком, как и национальность, поэтому Церковь всегда руководствовалась не поместным началом, а спасением человеческих душ, и потому изменяла границы поместных Церквей, когда это требовалось в целях ее спасительной миссии.

С похожей критикой абсолютизации Шмеманом территориального принципа выступили и представители «карловацкой» юрисдикции. Архиепископ Нафанаил (Львов; 1906-1986) опубликовал в 1949 году в Джорданвилле в качестве «ответа священнику Александру Шмеману» книгу «О судьбах Русской Церкви за границей». В ней епископ Нафанаил делится своими размышлениями по поводу

¹ См.: там же. С. 26-27.

вышедшей в том же году статьи о. Александра Шмемана «Церковь и церковное устройство», которая, в свою очередь, явилась откликом на книгу одного из главных идеологов «карловчан» прот. Михаила Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей».

Еп. Нафанаил соглашается с рассуждениями Шмемана о единстве Церкви, выражающем ее природу и сущность, и любви как способе осуществления этого единства во Христе для созидания Тела Христова. Однако ошибка отца Александра, по мнению владыки Нафанаила, заключается в абсолютизации территориального принципа церковного устройства и отрицании положительного значения и важности национального фактора.

Поместность и несмешиваемость Церквей не могут возводиться в ранг основного принципа всей церковной жизни, утверждает еп. Нафанаил. В ранний период бытия Церкви, близкого к христианскому идеалу, в одном городе действительно не могло быть одновременно двух епископов. Однако уже очень рано Церковь, признавая поместный принцип нормой, стала по нужде позволять от него широкие отступления.

В качестве примера нарушения этого принципа еп. Нафанаил приводит практику устройства подворий Поместных Церквей в пределах других Церквей. Мысль Шмемана о том, что все церковные беды порождены нарушением поместного принципа, кажется справедливой только на первый взгляд, но на деле не оправдывается фактами. Владыка указывает на мирное сосуществование на одной территории Сербской и Русской Зарубежной Церквей, присутствие во Франции Румынской, Сирийской Церквей и сразу двух экзархатов Константинопольского Патриархата — греческого и русского.

Еп. Нафанаил делает вывод: «Мы не оспариваем в существе дела поместного принципа. Мы понимаем его важность и признаем, что этот принцип был и останется нормой внешнего церковного устройства. Мы только не соглашаемся с его абсолютизацией. Это, конечно, не “корень, из которого вырастают *все* многообразные формы церковной организации”. А главное, этот принцип, как все внешнее в церковной жизни, *служебен*. Он должен служить

внутренней абсолютной задаче Церкви — приведению ко Христу человеческих душ»¹. Владыка указывает на глубокое положительное значение, которое имел в истории православных народов, в их верности Православию, национальный элемент. Национальное чувство само по себе не греховно и может служить церковному делу.

Критика церковного «национализма» и абсолютизация Шмеманом и его единомышленниками территориального начала имели свое объяснение. Тезис об абсолютном значении территориального принципа в церковном устройстве, исключающем присутствие на одной территории нескольких Поместных Церквей, вместе с критикой национального начала являлись в XX веке традиционным аргументом в защите исключительных канонических прав Константинопольской Церкви на православную диаспору и новые миссионерские территории. Обвинение Шмемана в попытке «заменить координацию православных миссий субординацией их Константинопольской Церкви»² было отчасти справедливым.

Менее тенденциозная, чем у Троицкого, но также построенная на искаженной интерпретации критика идей отца Александра прозвучала и в статье протоиерея Евграфа Ковалевского «Экклезиологические проблемы (по поводу статей иером. Софрония и свящ. А. Шмемана)»³. Ковалевский признает возможным для пользы церковной диаспоры «пойти на временную Константинопольскую юрисдикцию в Западной Европе», однако считает, что «после послания Патриарха Афинагора, всякое расширение прав Константинопольского престола может подлить масла в огонь нео-папизма»⁴. Следует отметить, что на момент публикации данной статьи Ковалевский принадлежал юрисдикции Московского Патриархата, однако в 1954 году сам перешел в клир Русского Экзархата Константинопольского Патриархата⁵.

¹ *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви за границей (ответ священнику о. Александру Шмеману). С. 6.

² *Троицкий С., проф.* Экклезиология парижского раскола. С. 29.

³ *Ковалевский Е., прот.* Экклезиологические проблемы (по поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана). С. 11-20.

⁴ Там же. С. 16-17.

⁵ Вскоре после этого был запрещен в священнослужении (1954) и исключен из клира (1955) митр. Владимиром (Тихоницким); перешел в клир Западно-Европейской епархии Русской Зарубежной Церкви (1960). После пострижения в монашество и епископской хиротонии (1966) исключен из клира, лишен сана и отлучен от Церкви

Главная работа отца Александра, в которой он рассматривает проблему первенства, вышла в сборнике «La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe» («Первенство Петра в Православной Церкви», Neuchâtel, 1960) под названием «О понятии первенства в православной экклезиологии».

В указанной статье под первенством или «приматом» отец Александр понимает такую власть, которая превышает власть епископа, ограниченную его епархией. Согласно отцу Александру, история Церкви и каноническое предание знают три вида, или три уровня первенства: первенство *областное* — в группе церквей или епархий (церковная провинция, митрополичий округ), первенство в так называемых автокефальных Церквях — патриарха, архиепископа и т. д.; и наконец, первенство *вселенское* — Рима, а затем Константинополя. «В православном богословии давно уже назрела необходимость выяснить природу и функции всех этих видов первенства и прежде всего сам принцип первенства, — пишет отец Александр. — Вопрос поставлен жизнью, ибо в церковной практике и канонической мысли наблюдается полнейшая неясность как в определении сущности “высшей церковной власти”, так и ее объема и способов проявления»¹.

По мнению отца Александра, юрисдикционные разделения, возникшие в Русской Церкви за рубежом, и прочие канонические неурядицы и расколы, которыми бывает омрачена жизнь Православной Церкви, так или иначе связаны с вопросом о первенстве — с отсутствием целостного и общецерковного понимания его сущности и функций. Та же нерешенная проблема является главным препятствием на пути к плодотворному развитию церковной жизни и там, где открытые разделения отсутствуют. Развитие церковной жизни в Америке, по мнению отца Александра, было чрезвычайно затруднено полным отсутствием связи между множеством юрисдикций, официально не враждующих между собой, но из-за неимения центра общения фактически разделенных в своей жизни. Проблема первенства и, следовательно, *инициативы* объединения здесь также являлась центральной. Следует признать, что и сегодня в местах православной

Архиерейским Собором Русской Зарубежной Церкви (1967). Окончил жизненный путь в качестве предстоятеля самостийной «Французской Кафолической Православной Церкви» (См.: *Нивьер А.* Указ. соч. С. 261-262).

¹ *Шмеман А., прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 391.

диаспоры (в Западной Европе, Америке и т. д.) плюрализм национальных юрисдикций остается реальным тормозом роста Православия и его свидетельства перед инославием.

В интерпретации православного канонического предания Шмеман следует евхаристической экклезиологии Афанасьева и часто ссылается на его работы. Шмеман соглашается с тем, что описанные Афанасьевым два типа экклезиологии — «универсальная» и «евхаристическая» — по существу определяют два различных подхода к пониманию первенства.

Универсальная экклезиология мыслит Церковь в категориях частей и целого. Каждая отдельная община есть только часть или член вселенского церковного организма и только через него имеет причастие к Церкви. «...Если категорию организма и органического единства применять преимущественно к Церкви универсальной, в смысле совокупности всех местных Церквей, то наличие в ней единой, высшей и универсальной власти и ее носителя неизбежно, ибо оно логически вытекает из учения о Церкви как об организме, — пишет Шмеман. — По той же логике нужно признать оправданным и закономерным стремление римской экклезиологии возвести эту власть не к тем или иным историческим причинам и условиям, а к установлению ее Самим Христом, то есть учение о богоустановленном примате Петра и о преемстве этого примата в римских епископах»¹.

Отец Александр приводит ценное замечание, согласно которому встречающийся в православной апологетике аргумент о том, что Церковь не имеет видимого главы, так как ее невидимый глава — Христос, есть аргумент ложный: «Применяя его последовательно, нужно было бы отвергать *видимого* главу (то есть епископа) и в каждой местной Церкви. Ибо ведь в том и состоит учение о Церкви как организме, что в ее *видимой* структуре живет, действует и присутствует *невидимо* Христос, вечно делая Церковь Телом Христовым»². По мысли отца Александра, аргумент этот мог возникнуть только при ослабленной

¹ Там же. С. 396.

² Там же. С. 396.

связи между учением о Церкви и пониманием ее природы. Всякое различие между *видимой* структурой Церкви и невидимым Христом, считает отец Александр, неизбежно приводит к протестантскому разрыву между Церковью видимой — человеческой, относительной, грешной и изменяемой — и Церковью небесной — невидимой и торжествующей.

Согласно евхаристической экклезиологии, которую отец Александр, как и Афанасьев, считает исконной экклезиологией Церкви, Церковь Божия есть единое и неделимое Тело Христово, целостно и неделимо сущее или пребывающее в каждой Церкви — в видимом единстве народа Божьего, собранного в Евхаристии и соединенного в епископе. Следуя Афанасьеву, отец Александр исключает идею *высшей власти*, то есть власти *над* местной Церковью и епископом, возглавляющим ее, ибо всякая высшая власть означала бы власть *над* Церковью, *над* Телом Христовым, над Самим Христом. Епископ облечен властью, но эта власть укоренена в его *предстоятельстве* на *евхаристическом* собрании, из которого вытекают служения священства, учительства и пастырства. Служение и сущность церковной власти для отца Александра определяются «нерасторжимым единством Церкви, Евхаристии и епископа»¹.

Основополагающим фактом при богословском истолковании власти епископа (как и священника) в Церкви отец Александр признает нерасторжимую связь хиротонии с Евхаристией. Эта связь является исходной точкой для построения «богословия власти» в Церкви как власти *благодатной*, а не «внешней» по отношению к благодатной природе Церкви.

В правиле I Вселенского Собора, предписывающем «епископа поставляти всем тоя области епископам» (или, по крайней мере, трем), отец Александр усматривает зафиксированный в канонах «изначальный закон жизни Церкви», первую и основную форму зависимости местной Церкви от других Церквей, когда условие своей полноты — епископство — местная Церковь получает через епископов других местных Церквей.

¹ Там же. С. 398.

Указанная связь между местными Церквами в таинстве поставления епископа, по мысли отца Александра, приводит нас к первой и основной форме «первенства» или, точнее, к условию и основе первенства — к собору епископов.

В соборном институте, по мнению отца Александра, лучше всего выражен общий принцип первенства в Церкви. Собор, поскольку он первично укоренен в таинстве поставления епископов, исторически есть прежде всего собор областной, то есть собор Церквей, находящихся в определенной области. В истории Церкви границы областей определялись различно: они могли быть границами географическими, или совпадать с границами той или иной политическо-административной единицы, или определяться сферой распространения христианства из какого-либо центра. Согласно отцу Александру, существенным признаком церковной области является участие всех ее епископов в поставлении нового епископа. Вторым признаком области, вытекающим из первого, является наличие в ней первого епископа, или «примаса», о котором говорится в 34-м Апостольском правиле. Этим канонам «ясно определена сущность областного первенства: она не во власти (“примас” ничего не творит без рассуждения всех), а в выявлении *единомыслия* всех епископов и, следовательно, согласия всех Церквей»¹.

Будучи естественной формой связи между Церквами при поставлении епископа, областное первенство было самым общепринятым выражением функции первенства. В категориях современного канонического права каждая митрополичья область была «автокефальной», ибо ее границами определялся собор епископов, участвовавших лично или через письменное согласие в поставлении новых епископов.

Однако первенство областное — не единственная форма первенства, засвидетельствованная в каноническом предании. Почти с самого начала Церковь знает также и более обширные союзы Церквей с соответствующим «центром согласия», которые образовывали как бы второй уровень или степень первенства. Такими центрами во втором-третьем веках были Рим, Антиохия, Александрия,

¹ Там же. С. 404.

Лион, Карфаген. Из первенства этого рода позднее разовьются так называемые патриархаты.

Для прояснения сущности и форм этого первенства отец Александр обращается к толкованию 6-е правила I Вселенского Собора. Слово «власть» (ἐξουσία) в данном каноне отец Александр понимает как «преимущество» или «привилегия»¹. Канон определяет взаимоотношения между Александрийским епископом и митрополитами четырех митрополичьих округов, находившихся в пределах диоцеза Египта. В Египте, позднее чем в других местах, утвердилась митрополитанская система, и епископ Александрийский, бывший всегда «главой» всего Египта, то есть примасом среди всех египетских епископов, имел везде «преимущество» первенства, то есть право созыва собора для утверждения и поставления новых епископов и т. д. По мнению отца Александра, Никейский Собор, «фиксируя» митрополитанскую систему, как бы «синтезировал» ее с исконной формой церковной жизни в Египте. С одной стороны, Собор подчеркнул, что никто не должен быть поставлен епископом без соизволения митрополита (т. е. утвердил первенство областное), а с другой — оградил «власть» епископа Александрийского на последнее утверждение избрания.

Эту форму первенства I Вселенский Собор в своем 6-м правиле определил как «преимущества церквей». Отец Александр характеризует эти преимущества как «первенство авторитета» и сводит этот вид первенства к двум основным функциям. Во-первых, когда случались «прекословия церковные», Церкви, имеющие первенство авторитета, брали на себя инициативу их преодоления, то есть выявления «единогласия» Церквей по данному вопросу. Во-вторых, к этим Церквам обращались сами местные Церкви, поскольку их голос обладал особым авторитетом. Отец Александр подчеркивает, что данный вид первенства есть не столько первенство епископа той или иной Церкви, сколько первенство самой Церкви, ее особый духовный авторитет, которым она пользуется среди других местных Церквей. Первенство авторитета, по мнению отца Александра,

¹ Здесь Шмеман следует толкованию правила еп. Никодимом Милашем. См.: *Милаш Никодим. Правила Православной Церкви с толкованием. Т. 1. СПб., 1911. С. 194-204.*

неопределимо в правовых нормах, ибо оно и не относится к категории права как такового, но, тем не менее, оно было вполне реальным в жизни ранней Церкви.

Первенство авторитета направлено не к власти *над* Церквами, а к выявлению и выражению их единогласия, тождества в вере и жизни. Роковая ошибка универсальной эkkлезиологии, по выражению отца Александра, состоит именно в том, что первенство необходимо отождествляется с властью, которая, в свою очередь, перестает быть *служением* в Церкви и становится *властью над* Церковью. Между тем категория первенства необходимо вытекает из самой сущности евхаристической эkkлезиологии, в которой, будучи *a priori* отличной от власти, она, по мнению отца Александра, только и может быть понята в подлинной своей сущности.

Наконец, наряду с областным уровнем первенства и первенством авторитета, отец Александр выделяет последнюю и высшую форму первенства — первенство вселенское. Объективное изучение Предания, по убеждению отца Александра, с несомненностью свидетельствует о том, что наряду с «примасами» областей и поместными центрами согласия Церковь всегда знала и имела также первенство вселенское. Эта форма первенства из-за крайнего заострения антиримской полемики часто отрицалась и отрицается православными канонистами, однако «боязнь папизма», уверен отец Александр, не должна приводить к отвержению универсального первенства в его православном понимании.

Отец Александр указывает на то, что возможность существования вселенского первенства, в действительности, также следует из триадологической аналогии, на которой настаивали православные сторонники теории «абсолютного автокефализма». Как Три Ипостаси в Пресвятой Троице не делят Божественной Природы, но каждая из Них целостно и неделимо обладает и живет Ею, так и природа Церкви — Тела Христова — не делится во множественности Церквей. Единство Бога объясняется единоначалием Отца. Как Божественные Лица имеют, по выражению св. Василия Великого, «счисление», так имеют «счисление» и Церкви. С точки зрения отца Александра, это говорит об *иерархии* Церквей, и в

этой иерархии есть *первая* Церковь и первенствующий епископ. «Иерархия не умаляет, не “субординирует” Церкви одну другой, но вся цель, все назначение ее в том, чтобы каждая Церковь жила всеми и все каждой, ибо эта жизнь в каждой и каждой во всех и есть тайна Тела Христова, “полноты, наполняющей все во всем”», — пишет отец Александр¹.

Экклезиологическое заблуждение Рима состояло в отождествлении первенства с высшей властью в рамках универсальной экклезиологии. Следуя Афанасьеву, Шмеман полагает, что не только римско-католическая, но и православная экклезиология достаточно рано уклонилась от евхаристической экклезиологии и испытала на себе глубокое влияние экклезиологии универсальной, хотя никогда, в отличие от Рима, и не догматизировала этот подход. По мнению Шмемана, данное влияние, в частности, проявилось в понимании высшей власти в поместных автокефальных Церквях: «Православная Церковь теоретически отрицает единоличную власть одного епископа над другим», — пишет Шмеман. Обычно «высшей властью» обладает первоиерарх совместно с определенным правительственным органом — собором, синодом и т.д. Однако и в Православной Церкви, полагает Шмеман, «эта центральная власть мыслится именно как *власть над епископами* и епархиями, которые ей подчинены. Таким образом, и факт, и идея высшей власти вводятся в саму структуру Церкви как основной и необходимый ее элемент. <...> Отвергнув и продолжая отвергать эту идею в ее римской форме, то есть во вселенском масштабе, православное сознание с большой легкостью усвоило ее в отношении автокефалий...»².

По мнению Шмемана, проникновение в Церковь юридического и государственного понимания власти при ослаблении понятия власти благодатной — как харизмы или служения власти в Телe Христовом — привело к «метаморфозе» в Византии соборного института и постепенному развитию мистики высшей власти — патриарха и его управления.

¹ Шмеман А., *прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 407.

² Там же. С. 393.

В ранней Церкви Собор был по самой своей природе съездом епископов. Соборы могли быть регулярными, могли быть и экстраординарными, но их непременным условием мыслилась реальная связь епископов со своими Церквями, ибо только в качестве глав Церквей, их «предстоятелей», в самом глубоком и онтологическом смысле этого слова, епископы и участвовали в Соборе — выражении единомыслия и единосущия Церквей как Церкви Божией. По мнению отца Александра, начиная с четвертого века это понимание Собора стало уступать место другому — пониманию его как высшей и центральной власти *над* Церквями. Лучшим показателем этой перемены отец Александр считает знаменитый *σύνδος υδηςσῶα* в Константинополе, зародыш и источник позднейших синодов. Возникший как случайный собор, составившийся из находившихся по той или иной причине в столице епископов, собор этот постепенно превращается в постоянный орган власти при патриархе, так что условием участия в нем становится нечто прямо противоположное условию раннехристианских соборов — отрыв епископа от своей Церкви. Епископы делаются «властью самой в себе», а их синод — высшей или центральной властью. С точки зрения власти или «юрисдикции», епископы на местах становятся представителями, экзархами этой центральной и высшей власти. Источником их «юрисдикции» фактически становится не таинство, а «полномочия», которые они получают от «высшей власти», перед которой они ответственны¹.

Во внутренней жизни современных автокефальных Церквей это привело к трагическим последствиям, среди которых отец Александр выделяет «мертвящий бюрократически-административный дух», пронизывающий Церковь, отсутствие живой соборности, превращение епархий в простые административные единицы, живущие под контролем абстрактных «центров», отрыв «власти» от тела церковного и, как реакция на это, — «восстание низов», проникновение в Церковь идей «представительства», «интересов» того или иного строя, мирянского

¹ См.: там же. С. 409-410.

«контроля» и т. д., отделение иерархии и духовенства как «правлящего» класса от мирян¹.

Отец Александр в целом ряде статей с большой болью и тревогой говорит о проникшем в церковное управление бюрократизме как о серьезном пороке внутренней жизни Поместных Церквей. По мнению отца Александра, сведение внутрицерковных отношений к формальным и административным, усиление юридикализма, которое связано с «государственно-национальным перерождением церковного сознания», извращают саму природу церковной жизни, а также начало власти и управления в Церкви. В результате архиерей из епископа своей Церкви фактически превращается в простого «представителя» в ней своего патриарха — по мере необходимости, а то и просто по гражданскому принципу «прохождения службы» и «повышения в чинах» переводимого им с места на место, вопреки канонам. Епархия из малой местной Церкви становится административным округом, своеобразной «церковной губернией», управляемой указами и циркулярами, исходящими от «анонимной консисторской бюрократии»².

Самый настоящий, хотя и не догматизированный «локальный папизм», по убеждению отца Александра, представляет не меньшую угрозу для Церкви, чем папизм универсальный: «...В каждой автокефальной Церкви ее “центр” давно уже из центра согласия и единосущия всех Церквей превратился в “высшую церковную власть”, в источник всей церковной жизни, не выражающий единства Церквей, а попросту подчинивший их себе в качестве “епархий”»³. Подлинное каноническое сознание, питающееся церковным духом, стремлением строить церковную жизнь в согласии с Преданием Церкви, уступило, по мнению отца Александра, слепому подчинению «бумаге». «На наших глазах, — пишет отец Александр, — возник и воцарился в Церкви тип епископа, священника, мирянина, захлебывающегося в “административном восторге”, потерявшего — благодушно и безболезненно — саму “печаль по Боге”, вполне удовлетворенного какой-то

¹ См.: там же. С. 412.

² См.: Шмеман А., *прот.* Церковь и церковное устройство. С. 327; *он же.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь. С. 372.

³ Шмеман А., *прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь. С. 373.

космической консисторией, в которую на наших глазах превращается постепенно жизнь *всей* Православной Церкви. <...> Расчет, дипломатия, “международные нормы”, “канонические взаимоотношения” — это извне, это на всех “Родосах”, а изнутри — указы и приказы, отношения и донесения... В Церкви воцарился — и, повторяю, изнутри, а не только по внешнему принуждению — какой-то всеобъемлющий “референт” какого-то безличного “отдела”, и мы начинаем любить эту казенщину, скуку и тоску, этот “иерархический страх”, пронизывающий нашу Церковь, и самое ужасное, повторяю, это то, что мы уже почти не ощущаем больше невозможности жить в этой лжи, лукаво и лицемерно покрытой всей “священностью” и “торжественностью” традиционного православного быта»¹.

Эти горькие слова отца Александра еще раз подтверждают необходимость прояснения современным церковным сознанием идеи первенства не только на универсальном уровне, но и на уровне внутренней жизни Поместных Церквей. Идущие сегодня в Русской Православной Церкви преобразования канонической структуры с созданием Митрополичьих округов, увеличением численности епископата призваны оживить церковную жизнь на соборных началах на всех уровнях церковного бытия.

В 1951 году Шмеман переезжает в США, покидает юрисдикцию Константинопольского Патриарха и переходит клир Северо-Американской Русской Митрополии². Здесь он отдает много сил развитию американского Православия и, в частности, играет активную роль в процессе переговоров с представителями Московского Патриархата по вопросу дарования автокефалии Православной Церкви в Америке.

К разочарованию отца Александра, предоставление в 1970 году автокефалии Православной Церкви в Америке вызвало резкий протест со стороны Константинопольского Патриархата; аналогичная реакция последовала и со стороны Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской и Элладской

¹ Шмеман А., *прот.* Авторитет и свобода в Церкви. С. 444.

² См.: Нивьер А. Указ. соч. С. 551.

Церквей¹. В 1971 году в «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата»² отцом Александром была опубликована статья «Знаменательная буря», в которой он предпринял попытку объяснить природу и причины неприятия этими Церквами автокефалии Американской Церкви.

Первая трудность, обусловившая «бурю», по мнению отца Александра, заключалась в разном понимании места и функции внутри Православной Церкви Вселенского патриарха. Как отмечает отец Александр, все православные Церкви без исключения признают его первенство, однако, есть существенная разница в понимании этого первенства между греческими Церквами и всеми остальными.

Шмеман выделяет три основных исторических «пласта» в каноническом предании Православной Церкви: «сущностный» — изначальный, отвечающий подлинной природе Церкви, «имперский» — отразивший условия жизни Церкви в Империи, и «национальный» — появившийся после распада Империи и возникновения новых автокефалий. Главную проблему отец Александр видит в том, что на смену «сущностной», а потом и «имперской» экклезиологии пришла «национальная» экклезиология, захватившая церковное самосознание греков. Трагические события в истории Империи, горький опыт турецкого владычества, борьба за сохранение жизни и освобождение видоизменили византийское «имперское» предание, постепенно превратив его в «национальное». Эллинистический универсализм выродился в греческий национализм. Универсальное было заменено «национальным», христианский эллинизм — просто «эллинизмом», Византия — Грецией. Исключительная и универсальная христианская ценность Византии была перенесена на самих греков, на греческую нацию, которая приобрела, из-за исключительной идентификации с «эллинизмом», новую и исключительную ценность.

Греческое православие в мироощущении греков стало восприниматься как имеющее первенство *jure divino*. Отец Александр рисует тонкую картину современной греческой религиозной психологии: «В течение долгих веков

¹ См. об этом, напр.: Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей. Т. 2. М., 1996. С. 283-288.

² Париж, 1971. № 75-76. С. 196-225.

турецкого владычества Патриарх был *религиозным этнархом* греческой нации, очагом и символом ее продолжающейся жизни и ее подлинного лица. И этим Вселенский Престол остается для греков и по сей день реальностью порядка не столько эклезиологического и канонического, сколько в первую очередь духовного и психологического. “Канонически” греки могут “принадлежать” или “не принадлежать” к Патриархату. Так, Элладская Церковь независима от Патриархата, в то время как всякий грек, проживающий в Австралии или Латинской Америке, находится в его “юрисдикции”. Но каков бы ни был их “юрисдикционный” статус, они все *под* Константинополем. Здесь важен не Константинополь как вселенский центр единства и согласия, а Константинополь как таковой, Вселенский Престол как носитель и хранитель “эллинизма”. Первенство Константинополя приписывается теперь к самой сути (*esse*) Церкви, становится само по себе *nota Ecclesiae*»¹ — признаком Церкви, ее отличительной особенностью.

Отец Александр отличает национализм греческих Церквей от других православных «национализмов» тем, что он укоренен не в опыте «Церкви-нации», но прежде всего в реальности и опыте Византийской ойкумены. «Церкви Элладская и Кипрская, — пишет отец Александр, — или даже патриархаты Александрийский и Иерусалимский являются, говоря технически, *автокефальными* Церквами; но для них эта “автокефалия” имеет смысл, глубоко отличный от того, который ей дают русские, болгары или румыны, и действительно, они очень редко — если вообще — употребляют этот термин. Потому что, каков бы ни был их юрисдикционный статус или устройство, в их сознании — или, скажем лучше подсознании, — они все еще органические части большого целого; и это “целое” не есть Вселенская Церковь, а именно византийский мир с Константинополем в качестве его священного центра и очага»².

¹ Шмеман А., *прот.* Знаменательная буря. С. 568.

² Там же. С. 564-565.

Отец Александр достаточно сурово характеризует современную основу греческого «религиозного умонастроения» как «полную неспособность понять и, следовательно, *принять* послевизантийское развитие православного мира»¹. Византия для греков стала полнотой истории, ее постоянным «предельным рубежом», за которым ничего значительного уже не может произойти и который поэтому можно только охранять. Антиисторичный и безысторичный характер греческого мировоззрения проявляет себя в том, что «исторически имперский город может полтысячелетия называться Стамбулом, но для греков он *есть* Константинополь, Новый Рим, сердце, центр и символ “реальности”, стоящей вне всякой истории»².

Именно этой особенностью греческой религиозной психологии, а не примитивным «папизмом» объясняет отец Александр то, почему греческий церковный «официальный мир» по-настоящему так и не принял послевизантийского церковного развития, не допустил его в свое мировоззрение: «Различные “автокефалии”, дарованные в течение и после византийского периода, были “уступками” и “приспособлениями”, а не признанием чего-то нормального, чего-то “соответствующего” новому положению, подобно тому, как признание “Имперской Церкви” “соответствовало” предыдущему положению — христианской Империи. Потому что для этого нового положения не было места в греческом религиозном умонастроении, и оно на самом деле рассматривалось как случайное и временное. По этой причине ни одна “автокефалия” не была дана свободно, но всегда являлась результатом борьбы и переговоров. По той же причине даже сегодня принцип автокефалии, составляющий основной принцип нынешнего устройства Церкви, так и не понят вполне греческим “официальным церковным миром” как в своем “исходном положении” (“право давать автокефалию”), так и в своей “модальности” (вытекающие из него последствия для межцерковных отношений)»³, — писал отец Александр.

¹ Там же. С. 564.

² Там же. С. 565.

³ Там же. С. 570.

В то же время, согласно отцу Александру, для негреческих Церквей основным мерилom первенства Константинопольского Престола является «сущностная» экклезиология, которая «всегда, и с самого начала, признавала вселенский центр единства и согласия и, следовательно, порядок старшинства и чести между Церквами»¹. Однако это старшинство не означало подчинения, «юрисдикционной» зависимости одной Церкви от другой.

Отец Александр обращает внимание на то, что само понятие «юрисдикции», как и «автокефалии», отсутствует в каноническом Предании Церкви. Согласно отраженному в канонах изначальному, «сущностному» Преданию, Церковь не есть сеть самостоятельных, независимых единиц, называемых патриархатами или автокефальными (или автономными) Церквами, в ведении которых («юрисдикции») находятся меньшие подчиненные единицы — епархии, экзархаты, приходы. Поместная Церковь, то есть община, собранная вокруг своего епископа и клира, есть *полная* Церковь. И хотя она состоит в *зависимости* от всех других Церквей, она не «подчинена» ни одной из них. Никакая Церковь не «подчинена» какой-либо другой Церкви, и никакой епископ не «подчинен» какому-либо другому епископу. Сама природа этой зависимости и, следовательно, единства между Церквами, согласно отцу Александру, — не «юрисдикционного» характера. Это — единство веры и жизни, непрерывное преемство Предания, даров Духа Святого, которое выражается, исполняется и охраняется в рукоположении епископа другими епископами, в их регулярных соборах, в органическом единстве епископства, принадлежащего всем епископам совместно.

Отсутствие «юрисдикционного» подчинения одной Церкви другой, одного епископа другому, однако, не отменяет иерархичности и порядка, который в раннем каноническом Предании соблюдался разными уровнями первенства — епископских и церковных центров, или очагов единства. 34-е Апостольское правило, как пишет отец Александр, «ссылается» на Святую Троицу, в которой есть «порядок», но отнюдь не «подчинение». Функция первенства — выразить единство всех, быть его проводником и глашатаем.

¹ Там же. С. 567.

Начальный уровень первенства — обычно «провинция», то есть область, в которой все епископы вместе с митрополитом участвуют в рукоположении епископа для этой области и собираются два раза в год на собор. По мнению отца Александра, если бы нужно было применить понятие «автокефалии» к ранней Церкви, то его, следовало бы применить к уровню провинции, так как основным признаком «автокефалии» есть именно право избирать и рукополагать епископов в пределах определенной области.

Следующий уровень первенства — более обширная географическая область: «Восток» с Антиохией, Азия с Ефесом, Галлия с Лионом и т.д. «Содержание» первенства на данном уровне — в первую очередь доктринальное и моральное. Церкви какой-либо данной области обычно «почитают» Церковь, от которой они приняли Предание, и в случае кризиса и сомнения собираются вокруг нее, чтобы найти под ее руководством совместное решение своих затруднений.

Наконец, согласно отцу Александру, с самого начала существует также вселенский «центр единства», вселенское первенство: в первую очередь, первенство Матери Церкви Иерусалимской, затем первенство Церкви Римской, которое для этого раннего периода можно определить скорее в терминах «попечения», чем какой-либо формальной «власти» или «юрисдикции».

Вселенское первенство в понимании отца Александра — одновременно и «сущностное», в том смысле, что оно всегда существует в Церкви, и «историческое», в том смысле, что его принадлежность может меняться и на самом деле менялась, ибо она зависит от исторического положения Церкви в данный период. Первенство Константинополя было установлено Вселенскими Соборами, согласием всех Церквей; это делает его «сущностным», потому что оно является действительно выражением согласия Церквей, их единства. Одинаково верно, однако, что оно было установлено в определенном историческом контексте

как эkkлeзиoлoгичeский oтвeт нa oпpeдeлeннoe пoлoжeниe: вoзникнoвeниe вceлeнcкoй хриcтиaнcкoй Импeрии¹.

Отец Александр считает универсальное первенство принадлежащим историческому плану церковного бытия, поэтому оно не является вечным и может перейти к другому Престолу. Шмеман допускает теоретическую возможность того, что в будущем порядок Церквей может измениться: «...Хотя сегодня во всей Православной Церкви никто не ощущает и не выражает необходимости какого-либо изменения в “чинопорядке” Церквей, такие изменения имели место прежде и, во всяком случае теоретически, могут случиться и в будущем. Так, например, в случае “обращения” в Православие Римско-Католической Церкви “вселенское первенство” может вернуться — как может и не вернуться — к первому Риму. Такова в своей наипростейшей форме эkkлeзиoлoгичeская уcтaнoвкa вceх нeгрeчecкиx Пpавocлaвныx Цepквeй. Впoлнe пpинятoe пepвeнcтвo Кoнcтaнтинoпoльcкoгo пaтриaрxa нe имeeт здecь никaкoгo “нaциoнaльнoгo” иcтoлкoвaния и нe пoдpазумeвaeт никaкoгo Бoжecтвeннoгo и, cлeдoвaтeльнo, вeчнoгo хaрaктepa чинoпopядкa Цepквeй. В cлучae нeoбxoдимocти coглacиeм Цepквeй, выpaжeнным пocpeдcтвoм Вceлeнcкoгo coбopa, дaнный чинoпopядoк мoжeт быть измeнeн, кaк oн ужe измeнялcя и пpeждe — в cлучae Aнтиoxии и Иepуcaлимa, Eфeca и Кипpa, и caмoгo Кoнcтaнтинoпoля»².

По убеждению отца Александра, первенство во Вселенской Церкви сегодня действительно могло бы принадлежать «грекам», однако на других эkkлeзиoлoгичeских oснoвaнияx: «Зaбыв, чтo нe “эллинизм” кaк тaкoвoй, нo “хриcтиaнcкий эллинизм” cocтaвляeт нacтoящee eдинcтвo Пpавocлaвия и дeйcтвительнo имeeт дyxoвнoe и вeчнoe пepвeнcтвo нaд вceми дpyгими eгo “выpaжeниями”, oтoждecтвив этoт “эллинизм” c coбoй caмими, гpeки пpeтeндyют нa пepвeнcтвo, кoтoрoe дeйcтвительнo мoглo бы им пpинaдлeжaть, нo нa oснoвaнии coвepшeннo иныx пpeдпocылoк, — пишeт oтeц Aлeкcaндp. — В этoм зaключaeтcя в нaшe вpeмя oснoвнaя двyсмыcлeннocть “вceлeнcкoгo пepвeнcтвa” в

¹ Ср.: там же. С. 567.

² Там же. С. 567-568.

Православной Церкви. Принадлежит ли оно первому среди епископов, тому, кого “согласие” всех Церквей уважает, любит и почитает в лице Вселенского Патриарха, или принадлежит оно духовному главе и носителю “эллинизма”, христианская ценность и принадлежность которого так же сомнительны, как и любого иного современного полуязыческого национализма?»¹.

Отец Александр констатирует, что Вселенский Престол на сегодняшний день оказался не способным осуществлять вселенское первенство — как в своих реальных практических шагах, так и в попытках теоретического обоснования и отстаивания этого первенства. В заключение статьи отец Александр пишет: «Рано или поздно станет ясно, что Вселенский Патриарх, чтобы нести свое “вселенское первенство”, должен будет осуществлять его не посредством оборонительных и отрицательных реакций, сомнительных “ссылок” на столь же сомнительные и неприменимые “прецеденты” и “предания”, а через созидательное руководство, направляя Церковь к исполнению ее сущности на всяком месте владычества Господня. Лично я посвятил слишком большую часть моей богословской жизни “защите” вселенского первенства Константинопольского патриарха, чтобы меня можно было обвинить в “антиконстантинополитанстве”. Это первенство, его необходимость для Церкви, его огромное потенциальное значение для Православия я еще раз здесь торжественно исповедую и утверждаю. Однако это первенство, для того, чтобы оно вновь стало “тем, что оно есть”, должно быть очищено от всех двусмысленностей, от всех несущественных “контекстов”, от всех национальных выводов, от зависимости от чего бы то ни было прошлого, настоящего или будущего, что не есть Церковь и только Церковь»².

Еще более резко о. Александр выражал свое разочарование реальными действиями Вселенского Престола в своих частных письмах. В них он пишет о «слепоте и подлости Константинополя»³ и повторяет почти те же обвинения, которые звучали со стороны Москвы и РПЦЗ: «”По плодам их узнаете их”. В чем

¹ Там же. С. 570-571.

² Там же. С. 572.

³ Письмо о. Игорю Вернику от 25 декабря 1965 (Письма о. Александра Шмемана о. Игорю Вернику / Публ. Н. Струве // Вестник РХД. 2015. № 203. С. 138).

и где “значение” это [Престола Вселенского Патриарха] проявилось за последние столетия? В борьбе со славянством в 17-18 веках? В признании “Живой Церкви”? В болгарской схизме? В последнем скандале с Парижем? В отсутствии инициативы в отношении “диаспоры”? В экуменической безответственности? Очевидно, что вселенские структуры Византийской империи изжили себя — и сейчас их разложение отравляет Церковь, попросту не позволяет ей жить в 20-ом веке»¹.

Вместе с тем о. Александр не отказывается от самой идеи вселенского центра, но утверждает, что Вселенский Престол в его современном виде — «это искусственно поддерживаемый пережиток, и защищать нужно идею вселенского центра и общения, а не романтику безнадежно выдохшегося Константинополя»².

Большое значение о. Александр придает тому факту, что в выборах вселенского первоиерарха не участвуют другие Поместные Церкви: «Вот если бы все православные Церкви принимали участие в избрании Вселенского Престола, а не десять провинциальных и трясущихся от страха фанариотов, то это было бы другое дело»³. Суть этой мысли о. Александра созвучна подходу, выраженному в «Позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви»⁴.

В американский период жизни о. Александру пришлось мужественно переносить критику со стороны тех представителей русской эмиграции (как «карловацкого», так и «евлогианского» направлений), которые упрекали его за то, что он якобы «попался в Московскую ловушку», став активным участником подготовки автокефалии Православной Церкви в Америке. В этой связи о. Александр писал о пагубности для Православия того, что он назвал «двойным психозом — “Москвы” и “Константинополя”»: «Выходит так, что в Православной церкви есть только два выбора — либо с Москвой, либо с Константинополем.

¹ Письмо о. Александру Тянь-Шанскому от 5 мая 1970 // Письма о. Александра Шмемана о. Игорю Вернику. С. 144.

² Там же.

³ Там же.

⁴ См. п. 2 данного документа: «Распространение того первенства, которое присуще предстоятелю автокефальной Поместной Церкви (по 34-му Апостольскому правилу), на вселенский уровень <...> потребовало бы и соответствующего перенесения процедуры избрания первенствующего епископа на вселенском уровне» (URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html> (дата обращения: 28.12.2013)).

Tertium non datus»¹; «...Неужели Вы не понимаете, что никакой экклезиологии у Константинополя и греков нет, и что в этом, прежде всего, страшная угроза православию. Есть огромная и богатая машина, посвященная защите “прав” Константинополя и греческому шовинизму, а на деле ведущая к трагическому обмельчанию и высыханию православия. Но в том-то ведь и наша “правда”, что мы не принимаем этой дилеммы, и первые во всеуслышание говорим: ни Константинополь, ни Москва»².

Шмеман с горечью говорит о «страшном конце “евлогианства”»: «У “Экзархата” была одна “профетическая функция” — выносить и “явить” — поместный принцип, быть может даже “возродить” идеологию Вселенского примата (не “юрисдикции”). Кончается же все это плохой, половинчатой и недобросовестной “политикой”»³. Вспоминая события 1965 года⁴, Шмеман пишет «евлогианину» о. Александру Тянь-Шанскому: «Вы в испуге перед Москвой, чтобы бежать обратно в Константинополь, причем без всякой уверенности в том, что выгнав Вас уже один раз, он не выгонит Вас и во второй, и так же бесцеремонно, как и в первый. Нас же призываете к загадочному status quo, который — в конце концов — означает тот же Константинополь, ибо, не признанные или не отпущенные Москвой, “схизматики” — мы оказываемся de facto в зависимости от признания или не признания Константинополя. Признает — мы “каноничны”, не признает — “не каноничны”»⁵.

¹ Письмо о. Александру Тянь-Шанскому от 5 мая 1970 // Письма о. Александра Шмемана о. Игорю Вернику. С. 142.

² Там же. С. 143.

³ Письмо о. Игорю Вернику от 2 марта 1971 // Письма о. Александра Шмемана о. Игорю Вернику. С. 150.

⁴ В 1965 году Патриарх Афинагор в одностороннем порядке прекратил канонические отношения со своим русским Экзархатом, потребовав его возвращения в юрисдикцию Московского Патриархата. В ответ на это русский Экзархат провозгласил себя автономной Православной Церковью Франции. В 1971-1973 гг. Константинопольский Патриархат вновь принял эти приходы в свою юрисдикцию под именем Архиепископии русских православных приходов в Западной Европе, а в 1999 г. Патриарх Варфоломей восстановил ее в правах Экзархата (См.: Церковь владыки Василия (Кривошеина) / Сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 121).

⁵ Письмо о. Александру Тянь-Шанскому от 5 мая 1970 // Письма о. Александра Шмемана о. Игорю Вернику. С. 142-143.

4.3.5.1. Заключение

Подводя итог рассмотрению работ о. Александра, можно сделать несколько главных выводов.

1. Рассматривая проблему первенства с эkkлезиологической, канонической и исторической точек зрения, отец Александр пришел к заключению о «сущностном» характере первенства — как на локальном, так и универсальном уровнях церковного бытия. Этот вывод отец Александр делает на основании того, что: 1) указанные формы первенства всегда существовали в Церкви; 2) они являлись необходимым выражением согласия Церквей, их единства.

2. Согласно отцу Александру, первенство не принадлежит тому или иному престолу *jure divino*. Оно зависит от исторического положения Церкви в данный период и может переходить от одного престола к другому. Первенство того или иного престола определяется согласием Церквей. Это делает вселенское первенство одновременно «сущностным» и «историческим».

3. После отпадения Рима центром согласия и единства во Вселенской Церкви, по убеждению отца Александра, был призван стать Константинополь.

К сожалению, в период нахождения отца Александра в константинопольской юрисдикции его оценка отдельных эkkлезиологических заявлений и действий Вселенского Престола не всегда была объективной. В частности, отец Александр не разглядел в Послании Патриарха Афинагора 1950 года очевидных признаков восточного неопапизма, на которые единодушно указывали русские богословы как московской, так и «карловацкой» юрисдикций. Однако, посвятив большую часть своей богословской жизни защите первенства Константинопольского патриарха, отец Александр в конце концов остался разочарован. Переломным моментом в его отношении к Вселенскому Престолу стало неприятие Константинополем, а за ним и другими «греческими» Церквями, автокефалии Православной Церкви в Америке, активным сторонником которой являлся Шмеман. В своих

последних работах отец Александр был вынужден признать, что особенности современного религиозного мироощущения «греков», их конкретные шаги в осуществлении и обосновании своего первенства показали реальную неспособность Константинополя нести свое первенствующее служение на основании тех принципов, о которых Шмеман писал в своих работах. По признанию самого отца Александра, развиваемые им идеи порой встречали со стороны греческих и Фанарских кругов полное безразличие¹.

4. Отец Александр, будучи одним из самых ярких в русском богословии апологетов идеи константинопольского первенства, все же достаточно критически оценивал не только практические шаги, но и попытки теоретического обоснования Константинополем своего первенства. В частности, Шмеман не принимал в качестве аргумента ссылки на 28-е правило Халкидонского Собора для обоснования исключительных прав Константинопольского Престола на диаспору. Функции Константинопольского патриарха в отношении православной диаспоры отец Александр предпочитал рассматривать не в терминах подчинения и «юрисдикции», а скорее — преимущественного попечения, основанного на соглашении всех Автокефальной Церквей. Данный вывод представляется важным в связи с той озабоченностью, которую выражает в своих официальных документах Московский Патриархат по поводу концепции первенства, проявляющейся в высказываниях и действиях некоторых представителей Константинопольской Церкви. В определении «О единстве Церкви» Архиерейского Собора Русской Православной Церкви 2008 года было подчеркнuto: «Отталкиваясь от не разделяемого всей полнотой Православной Церкви понимания 28 правила IV Вселенского Собора, эти иерархи и богословы развивают новую экклезиологическую концепцию, которая становится вызовом для общеправославного единства»².

¹ Ср.: Шмеман А., *прот.* Знаменательная буря. С. 564.

² Определение освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 24-29 июня 2008 года) «О единстве Церкви». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428916.html> (дата обращения: 30.06.2008).

5. Неприятие концепции первенства в ее Римской и Константинопольской формах, боязнь «папизма», по убеждению отца Александра, не должны служить поводом для отказа от идеи универсального первенства как таковой. Вывод отца Александра о необходимости для Церкви такого первенства и возможности его признания за Константинопольским патриархом — но на иных экклезиологических и канонических основаниях — видится наиболее важным.

6. Отцу Александру удалось доказать несостоятельность теории «абсолютного автокефализма», на которой в XX столетии настаивали некоторые русские богословы и канонисты (проф. С.В. Троицкий, архим. Софроний (Сахаров) и др.). Согласно данной теории, существование единого земного центра, как и вселенского первоиерарха, на уровне Вселенской Церкви якобы противоречит православной экклезиологии и ведет к разного рода ересям («дуализму», «субординационизму», «папизму» и т.п.). Контраргументы, высказанные отцом Александром, в целом представляются вполне адекватными православной экклезиологии, каноническому Преданию и современной практике Церкви. Вместе с тем, следует отметить некоторые слабые стороны в позиции отца Александра.

7. Во-первых, отец Александр не всегда четко и последовательно различает региональный, автокефальный и универсальный виды первенства.

С одной стороны, он признает существование в истории и каноническом предании Церкви трех видов, или трех уровней первенства: областного — в группе церквей или епархий (церковная провинция, митрополичий округ), первенства в автокефальных Церквях — патриарха, архиепископа и т.д., и наконец, первенства вселенского — Рима, а затем Константинополя¹.

Первенство первого, областного уровня, согласно Шмеману, основывается на праве епископата и первоиерарха данной области собираться на соборы и самостоятельно избирать и рукополагать епископов, включая

¹ См.: Шмеман А., *прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 391.

своего первоиерарха, что и составляет, как справедливо указывает Шмеман, основной «признак» автокефалии.

Однако второй уровень первенства — в поместных автокефальных Церквах — отец Александр уже характеризует как «первенство авторитета», которое, по его мнению, неопределимо в правовых нормах, ибо не относится к категории права как такового. Под влиянием идей Афанасьева, Шмеман утверждает, что православная экклезиология — вслед за римско-католической — стала ошибочно отождествлять понятие первенства с высшей властью в рамках универсальной экклезиологии, в то время как в евхаристической экклезиологии первенство *a priori* отлично от власти. Следствием этого, по мнению Шмемана, стало проникновение в жизнь Церкви изначально чуждых ей понятий «автокефалии» и «юрисдикции», основанных на правовых представлениях о власти *над* местными Церквами, их зависимости, или, напротив, независимости от того или иного канонического «центра», что в конечном итоге якобы привело к фактическому локальному папизму внутри Поместных Автокефальных Церквей.

Отказываясь вслед за Афанасьевым от «правовых» понятий юрисдикционной власти и автокефалии, Шмеман перестает отличать канонически вполне определенную власть и права первоиерарха автокефальной Поместной Церкви от канонически неопределенного «первенства авторитета», присущего вселенскому первоиерарху. Это привело отца Александра к перенесению характеристик первенства автокефального, поместного уровня на областное первенство и, одновременно, стиранию различий между поместным и вселенским видами первенства. В результате автокефальный уровень в канонической структуре Православной Церкви у отца Александра фактически исчез.

34-е Апостольское правило, предполагающее наличие первоиерарха на уровне Поместной Церкви, действительно может быть перенесено и на вселенский уровень, как об этом писал отец Александр. Подобное перенесение принципиально не противоречит основам православной экклезиологии.

Однако нельзя забывать, что такой перенос возможен лишь теоретически. Можно представить себе ситуацию, что Вселенская Церковь состоит из единственной Поместной Церкви, возглавляемой своим предстоятелем, однако на практике подобного канонического устройства Вселенская Церковь никогда не знала. Церковная централизация исторически остановилась на образовании структуры патриархатов, возглавляемых своими первоиерархами, которые канонически и административно были независимы друг от друга, как это убедительно было показано в канонических работах проф. С.В. Троицкого.

На данную ошибку в аргументации последователей русского экзархата Вселенской юрисдикции указывали и богословы «карловацкой» ориентации. Так, прот. Михаил Польский резонно замечает, что из рассуждений сторонников митрополита Евлогия о вселенском первоиерархе фактически выпадает уровень Поместных Автокефальных Церквей, возглавляемых, согласно 34-му Апостольскому правилу, своими предстоятелями. В результате, суждения, применимые к полномочиям первоиерархов поместных Церквей, распространяются на Вселенский уровень. Есть только иерарх, первенствующий во всей Вселенской Церкви, а далее следуют епископы каждой области и города: «Получилось, что вся вселенная есть территория Вселенского патриарха, а в областях и городах — его епархиальные архиереи. <...> Все находятся непосредственно во вселенской Церкви, а понятие Поместных Церквей и их прав совсем устранено...»¹, — пишет Польский. Но если Вселенский патриарх есть не только патриарх Константинопольский и греческий, но и вселенский, то кроме Поместных Церквей и Константинопольской Церкви должна существовать еще особая вселенская церковь, где власть Вселенского патриарха имела бы свое осуществление. Однако, указывает Польский, какой-либо особой Вселенской церкви вне Поместных Церквей в природе не существует.

По мысли о. Михаила, парижский экзархат, соединяя «согласие» с «единоначалием», «неверно применяет всюду принцип этого поместного,

¹ Польский, М., прот. Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. С. 8-9.

территориального единоначалия»¹. Польский упрекает руководство экзархата в подтасовке и смешении понятий власти и первенства, которое чревато уклонением в папизм. Именно эта идея, пишет Польский, «заставила Православную Вселенскую Церковь отвергнуть попытки Римского папы под видом этого первенства, которого за ним никто не отрицал, утвердить свою власть во Вселенской Церкви»².

Шмеман не раз упрекал своих оппонентов (в частности, отца Софрония) в «уравнивании поместного с автокефальным», когда онтологические свойства местной Церкви, возглавляемой епископом, прилагаются к поместным автокефальным Церквам³. Однако сам Шмеман, в свою очередь, стал переносить принципы устройства автокефальных поместных Церквей на вселенский уровень. Принятый в 2013 году Священным Синодом Русской Православной Церкви документ «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» в пункте 3 справедливо отмечает, что природа первенства, существующего на разных уровнях церковного устройства (епархиальном, поместном и вселенском), различна, поэтому функции первенствующего на разных уровнях не тождественны и не могут переноситься с одного уровня на другой: «Распространение того первенства, которое присуще предстоятелю автокефальной Поместной Церкви (по 34-му Апостольскому правилу), на вселенский уровень наделило бы первенствующего во Вселенской Церкви особыми полномочиями вне зависимости от согласия на это Поместных Православных Церквей. Подобное перенесение понимания природы первенства с поместного уровня на вселенский потребовало бы и соответствующего перенесения процедуры избрания первенствующего епископа на вселенском уровне, что привело бы

¹ Там же. С. 8.

² Там же. С. 9.

³ См.: Шмеман А., *прот.* О «неопапизме». С. 347.

уже к нарушению права первенствующей автокефальной Поместной Церкви самостоятельно выбирать своего Предстоятеля»¹.

При этом Шмеман справедливо указывает на то, что органичный характер местной Церкви как основы единства не может быть перенесен на Церковь Вселенскую, ибо в этом случае она превращается, по сути, в одну огромную местную Церковь, требующую одного епископа как центра и источника полноты Церкви, а это приводит к папизму². Аналогичную трактовку дает и синодальный документ: «Перенесение функций служения первенства с уровня епископии на вселенский уровень, по существу, означает признание особого вида служения — “вселенского архиерея”, обладающего учительной и административной властью во всей Вселенской Церкви. Таковое признание, упраздняя сакраментальное равенство епископата, приводит к появлению юрисдикции вселенского первоиерарха, о которой ничего не говорят ни священные каноны, ни святоотеческое предание и следствием которой становится умаление или даже упразднение автокефалий Поместных Церквей» (п. 3).

Перенесение характеристик первенства первого и второго уровня на вселенский уровень неизбежно приводит к признанию единой вселенской юрисдикции первенствующего епископа. Именно эту ошибку повторяли последователи русского экзархата Вселенского Патриархата, желавшие обосновать вселенскую юрисдикцию Константинопольского патриарха над диаспорой.

8. Вторым недостатком экклезиологии отца Александра стала абсолютизация в его трудах территориального принципа церковного устройства, исключая учет этнического фактора. В работах Шмемана, как и вообще богословов константинопольской юрисдикции, настойчиво проводилась мысль о недопустимости церковного деления по национальному

¹ Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html> (дата обращения: 28.12.2013).

² См., например: Шмеман А., *прот.* «"Единство", "разделение", "объединение" в свете православной экклезиологии». С. 357.

принципу, необходимости строгого соблюдения территориального, поместного принципа церковного устройства, согласно которому в каждом месте — стране, области, городе — должно неукоснительно соблюдаться единство священной иерархии, исключающее присутствие на одной территории нескольких параллельных юрисдикций. Утверждалось, что управление несколькими епископами одной областью догматически недопустимо. Епископ должен управлять в своей области всем народом, независимо от его происхождения и языка. Из этого делался вывод, что только одному Константинопольскому первоиерарху должна принадлежать юрисдикция над диаспорой и всеми миссионерскими территориями.

Несостоятельность подобной точки зрения была убедительно показана как в трудах проф. С.В. Троицкого, защищавшего позицию Московского Патриархата, так и в публикациях Зарубежной Церкви. Посвятив множество своих трудов критике национального принципа, считая церковный, и в том числе греческий религиозный «национализм» виновным во всех основных проблемах современного Православия, отец Александр, тем не менее, был вынужден признать ограниченность своего подхода. Размышляя о провиденциальной роли диаспоры в развитии православной экклезиологии, Шмеман писал: «...Территориальный принцип, который мы все так мучительно вынашивали и который, конечно, очень важен, еще не **все**... Я глубоко убежден, что с национальным принципом дело далеко не кончено и что творческая экклезиологическая мысль должна быть направлена не на его бичевание и исключение, а на его **включение** в территориальный принцип. ...Иными словами, территориальный принцип должен включать в себя возможность некоего жизненного плюрализма»¹.

Вопрос о том, какой именно принцип лежит в основе церковного устройства — территориальный или национальный, — стал в XX столетии одним из ключевых для русской экклезиологии, начиная с возникшей в 1906

¹ Шмеман А., *прот.* По поводу парижских церковных дел (выдержки из письма) // Вестник РСХД. № 1-2 (80). Париж-Нью-Йорк, 1966. С. 30.

году на заседаниях Предсоборного Присутствия полемики о точном смысле 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил. Проблема, как мы помним, заключалась в том, что 34-й Апостольский канон говорит о епископах всякого «народа» (ἔθνος), в то время как Антиохийское правило — о епископах «области» (ἐπαρχία), которые обязаны «ведать» и «почитать» своего первенствующего епископа. Все попытки догматизировать в качестве единственного критерия территориальный, этнический, государственно-политический и иные преходящие «естественные» признаки в объяснении этих канонов оказались неудачными.

Наилучшее решение проблемы было дано в XX столетии проф. С.В. Троицким. Согласно его подходу, 34-е Апостольское и 9-е Антиохийское правила имеют в виду именно то, что они говорят: первое — этнический, второе — административно-территориальный принципы церковного деления, которые в равной мере могут использоваться Церковью в тех или иных условиях.

Полемизируя с Шмеманом, Троицкий показал, что территория является таким же внешним для Церкви «естественным» признаком, что и национальность, поэтому главным принципом церковно-административного устройства всегда являлось и является благо Церкви в осуществлении ее основной миссии — спасении человеческих душ. Ради этой цели Церковь может следовать и следовала в своем устройстве разным внешним критериям — территориальным, национальным и иным, в том числе, допуская существование параллельных православных юрисдикций, когда это полезно для пастырского окормления национальных диаспор.

За абсолютизацию территориального принципа критиковали Шмемана и богословы «карловацкой» юрисдикции, полагавшие, как и Троицкий, что любой внешний принцип в церковной жизни — будь то территориальный, или национальный — имеет служебный характер и призван способствовать

решению внутренней абсолютной задачи Церкви — приведению ко Христу человеческих душ¹.

9. Особое место в дискуссии о первенстве в русском богословии XX века заняла проблема власти и ее сочетания с принципами соборности и духовной свободы в жизни Церкви. Некоторые богословы, прежде всего Афанасьев, пришли в своих трудах к крайним выводам о том, что власть и право, основанные на принуждении, становятся властью *над* Церковью и являются чуждыми ее подлинной «евхаристической» и духовной природе. Находясь под влиянием идей Афанасьева, от подобных преувеличений не был вполне свободен и Шмеман. Однако, по справедливому замечанию самого отца Александра, за радикальными, а потому и спорными выводами «евхаристической экклезиологии» часто стояла попытка преодолеть слишком формальные, юридические и институционные «определения» Церкви, стремление раскрыть глубокие духовные источники ее строя и жизни². Для богословия Шмемана, как и всего русского богословия XX века, характерна идея о том, что соборность Церкви не может быть гарантирована формальным наличием необходимых канонических институтов, но требует постоянного «соборования» всех членов Тела Христова, непрестанных творческих усилий по наполнению внешней канонической формы ее подлинным духовным содержанием. Начиная с Поместного Собора 1917-18 гг., церковный бюрократизм, юридическое, формально-административное понимание природы церковной власти рассматриваются русским богословием как величайшая опасность, способная привести Православную Церковь к недогматизированному, практическому «папизму», убивающему духовную жизнь. Многие рассуждения Шмемана на эту тему звучат и сегодня очень злободневно.

¹ См.: *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви за границей (ответ священнику о. Александру Шмеману). С. 6.

² Ср.: *Шмеман, А., прот.* Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питсбург, 1975. С. 82.

10. Следуя в своих трудах «евхаристической экклезиологии» Афанасьева, отец Александр, тем не менее, избежал главных крайностей и недостатков последней.

Прежде всего, для отца Александра не характерно то радикальное противопоставление экклезиологии и «права», на котором настаивал Афанасьев. Отец Александр, как и Афанасьев, отвергает правовой подход в понимании Церкви, однако проблему он видит не в праве как таковом, а в том, что о структуре Церкви стали мыслить в отрыве от ее природы как Тела Христова. Вопросы устройства Церкви, органов и функций власти, связи между Церквями и т.д. выделились в некую изолированную, самостоятельную сферу, которую постепенно и отождествили с *каноническим правом*: «Оторвавшись от экклезиологии или, точнее, перестав быть экклезиологией, каноническое предание необходимо превратилось в “каноническое право”»¹.

Если для Афанасьева существующая каноническая структура Церкви представляет собой результат проникновения в ее жизнь чуждого правового начала, то Шмеман, напротив, призывает «следовать объективным нормам современного строя Православной Церкви, который никем не изменен и остается для нас единственным и обязательным мерилom при решении всех вопросов, возникающих в связи с нашими “юрисдикционными” разделениями»². В отличие от Афанасьева, Шмеман следует традиционному учению о епископе как о «носителе высшей и благодатной власти в Церкви»³. Традиционным является и учение отца Александра о епископском Соборе как высшей власти в Церкви — как на уровне митрополичьего округа (области), автокефальной Церкви, так и Церкви Вселенской⁴.

В отличие от Афанасьева, который в своих рассуждениях по вопросу о первенстве практически не упоминает канонические тексты, Шмеман активно обращается к каноническому Преданию Церкви, стремясь разглядеть за

¹ Шмеман А., *прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 394.

² Шмеман А., *прот.* О «неопапизме». С. 352.

³ Ср., например: Шмеман А., *прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии. С. 400.

⁴ Ср.: Шмеман А., *прот.* По поводу богословия соборов. С. 425.

исторически изменчивой буквой канонов их вечную эkkлезиологическую суть. Для успешного разрешения накопившихся в Православной Церкви актуальных канонических проблем, и прежде всего, проблемы первенства, отец Александр считает необходимым подходить к каноническим текстам не как к юридическим и правовым нормам и прецедентам, а как к «эkkлезиологическим свидетельствам»¹: «Поставленный нами вопрос, как и вся проблема первенства, очевидно, не могут быть решены простыми ссылками на исторические прецеденты и отдельные канонические тексты, вырванные из общей связи, как это широко практикуется в современных церковных спорах. Они требуют, прежде всего, углубления в самые источники православного учения о Церкви, в природу ее устройства и жизни. Только при целостном понимании Церкви возможно правильно поставить и правильно решить и вопрос о первенстве»², — писал отец Александр.

Именно в этом целостном подходе к проблеме первенства и заключается главная ценность позиции отца Александра, которая достойна самого глубокого и внимательного осмысления православным богословием.

¹ Шмеман А., *прот.* О понятии первенства в православной эkkлезиологии. С. 394.

² Там же. С. 393.

4.3.6. Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Иоанна Мейендорфа (1926-1992)*

Существенный вклад в дискуссию о первенствующем епископе в XX веке внес протопресвитер Иоанн Мейендорф¹.

Отец Иоанн принадлежал к числу русских богословов «евлогианской» ориентации. После окончания Свято-Сергиевского богословского института в Париже (1950) Мейендорф был оставлен при институте преподавателем, состоял в юрисдикции Русского Экзархата Константинопольского Патриархата. В 1959 году принял священный сан, но переехал в США, где был принят в клир Северо-Американской Русской Митрополии. Профессор Свято-Владимирского богословского института в Нью-Йорке (1959-1992), патролог, историк, ученый-византолог с мировым именем² отец Иоанн вместе с о. Александром Шмеманом принимал активное участие в установлении автокефалии Американской Православной Церкви в 1970 году.

К теме предстоятельства, взаимоотношения мирян и церковной иерархии Мейендорф обращается в одной из своих ранних публикаций — вышедшей в 1955 году в «Вестнике РСХД» библиографической заметке «Иерархия и народ в Православной Церкви», посвященной разбору книги Н. Афанасьева «Служение мирян в Церкви», опубликованной в том же году в Париже³.

По убеждению Мейендорфа, вопрос об участии мирян в полноте церковной жизни является одним из главных как для Католической Церкви, так и для Восточных Православных Церквей. Как и в «юрисдикционных» спорах, речь

* В настоящем подразделе использован материал публикаций автора: *Суворов В.Г.* Идея постоянного Всеправославного Синода в Русском Православии конца XIX - начала XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Т. 9. № 4. Ч. 1. С. 81-91; *он же.* Каноны Халкидонского Собора как обоснование прав Константинопольского Престола на диаспору в русской православной традиции 20 – нач. 21 в. // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 12. 2017. С. 69-74.

¹ Достаточно полную библиографию трудов и биографию протопресвитера Иоанна Мейендорфа см.: *Хоружий С.С.* Жизненный и творческий путь отца Иоанна Мейендорфа // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. М., ДИ-ДИК, 1995. С. 27-41; *Левитский А.В.* Библиография трудов протопресвитера Иоанна Мейендорфа // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003. С. 126-163.

² См.: Нивьер А. Указ. соч. С. 316-317.

³ *Мейендорф И.* Иерархия и народ в Православной Церкви (по поводу книги прот. Н. Афанасьева «Служение мирян в Церкви») // Вестник РСХД. 1955. № 4(39). С. 36-41.

здесь идет «о самом основном, о самой Церкви, о ее внутренних, вечных законах. Эти законы во многом забыты, а иногда их подменяют иными началами: само Православие превращается тогда в “протестантизм восточного обряда”, в “демократию” или же в “католичество без папы”»¹.

Мейендорф справедливо критикует изложенный Афанасьевым взгляд на вопрос о взаимоотношении мирян и церковной иерархии. Он выражает несогласие с мнением Афанасьева о том, что благодать предстоятельства предполагает благодать управления и учительства, но не предполагает особой благодати священства, которая принадлежит всем членам народа Божия. «Каким образом возможно, — пишет Мейендорф, — чтобы все члены народа Божия “священнодействовали совместно со своим предстоятелем”, но не участвовали ни в управлении, ни в учительстве, как будто Царство и Истина, в отличие от священства, принадлежат одному предстоятелю, а не всей Церкви?»²

Мейендорф выражает традиционный взгляд на роль епископа в структуре Церкви и, в противовес Афанасьеву, утверждает, что Первосвященническая благодать епископа в его предстоятельстве при совершении Евхаристии отличается от общего царственного священства народа Божия. Через возложение рук апостольских преемников епископ получает благодать предстоятельства в евхаристическом собрании местной Церкви. Евхаристия есть осуществление Жертвы Единого Первосвященника Христа и предполагает Первосвященническое служение, отличное от общего царственного священства народа Божия. Как образ Христа, предстоятель Евхаристии есть Архиерей. Совершение всех таинств Церкви принадлежит епископам, но условия жизни Церкви очень рано заставили епископов поручать совершение Евхаристии и некоторых других таинств пресвитерам. Если предстоятель находится в сане пресвитера, он получает от епископа поручение заменять его в предстоятельстве, т.е. исполнять служение Архиерея, поэтому говорить о том, что все пресвитеры епископы, как это фактически делал Афанасьев, Мейендорф считает неправильным.

¹ Там же. С. 37.

² Там же.

Мейендорф выражает несогласие с отрицанием правового начала в жизни Церкви, на котором настаивал Афанасьев: «Но можно ли обойтись в церковной жизни без права, как начала, охраняющего сущность церковной жизни в относительных исторических условиях?»¹.

«Нам представляется очевидным, — заключает Мейендорф, — что между обеими частями книги [о «царственном священстве» всех членов Церкви и о служении мирян в области церковного управления и учительства. — *В.С.*] существует противоречие, а в каждой из них — односторонность, требующая не опровержения, а дополнения или коррективы»².

В вышедшем в 1960-м году и ставшем широко известным на Западе сборнике «*La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*» («Первенство Петра в Православной Церкви», Neuchâtel, 1960)³ отцом Иоанном была опубликована статья «Св. Петр в византийском богословии»⁴.

В указанной статье отец Иоанн рассматривает памятники византийский письменности, в которых затрагивается вопрос об апостоле Петре и его преемстве: 1) толкования на классические места Священного Писания, относящиеся к Петру; проповеди на день памяти свв. апостолов Петра и Павла; 2) и антилатинские полемические произведения XII-XIII и XIV-XV веков.

Отец Иоанн приходит к выводу, что, за редким исключением, в данных памятниках апостол Петр именуется «первым учеником», «корифеем» и «камнем», на котором основана Церковь; его первенство среди Двенадцати не отрицается. По мнению отца Иоанна, главную силу православной позиции византийские богословы видели не в отрицании первенства Петра среди других апостолов, а в ином подходе к трактовке его преемства.

¹ Там же. С. 40.

² Там же. С. 37.

³ О сборнике см. выше в разделе 4.3.4. «Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Николая Афанасьева (1893-1966)».

⁴ «St Peter in Byzantine Theology» в английском издании. Данная работа с небольшими изменениями была опубликована в: *St Vladimir's Seminary Quarterly*. 4 (1960). N. 2-3, P. 26-48. Переиздана: *John Meyendorff. St Peter in Byzantine Theology // The Primacy of Peter: essays in ecclesiology and the early church / by John Meyendorff ... [et al.]. St. Vladimir's Seminary Press, 1992. P. 67-90.* Близкий по содержанию текст на русском языке содержится в публикации: *Мейендорф И., прот.* Апостол Петр и его преемство в византийском богословии // *Православие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 87-109.* Статья с тем же названием вышла в «Православной Мысли» в 1957 г. (вып. XI. С. 139-157).

Первостепенное значение для православной экклезиологии отец Иоанн придает различию между апостольским и епископским служениями в Церкви. Служение епископское и служение апостольское в православном понимании суть разные служения, хотя одно и получает преемство от другого. Епископы отличаются от апостолов тем, что их служение ограничено одной местной Церковью. Служение Петра, как и других апостолов, не ограничивалось определенным местом и распространялось на всю Вселенную, поэтому епископ Рима не мог быть единственным преемником апостола Петра.

«Учение византийских богословов полностью согласуется с учением св. Киприана о “*Cathedra Petri*”: не существует множества епископских кафедр, но существует только одна кафедра Петра, и все епископы, в общинах, которые они возглавляют, восседают на ней»¹, — пишет отец Иоанн. Каждая местная Церковь обладает полнотой благодати; хранителем истины и преемником Петра является каждый епископ, предстоятельствующий в своей местной общине. Византийские богословы настаивали на благодатной равноценности и фундаментальном онтологическом тождестве всех местных Церквей, а следовательно, и их предстоятелей.

Между тем, ряд византийских писателей признает существование определенного соотношения между первенством Петра среди апостолов и первенством Римского епископа среди других епископов. Данное соотношение отец Иоанн именует «аналогическим» («*analogous*»). Как в лике апостолов, так и в епископской коллегии «по аналогии» должен быть «первый», кто поддерживает «добрый порядок» ради благочиния церковного. Согласно отцу Иоанну, византийская мысль не отказывалась признать за Римской Церковью ее традиционного первенства, однако подчиняла это первенство исповеданию «веры Петра», ставя его в зависимость от общего консенсуса всех Церквей, от церковной рецепции. В понимании византийцев избрание «первого епископа» всецело принадлежит императорам и Соборам и не зависит от факта основания той или

¹ *John Meyendorff. St Peter in Byzantine Theology // The Primacy of Peter: essays in ecclesiology and the early church / by John Meyendorff ... [et al.]. St. Vladimir's Seminary Press, 1992. P. 89.*

иной Церкви апостолом Петром. Служение первенства продолжает существовать в епископском лике, как оно существовало и в лике апостольском, однако папа Римский его лишился. Отец Иоанн приводит яркий текст богослова и литургиста XV века св. Симеона Солунского: «Не надо противоречить латинянам, когда они говорят, что Римский епископ — первый. Это первенство не вредно для Церкви. Пусть они только покажут его верность вере Петра и преемников Петра. Если так, пусть он имеет все привилегии папы... Пусть епископ Рима будет преемником православия Сильвестра и Агафона, Льва, Ливерия, Мартина и Григория, тогда мы также назовем его апостольским мужем и первым среди других епископов; тогда и мы будем повиноваться ему, не только как Петру, но как Самому Спасителю»¹.

Признавая авторитет старого Рима, византийцы никогда не понимали этот авторитет в смысле первенства власти. Византийские полемисты указывали на то, что «власть ключей» дана также и другим апостолам, поэтому привилегия Петра есть именно «первенство», а не власть, существенно отличающаяся от власти других апостолов. Между тем, отец Иоанн указывает на то, что евангельские тексты о Петре отличают его служение от служения других апостолов тем, что это служение связано с основанием Церкви и пастырством. Византийские авторы рассматривают слова Христа, обращенные к Петру (Мф. 16, 18), как имеющие окончательное и вечное значение. Церковь пребывает вечно и всегда основана на Петре. Петр утверждает верных братьев до скончания века. Только одному Петру дано Христом звание «Камня» и «Скалы», принадлежащее, по существу, одному Мессии. Эклизиологическое значение этих библейских текстов, по мнению отца Иоанна, осталось в византийском богословии до конца не раскрытым.

«В православной перспективе церковной истории римская эклизиология являет собой диспропорцию между “аналогическим” преемством Петра в виде универсального примата и преемством Петра в лице епископа каждой местной церкви. Этот дисбаланс проявлялся постепенно в истории и может быть объяснен рядом исторических причин. Запад может только восстановить это равновесие

¹ Ibid. P. 86.

терпеливым исследованием предания. И если православные призваны оказать помощь в этом процессе, то они должны сами инициировать тщательные исследования собственной традиции, дабы подлинно свидетельствовать в данной области экклезиологии о первоначальной истине христианства»¹, — пишет отец Иоанн в заключение статьи.

В 1970 году в короткой заметке «Назревающие перемены во вселенском Православии» отец Иоанн высказывается в поддержку идеи организации при Константинопольском патриархе постоянного всеправославного синода или совещания. Он выражает надежду на то, что готовящийся православный «Великий Собор» найдет в себе смелость — с содействием Святого Духа — отрешиться от давно устарелой системы, выработанной еще Византийской Империей, до сих пор еще номинально определяющей организацию мирового Православия. «Конечно нет и речи о том, — пишет отец Иоанн, — чтобы это обратилось в новый Ватикан и чтобы патриархат, даже в этом новом виде приобрел власть над церквами. Но если бы ближайшие сотрудники патриарха состояли из представителей всех православных церквей, а не только греческой, как теперь, то это, конечно, дало бы ему возможность играть большую роль в действительном и активном свидетельстве обо всем православии. Православная церковь безусловно нуждается в мировом центре для соборования, но не для власти над церквами»². Мейендорф подчеркивает, что такой всеправославный центр должен быть максимально независимым от светской политики, поэтому им не может быть ни Москва, ни Вашингтон.

Мысль о необходимости реформирования канонического устройства вселенского Православия отец Иоанн повторяет в статье «На путях к Вселенскому Собору?»³. «Каноническое законодательство древней Церкви, которым живет православие, предполагает существование христианской империи. — рассуждает отец Иоанн. — Вне условий, в которых оно было составлено, оно, во многих случаях, — лишено прямого смысла и должно быть обновлено.

¹ Ibid. P. 89-90.

² Мейендорф И., *прот.* Назревающие перемены во вселенском Православии // Вестник РСХД. 1970. № 4(98). С. 3.

³ Мейендорф И., *прот.* На путях к Вселенскому Собору? // Вестник РСХД. 1971. № 101/102. С. 138-141.

Юрисдикционному хаосу и бесплодной полемике о “правах” и “первенствах” между церквями должен быть положен конец»¹.

Как и Шмеман, отец Иоанн в своем подходе к проблеме первенства является последователем «евхаристической экклезиологии» Афанасьева, которая, по его убеждению, «будучи правильно понятой, и есть единственная подлинная православная экклезиология»². По признанию отца Иоанна, в годы его пребывания в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже евхаристическая экклезиология Афанасьева оказалась для него «особенно важной»³.

Отец Иоанн настаивает на том, что именно Евхаристия, «являет ту христоцентричную норму, на которой основана вся жизнь Церкви»⁴. Данная экклезиология основывается на понимании того, что местная христианская община, собранная во имя Христа, возглавляемая епископом и совершающая Евхаристию, является воистину Кафолической Церковью и Телом Христовым, а не «фрагментом» Церкви или только частью Тела. Именно Кафоличность местной Церкви⁵, по мнению отца Иоанна, дает богословское обоснование православному учению о различных служениях, и в частности, о служении епископском.

Отец Иоанн указывает на то, что апостольское преемство передается епископам как главам и пастырям конкретных местных Церквей. Онтологическое равенство всех епископов между собою основано на принципе, согласно которому каждый епископ возглавляет одну и ту же Кафолическую Церковь в данном месте, и потому ни одна местная Церковь не может быть «кафоличнее» другой.

¹ Там же. С. 139.

² *Мейендорф И., прот.* Кафоличность Церкви // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 135. Впервые опубликовано в: *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. 17:1/2 (1973). P. 5-18. См. также: ВРЗЕПЭ. 1972 (80). С. 231-247; *Мейендорф И., прот.* Кафоличность Церкви // Православие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 110-128, где текст имеет небольшие отличия.

³ Духовные сокровища Православия. Интервью с прот. Иоанном Мейендорфом (1990) // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 332.

⁴ *Мейендорф И., прот.* Кафоличность Церкви // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 135.

⁵ В русском тексте статьи — «Поместной Церкви», но здесь отец Иоанн, очевидно, имеет в виду не современную Поместную Церковь, включающую в себя множество епископий, а местную Церковь, возглавляемую одним епископом.

Соответственно ни один епископ не может быть «более епископом», чем его собраты, возглавляющие ту же Церковь в другом месте¹.

Кафоличность имеет не только местное, но также региональное и вселенское измерения. Во вселенском измерении кафоличность основывается на понимании того, что каждая Кафолическая Церковь имеет как свое средоточие свою *cathedra Petri* («кафедру Петра»), занимаемую местным епископом. Но так как существует повсюду только одна Кафолическая Церковь, то и епископат только один (*episcopatus unus est*). Здесь отец Иоанн, в отличие от Афанасьева, следует учению о епископате св. Киприана Карфагенского, считая его экклезиологию общепринятым учением Церкви.

Специфическая функция епископа состоит в том, что он является пастырем своей местной Церкви и вместе с тем несет ответственность за вселенское общение всех Церквей. В этом отец Иоанн видит богословский смысл епископской соборности, которая является онтологически необходимым элементом архиерейской хиротонии, предполагающей собрание всех епископов данной провинции, которые представляют единый епископат Вселенской Церкви. Епископская соборность, согласно отцу Иоанну, есть также «высшее свидетельство об апостольской истине, самый подлинный авторитет в вопросах вероучения и канонических прав»².

Соборность епископата традиционно выражается двояким образом — поместным и вселенским, и в каждом случае, убежден отец Иоанн, осуществление соборности требует существования структуры, некоего «организационного канала», через который соборность становится постоянной чертой церковной жизни. С этим отец Иоанн связывает раннее появление в истории Церкви многих поместных «первенствующих кафедр» и одного вселенского первенства.

«Ясно, — пишет отец Иоанн, — что основной принцип православной экклезиологии, который утверждает полную кафоличность Поместной Церкви и тем самым онтологическую тождественность епископского служения во всех

¹ См.: Мейендорф И., *прот.* Кафоличность Церкви // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 136.

² Там же. С. 137.

местах, может допустить первенство только *inter pares* (среди равных) и местонахождение таких первенствующих престолов может определяться только через согласие Поместных Церквей (*ex consensu ecclesiae*)»¹. Самой существенной функцией всех первенствующих престолов, по мнению отца Иоанна, является «обеспечение регулярного и согласованного действия епископской соборности на поместном и вселенском уровнях»².

Отец Иоанн считает эклезиологически необходимым существование на вселенском уровне единого координирующего центра. Поскольку един всемирный епископат (как и Вселенская Церковь — одна), существует «эклезиологическая необходимость координирующего центра общения и совместного действия»³, которая, по убеждению отца Иоанна, всегда признавалась Священным Преданием. В апостольские времена такое служение единству исполнялось Иерусалимской Церковью. Во II веке уже существовало общее согласие о некотором преимуществе Римской Церкви.

Очень рано замечается расхождение между Востоком и Западом касательно критериев, определяющих признание и местонахождение вселенского первенства. Православный Восток никогда не считал возможным придавать мистическое значение тому, что та или иная Поместная Церковь была основана самими апостолами или находится в каком-либо определенном месте. Он считал, что вселенское первенство (так же как и поместное) следует учреждать там, где это практически наиболее удобно. По этой причине Константинопольская Церковь была возведена на второе место после Рима, «потому что там находятся император и сенат» (28-е правило Халкидонского Собора). По мнению отца Иоанна, после раскола 1054 года вселенское первенство, принадлежавшее до этого Римскому папе, «естественным образом» перешло к Константинопольской Церкви. Причиной такого возвышения было существование (номинально) вселенской христианской империи, столицей которой был Константинополь.

¹ Там же. С. 137-138.

² Там же. С. 138.

³ Там же. С. 140.

После падения Византии (1453) обстоятельства, которые вызвали избрание Константинополя местом вселенски первенствующего престола, исчезли. Тем не менее, пишет отец Иоанн, «Православная Церковь была так крепко привязана к своим византийским формам и преданиям, что никто не стал оспаривать первенство Константинополя, особенно с тех пор, как Вселенский Патриархат получил фактическую власть над всеми православными христианами в Османской империи»¹.

В реальности Вселенский Престол не смог эффективно осуществлять свое первенство в новых условиях. «На деле Константинополь вне османских границ никогда больше не был способен к такому прямому и осмысленному руководству, как в прошлые времена. Чувство православного единства сильно пострадало от этого положения»², — пишет отец Иоанн. По мере того как разные балканские государства получали свою политическую независимость (Греция, Сербия, Румыния, Болгария и позже Албания), они выпадали из церковного надзора Фанара и стремились игнорировать его руководящую роль.

Однако, по убеждению отца Иоанна, это не отменяет «экклезиологической необходимости» мирового центра общения и деятельности, засвидетельствованной в православном Предании. «Нет сомнения, — утверждает отец Иоанн, — что мы нуждаемся в таком центре. Желательно, чтобы он обладал международным руководящим органом и возможностью для всех поместных церквей иметь своих постоянных представителей на месте. Вселенский Патриарх, возглавляющий такой центр, сможет выступать как подлинный инициатор православной кафоличности, если только он окажется достаточно свободным от политических давлений извне и сам будет действовать всегда *ex consensu ecclesiae*»³. Только в этом случае, считает отец Иоанн, никто не сможет оспаривать его полезность и авторитет⁴.

¹ Там же. С. 141.

² Там же. 141-142.

³ Там же. С. 142.

⁴ Ср.: там же. С. 119.

В докладе «Современные проблемы православного канонического права»¹ отец Иоанн изложил аналогичную точку зрения.

Отец Иоанн утверждает: как раннехристианская, так и современная православная экклезиология исключает идею первенства «по божественному праву». Она, однако, разрешает и даже требует известного «порядка» между Поместными Церквами, необходимого в жизни Церкви в мире сем. «Чтобы единая Церковь могла действовать и свидетельствовать поистине “едиными устами”, ее действия должны быть согласованными, укладываться в определенный строй или порядок. В этом “порядке” Константинополь занимает первое место, потому что Рим, прежде имевший это “преимущество чести”, отпал от общения с православными патриаршими кафедрами и тем самым утерял свое первенство среди них»².

Отец Иоанн указывает, что второе место в «иерархии чести» было дано Константинополю не по каким-либо богословским причинам, а по причине чисто практической и даже политической, поскольку Константинополь стал новой столицей империи, «городом Царя и Сената» (3-е правило II Вселенского Собора; 28-е правило Халкидонского собора). До падения Константинополя Вселенский Патриарх имел *de facto* гораздо большее влияние и власть во всем православном мире. После 1453 года в рамках турецкого имперского правления на Балканах и всем Ближнем Востоке он получил к тому же и политическую ответственность за все православное население Турецкой империи. Падение Византийской, а затем и Турецкой империи, по мнению отца Иоанна, не уничтожило первенства Константинопольской кафедры. Ни одна из автокефальных Православных Церквей его никогда не оспаривала и не оспаривает. Данное согласие отец Иоанн объясняет «консервативным инстинктом Церкви»³.

Вместе с тем, отец Иоанн подчеркивает, что современная ситуация, в которой Вселенский Престол призван осуществлять свое первенствующее

¹ См.: Мейендорф И., *прот.* Современные проблемы православного канонического права // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 158-204 — Переработанная и расширенная версия доклада, впервые опубликованного в: St. Vladimir's Seminary Quarterly. 17:1/2 (1972). P. 41-50.

² Мейендорф И., *прот.* Современные проблемы православного канонического права. С. 176-177.

³ См.: там же. С. 177-178.

служение, в корне отлична от тех условий, на которых основывалось его первенство в самом начале. Современная полемика вокруг роли Константинопольского патриарха во вселенском Православии, по мнению отца Иоанна, касается не происхождения и самого существования первенства, а реальной практической роли Вселенского патриархата в течение пяти столетий после падения Константинополя и одного столетия после прекращения турецкого владычества на Балканах и ближнем Востоке: «Для разрешения этого спора всем необходимо наконец признать, что и Византийская, и Османская империи уже не существуют и что в мире, в котором православное свидетельство должно звучать ясно и громко, господствуют другие силы и другие реалии»¹, — считает отец Иоанн.

В этой связи отцом Иоанном ставится вопрос о желательности для Церкви нового канонического законодательства, призванного выявить и воплотить в новых условиях вечную и неизменную сущность Церкви. По его убеждению, Вселенский Патриарх не может сегодня утверждать свое первенство «попытками уверить современные православные Церкви в том, что указанные в 28-м правиле Халкидонского собора “варварские страны”, в которые он должен был назначать епископов во времена Византии, — это современные западная Европа, Америка или Япония»².

Вслед за Шмеманом отец Иоанн настаивает на территориальном принципе, исключающем существование нескольких национальных Церквей на одной и той же территории, считая территориальный принцип вытекающим из евхаристической экклезиологии. Вместе с тем, отец Иоанн признает, что различные национальные и культурные традиции могут и должны сохраняться внутри канонически единой Церкви, превосходящей, но не упраздняющей национальные и культурные особенности своих членов. Отец Иоанн полагает, что сегодня в каноническом законодательстве Православной Церкви необходим новый канон, санкционированный ожидаемым Всеправославным Собором, и

¹ Там же. С. 179.

² Там же. С. 181-182.

предлагает формулировку этого канона на основании указанных принципов: «В тех областях и странах, куда две или несколько православных автокефальных Церквей посылают духовенство на постоянное служение, канонический строй требует установления единой Церкви. Процедуры для достижения этого должны вырабатываться посредством соглашения всех заинтересованных сторон на вселенском или поместном уровне. Множественность языков и традиций сохраняется и гарантируется установлением соответственных структур, организованных везде, где это нужно, на временном основании»¹.

Отец Иоанн определяет условия, необходимые для осуществления Вселенским Престолом своего первенства в новых исторических обстоятельствах.

Во-первых, это свобода от каких бы то ни было частных этнических интересов, представляемых разными национальными автокефальными Церквями. По убеждению отца Иоанна, именно унаследованный от девятнадцатого века этнический национализм особенно вреден для православного свидетельства в современном мире; он мешает проявлению истинной православной экклесиологии. Из-за этнического национализма «современное Православие выглядит не как Единая Соборная Церковь Христова, а как довольно свободная федерация национальных Церквей, часто ссорящихся между собой»².

Отец Иоанн указывает на важность официального догматического осуждения этнофилетизма на Константинопольском Соборе 1872 года, но вынужден констатировать, что на практике этнический национализм все еще доминирует в отношениях между автокефальными Православными Церквями. Отец Иоанн полагает, что несмотря на законность обвинения болгар в ереси «филетизма» в 1872 году, ответственность в греко-болгарской борьбе в девятнадцатом столетии лежала на обеих сторонах. Отмечает отец Иоанн и те «печальные» условия, которые помешали Константинополю сыграть должную роль в установлении единой Поместной Православной Церкви в Америке.

¹ Там же. С. 171-172.

² Там же. С. 179.

Отец Иоанн отмечает наряду со свободой от частных национальных интересов важность политической независимости той из Поместных Православных Церквей, которая призвана осуществлять вселенское первенство. Особенность современного положения Константинополя, по мнению отца Иоанна, заключается в том, что его первенство ныне основывается на мотивах, противоположных тем, которые создали его в начале. Отец Иоанн видит очевидное преимущество Константинопольского Престола в том, что сегодня он пребывает в стране, правительство которой не связано прямо с православными делами, однако при этом отец Иоанн замечает, что в Стамбуле нет условий для международной церковной деятельности. Зависимость Вселенского Патриархата от, например, Греческого государства, по мнению отца Иоанна, подрывала бы мировой престиж патриарха как объединяющего центра среди Православных Церквей¹.

Несмотря на то, что новая действительность требует в вопросе о первенстве нового, прямого и ясного канонического законодательства, в уже существующих канонах, по мнению отца Иоанна, есть аспект, который можно и нужно сохранить и утвердить, а именно — «первенство некоего сверхнационального центра, способного взять на себя работу по объединению, свидетельству о единстве Вселенской Церкви, разрешению споров, созыву соборов, врачеванию церковных болезней...»². Нынешние права Константинопольского патриарха, по мнению отца Иоанна, являются естественным следствием и выражением его первенства среди православных епископов. К этим правам отец Иоанн относит председательство на всеправославных собраниях и особую ответственность Константинопольского патриарха в предложении каких-либо общих действий. Отец Иоанн делает важное замечание о том, что данная ответственность не означает монополии Константинопольского Престола в выдвижении тех или иных инициатив. Кроме этого, по мнению отца Иоанна, 9-е и 17-е правила Вселенского

¹ Ср., например: *Мейендорф И.*, прот. Назревающие перемены во вселенском Православии // Вестник РСХД. 1970. № 4(98). С.3.

² *Мейендорф И.*, прот. Современные проблемы православного канонического права. С. 180.

Собора в Халкидоне дают Константинопольскому патриарху право рассматривать апелляции на решения поместных провинциальных синодов¹.

Отец Иоанн предлагает, чтобы на Константинополь, ввиду его признанного первенства, была возложена ответственность за укрепление нового и недвусмысленного канонического законодательства через организацию и руководство необходимыми консультациями между Православными Церквями. Аналогичные консультации и совместные решения, считает отец Иоанн, также необходимы для выработки единой православной позиции в экуменических, социальных и миссионерских вопросах.

Отец Иоанн определяет первенство Константинополя именно как *служение* *διακονία*, исключающее всякую власть *над* Поместными Церквями. Роль Константинопольского патриарха отец Иоанн видит в «моральном и каноническом руководстве и утверждении бесспорных принципов православной экклезиологии» (в особенности принципа церковного единства всех православных, живущих в одной и той же географической области), а также «общего свидетельства Церкви перед неправославным и нехристианским миром»².

«Такая четкая возложенная на него ответственность (формально определенная и исключающая всякую власть *над* Поместными Церквями) сделала бы Вселенский Патриархат подлинным центром православной соборности (даже в том случае, если когда-нибудь ему придется покинуть Стамбул...)»³, — заключает отец Иоанн. Для осуществления указанной задачи отец Иоанн вновь признает желательным, чтобы Вселенский Патриархат был организован как «настоящий международный центр с возможностью для всех Поместных Церквей иметь своих постоянных представителей на месте»⁴.

¹ См.: там же. С. 178.

² См.: там же. С. 182.

³ Там же. С. 181.

⁴ Там же. С. 181.

В 1982 году в Нью-Йорке выходит книга отца Иоанна «Byzantine legacy in the Orthodox Church»¹ («Византийское наследие в Православной Церкви»). В данное исследование в качестве двух разделов «Церковный регионализм: структуры общения или оправдание сепаратизма?» и «Вселенский патриархат вчера и сегодня» отцом Иоанном были включены с небольшими изменениями две опубликованные ранее статьи «Проблемы диалога с римо-католичеством»² и «Вселенский патриарх в свете православной экклезиологии и истории»³, в которых отец Иоанн вновь возвращается к экклезиологической и историко-канонической оценке проблемы первенства.

В своем исследовании отец Иоанн отмечает, что падение Византийской империи в позднем Средневековье привело на Востоке к возникновению «феномена первенства», подобного римско-католическому. Однако данное первенство не получило никакого экклезиологического обоснования или канонического оформления. Канонические определения прав Константинополя (особенно правила I Константинопольского, Халкидонского и Пято-Шестого Соборов) имели явно ограниченную сферу применения и, безусловно, не могли служить оправданием подобного взгляда на всеобщий авторитет. В результате попытка восточного «папизма» провалилась, и на Востоке в конце концов возобладал институциональный регионализм⁴.

На смену единой всемирной христианской империи с центром в Константинополе пришли региональные монархии и региональные патриархаты. По мнению отца Иоанна, сегодня «нет никаких канонических препятствий для существования этого плюрализма патриархатов. Напротив, древние правила Никеи и последующих соборов продолжали оставаться основой православного канонического права, а эти древние правила утверждали церковный регионализм

¹ John Meyendorff. Byzantine legacy in the Orthodox Church. St. Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York, 1982.

² Статья впервые была представлена на коллоквиуме «Экклезиология Второго Ватиканского собора: динамика и перспективы», проходившем в Istituto per le scienze religiose, Болонья, Италия, 8-12 апреля 1980 г.; опубликована в: St. Vladimir's Theological Quarterly. 24 (1980). P. 155-168.

³ Впервые статья представлена на Третьем международном конгрессе православных богословов, Бруклин, 1978, и опубликована в: The Greek Orthodox Theological Review. 24 (1979). P. 227-244.

⁴ См.: Мейендорф И., *прот.* Византийское наследие в Православной Церкви / Пер. с англ. под общ. ред. Ю.А. Вестеля. К.: Центр православной книги, 2007. С. 297-299.

в рамках всеобщего единства веры, обеспечиваемого соборами. <...> Это единство в вере оставалось вполне действенным и допускало иногда возникновение и всеобщего руководства, <...> но в институциональном и структурном отношении преобладал регионализм»¹.

Данный регионализм, по убеждению отца Иоанна, приобрел отрицательные черты с возникновением современного национализма, который превратил канонически законный церковный регионализм в «прикрытие для сепаратизма»².

В наше время, пишет отец Иоанн, всемирная Православная Церковь представляет собой свободное содружество совершенно независимых автокефальных Церквей, объединенных верой и общим каноническим преданием. Формально можно утверждать, что эта ситуация соответствует раннехристианскому каноническому устройству. Правила Никейского собора определяют избрание епископов синодами каждой области (4-е и 5-е правила) и не знают никакой формальной власти над епископом областной столицы, или «митрополитом». Хотя Никейский Собор также признавал *de facto* традиционную власть некоторых церквей — Александрийской, Антиохийской, Римской (см. 6-е правило) — над более широкой территорией, полномочия этой власти не были вполне точны и всегда четко ограничивались территориально³.

Между тем, по убеждению отца Иоанна, этот древний регионализм «был предназначен только для того, чтобы обеспечить эффективное функционирование областных синодов. Он также подразумевал всеобщее единство и взаимодействие между епископами, которому областные “автокефалии” никогда не должны были служить препятствием»⁴.

С крушением европейских империй и возникновением в XVIII — XIX веках новых националистических идеологий определяющим фактором человеческой жизни стал уже не всеобщий христианский мир, как это понималось в Средние века, и не евхаристическая община, как того требует христианское благовестие, а

¹ Там же. С. 300.

² См.: там же. С. 302.

³ См.: там же. С. 301.

⁴ Там же. С. 302.

нация. Поскольку политическая цель всех национальных движений состояла в создании национальных государств, которые рассматривались как высшая ступень культурного развития, идея «автокефалии» стала церковным эквивалентом нации. Согласно этой идеологии, каждая нация должна учредить собственную автокефальную Церковь.

Отец Иоанн подвергает данную идеологию резкой критике: «Нет ничего более чуждого структуре ранней церкви, чем некоторые современные интерпретации автокефалии, согласно которым “в сфере международных отношений каждая автокефальная церковь есть полномочный и равный субъект международного права”»¹, — пишет отец Иоанн, цитируя статью проф. С.В. Троицкого².

Вселенский Патриархат, по мнению отца Иоанна, пытался противодействовать этим тенденциям, но безуспешно. Одну из причин отец Иоанн видит в том, что Константинопольский Патриархат «сам превратился в символ, а иногда и в орудие греческого национализма, который, как и всякий национализм, неизбежно слеп и глух к другим национальным движениям и потому не в силах разорвать порочный круг этнической борьбы»³.

Здесь в своих рассуждениях отец Иоанн выражает точку зрения, аналогичную высказанной отцом Александром Шмеманом.

Отец Иоанн полагает, что православные христиане не имеют никакого права отрицать римское первенство только на основании этнического провинциализма своих национальных автокефальных Церквей, как они существуют сегодня, и расценивает их как «прикрытие для сепаратизма». «Православным необходимо признать, — утверждает отец Иоанн, — что если региональные союзы поместных церквей реализуются через институциональное взаимодействие (региональные синоды), то и универсальное единство Церкви может принять институциональную форму, предполагающую определенные средства взаимодействия и некоторую форму первенства, образцы которых

¹ Там же. С. 302.

² Троицкий С., проф. О церковной автокефалии // ЖМП. 1948. № 7. С. 48.

³ Мейендорф И., прот. Византийское наследие в Православной Церкви. С. 304.

существовали в апостольской общине и среди поместных церквей раннего христианства»¹.

Отец Иоанн не раз положительно отзывается о работе митрополита Сардийского Максима², считая, что последний исходит из тех же фундаментальных исторических и экклезиологических предпосылок³.

Отец Иоанн указывает на то, что идея божественного или апостольского учреждения первенства в определенных городах была чужда раннехристианской экклезиологии, по крайней мере на Востоке. Следуя о. Ф. Дворнику⁴, отец Иоанн считает, что «легенды об основании ап. Марком Александрийской Церкви или о проповеди ап. Андрея в городе Византии были пущены в ход много позже, в первую очередь как доводы (надо сказать, весьма слабые!) против папских претензий»⁵. Поскольку, согласно евхаристической экклезиологии, все без исключения местные Церкви (а не только такие апостольские кафедры, как Иерусалим, Антиохия, Эфес, Коринф и др.) являли *одно и то же* Царство в *той же самой* полноте, совершали *ту же самую* Евхаристию и держались *одной и той же* веры, было вполне естественным признать главенство епископов тех Церквей, которые располагали материальными и интеллектуальными средствами для воплощения своего руководящего положения реальным и конструктивным образом. Поэтому, считает отец Иоанн, различные формы первенства определенных епископов по отношению к другим — «митрополита в области или провинции, патриарха на более обширной территории, — равно как и всеобщее

¹ Там же. С. 311.

² Имеется в виду работа известного богослова Константинопольского Патриархата митрополита Сардского Максима «Вселенский Патриархат в Православной Церкви: историческое и церковно-каноническое исследование» (Maxime des Sardes, metropolite. Le Patriarcat oecuménique dans l'Église Orthodoxe: étude historique et canonique. Paris, 1975; на англ. яз.: Maximos, Metropolitan of Sardes. The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church: A Study in the History and Canons of the church. Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1976). Подробнее об этой работе и отклике на нее русских православных богословов см. в разделе 6.

³ Мейендорф И., *прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. С. 316-317. Ср.: Мейендорф И., *прот.* Современные проблемы православного канонического права. С. 181.

⁴ Отец Иоанн положительно отзывается об известном труде католического исследователя: Dvornik F. The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Cambridge, Mass., 1958 (См., например: Мейендорф И., *прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. С. 297, 344).

⁵ Мейендорф И., *прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. С. 319.

первенство вселенского патриарха, основаны не более чем на исторических или прагматических соображениях»¹.

Утверждая исключительно исторический и прагматический характер причин, повлиявших на формирование первенства, отец Иоанн, тем не менее, высказывает смелое предположение, созвучное мысли Афанасьева, о том, что вселенское первенство одного епископа (будь то епископ Иерусалима, Рима, или «Нового Рима») не было лишь исторической случайностью, отражением «прагматической» целесообразности, но являлось особой божественной харизмой. Согласно отцу Иоанну, общее свидетельство вселенского епископата — это не просто прагматическая необходимость, но знак того, что «Дух Святой не оставил Церковь, которая остается “столпом и утверждением истины”»². Отец Иоанн полагает, что после отпадения Рима харизма этой особой *диаконии* — служения вселенского первенства — перешла на Константинополь.

Вместе с тем, отец Иоанн признает, что исторические основания, оправдывавшие в прошлом первенство Константинополя, давно исчезли, и указывает на очевидный контраст между «прагматизмом» ранней Восточной Церкви и тем «первенством чести», которого придерживаются современные патриархаты Востока. Теоретически отец Иоанн признает равную возможность для любой местной Церкви принять на себя руководящую роль в современных условиях, тем не менее, по его убеждению, «было бы настоящим бедствием, если бы социально-политические факторы вновь, как во времена империи, официально были признаны в качестве решающего критерия такого возвышения»³. Отец Иоанн выражает свою *веру* в то, что сегодня харизма особого служения вселенского первенства принадлежит именно Константинополю: «Наше несогласие с Католичеством состоит в отрицании характера неустранимости, безошибочности в римской идее первенства, а тем самым и той весьма своеобразной и поистине губительной интерпретации, которую христианский Запад дал позднее первенству таких фигур, как св. Лев, св. Мартин, св. Григорий

¹ Там же. С. 321.

² Там же. С. 327.

³ Там же. С. 321.

Великий и другие великие римские епископы. Мы верим, что эта харизма действительно перешла на Константинополь»¹, — пишет отец Иоанн.

Несмотря на то, что конкретное воплощение первенства в жизни Церкви всегда зависело от временных и изменчивых факторов — исторических, социально-политических, прагматических и харизматических, — сама *идея* первенства, по убеждению отца Иоанна, во многом носила эклезиологический характер. Первенство было необходимо для реализации единства Церкви — как в преемстве апостольской веры, так и в «горизонтальном» единстве каждой местной Церкви со всеми остальными общинами. Особая роль в осуществлении этого единства принадлежала епископату. Избрание и посвящение новых епископов требовало участия нескольких соседних епископов, что и послужило основным мотивом регулярных собраний епископов (σίνοδοι), которые обрели канонический статус в IV столетии. Областным епископским синодам нужен был председатель, без одобрения которого никакое решение не имело силы. «Подобный порядок (τάξις) существовал и в самой апостольской общине. <...> Таково неизбежное требование самого существования Церкви в мире. Она призвана нести единое свидетельство, и это единство должно осуществляться и символизироваться конкретными каноническими структурами»,² — полагает отец Иоанн.

Единство и последовательность христианского свидетельства, как и необходимая для этого общая деятельность, по убеждению отца Иоанна, могут быть обеспечены только в том случае, если епископат остается *един*. Единство епископата на уровне Вселенской Церкви, по мысли отца Иоанна, требует служения первенствующего епископа подобно тому, как на областном уровне это служение исполняет региональный первоиерарх: «Назначение “первого епископа” — служить этому единству в мировом масштабе, точно так же как функция регионального главы — осуществлять единство на региональном уровне»³, — пишет отец Иоанн. Признавая каноническую законность существования в

¹ Там же. С. 328.

² Там же. С. 325.

³ Там же. С. 327-328.

современной Православной Церкви лишь региональных форм первенства, отец Иоанн, тем не менее, говорит именно об эклезиологической, а не только практической целесообразности существования универсального первенства в Православной Церкви.

«Православная эклезиология требует, — пишет отец Иоанн, — чтобы Церковь являла свое единство и кафоличность чрез одного епископа в каждой местности, через один синод епископов под председательством регионального главы в каждой стране (или регионе); наконец, в мировом масштабе, чтобы свидетельство Православия становилось реальностью через единство епископата; это последнее единство требует наличия “одного епископа”, который не был бы папой, наделенным административной властью *над* своими собратьями, но обладал бы авторитетом, достаточным, чтобы организовывать, осуществлять и в некотором смысле представлять соборность Церкви. <...> В прошлом мы всегда резко отрицали папские привилегии, не предлагая — чего, к сожалению, не делаем и сегодня — взамен никакой осмысленной альтернативы. Большую часть времени мы просто защищали церковный партикуляризм и национализм, тогда как вопрос, поставленный папством перед сознанием всех христиан, есть вопрос о христианском свидетельстве в мире. С православной точки зрения, главные функции “первого епископа” состоят в обеспечении постоянной совещательности и соборности между всеми православными церквями и в обеспечении церковного порядка, особенно же — местного и регионального единства всех православных христиан»¹.

Отец Иоанн вновь повторяет свою мысль о том, что в современных условиях для нормального функционирования универсального первенства в Православной Церкви необходимо организовать постоянное представительство православных Церквей в совещательном органе при Вселенском Патриархате с международным штатом сотрудников.

¹ Там же. С. 339-340.

Отец Иоанн перечисляет ряд факторов, которые, по его мнению, мешают осуществлению идеи первенства в жизни современного Православия — как на вселенском уровне, так и на уровне отдельных Автокефальных Церквей.

На уровне Вселенской Церкви таким отрицательным фактором, по убеждению отца Иоанна, является национализм автокефальных Церквей — и в первую очередь, самой Константинопольской Церкви. По мнению отца Иоанна, Константинопольский Патриархат в яростной оборонительной борьбе за сохранение своего вселенского авторитета — постепенно и незаметно — сам отождествил свою судьбу с судьбой греческого народа, забыв о том, что греческий национализм, как и любой другой национализм, является не другом, а врагом Патриархата, несовместимым с вселенской миссией Константинополя. Ради сохранения доверия к себе как вождю мирового Православия Вселенский Патриарх «должен оставаться *узнаваемым* как отец и учитель девяноста процентов православных христиан, не говорящих по-гречески»¹.

Отец Иоанн считает, что в современных условиях, когда Византии больше нет, бессмысленно продолжать попытки определять права Вселенского патриарха в византийских терминах. Поэтому нет ничего более пагубного для авторитета Вселенского Патриархата, чем постоянные ссылки на 28-е правило Халкидонского Собора как формулировку этих прав: «Даже поверхностного чтения этого правила достаточно, чтобы заметить, что первенство, данное “Новому Риму”, поскольку он есть “град царя и синклита”, утратило смысл в нашей ситуации и что не существует больше “варварских земель” в том значении, в котором употреблялось это словосочетание в V веке. Но действительно существует необходимость в православном первом епископе, который действовал бы так же, как епископ Рима в древности и как фактически действовал сам Константинополь в рамках ныне погибшей Византийской империи»².

Одним из главных препятствий к осуществлению Константинополем своего вселенского первенства, отец Иоанн считает неопределенность

¹ Там же. С. 338.

² Там же. С. 341.

экклезиологической позиции самого Константинопольского Патриархата. По словам отца Иоанна, Константинополь сегодня фактически «стоит на пороге и колеблется между двумя позициями: открыто и безбоязненно продолжать соборную инициативу — которая для своего успеха должна стать гораздо более широкой, гораздо более открытой и привлечь большее число компетентных участников, — или же вернуться в пугающую изоляцию, к отождествлению своих интересов с интересами современного эллинизма, к упрямому и оборонительному повторению средневековых титулов»¹. Эта последняя альтернатива, по убеждению отца Иоанна, была бы смертельной для первенства Вселенского Патриархата и только усилила бы позиции тех, кто считает его отмирающим реликтом прошлого.

На уровне современной жизни Автокефальных Поместных Православных Церквей отец Иоанн видит крупные и весьма тревожные экклезиологические и канонические отклонения от той модели региональных первенств, которую сформулировал Никейский Собор. Отец Иоанн называет четыре проблемы, будущее решение которых он предлагает отнести к готовящемуся Всеправославному Собору.

- 1.) Некоторые нынешние Автокефальные Церкви так велики, что подлинная епископская соборность в них, по мнению отца Иоанна, практически невозможна и заменена системой патриаршей бюрократии. Отец Иоанн указывает на то, что восстановление старого устройства церковных областей широко обсуждалось в России в 1905-1917 гг., но так и не осуществилось.
- 2.) В некоторых Церквях (в частности Константинопольской и Русской) не все правящие епископы являются членами «синода». По мнению отца Иоанна, так называемый «постоянный синод» перестал поддерживать соборность и превратился в бюрократический административный орган, обладающий властью *над* другими епископами.

¹ Там же. С. 342.

3.) Некоторые национальные Церкви практически заменили территориальный принцип церковного единства этническим принципом, что, по мнению отца Иоанна, является «ересью филетизма».

4.) В некоторых Церквях «титულлярные» епископы как члены синодов полностью отстранены от исполнения пастырских обязанностей и от совершения таинств, что в действительности составляет эkkлезиологическую основу их участия как епископов в соборном управлении Церковью¹.

В современном отчуждении между епископатом и паствой отец Иоанн видит одну из серьезнейших проблем, препятствующих осуществлению подлинной соборности в жизни Автокефальных Церквей. Затрагивая вопрос об участии мирян в церковных соборах, отец Иоанн отмечает, что как с исторической, так и с догматической точек зрения, служение учительства и управления, право участия в соборах должно принадлежать исключительно епископам. Однако в ситуации, когда епископ, возглавляя крупную епархию, находится перед фактической невозможностью «знать по имени» не только всех «овец», но и настоятелей его епархии, он оказывается не способным адекватно представлять свою местную Церковь на соборах, как это было в древности. Народ сегодня уже не участвует в избрании своего епископа, не подвергает его служение своему «рассуждению». Раннехристианская местная соборность, предполагающая маленькую епархию, местную евхаристическую соборность епископа, пресвитеров и народа, практически не существует. Очень часто епископ, вопреки канонам, управляет своей епархией в течение совсем короткого срока, после чего перемещается на другую кафедру. По этим причинам, считает отец Иоанн, участие мирян в Поместных Соборах, не будучи нормой, тем не менее, является, здоровой реакцией церковного сознания на существующее положение дел. Пока

¹ См.: там же. С. 323-324.

Церковь не сочтет возможным вернуться к древней норме, она неизбежно будет предоставлять мирянам другие пути участия в церковной жизни¹.

Экклезиологическую опасность для соборного устройства Поместных Автокефальных Церквей отец Иоанн видит и в неизбежной тенденции со стороны Поместных Соборов или синодов епископов действовать как власть *над* поместными епископами. По словам отца Иоанна, поместные Соборы исторически очень скоро начали применять юридические процедуры римских судов, приняв, например, принцип преобладания большинства над меньшинством (I Вселенский собор, правило 6). Эта эволюция, начавшаяся еще до Константина, была, возможно, неизбежной и полезной с практической точки зрения. Но она создавала внутреннюю напряженность между экклезиологическим идеалом консенсуса, основанного на *charisma veritatis* [харизме истины] каждого епископа, и юридическими и практическими требованиями формального «синода», устроенного в соответствии с правилами мирского общества и наделенного юридической властью. Отец Иоанн, однако, отмечает, что влияние мирского легализма на соборные процедуры распространялось главным образом на вопросы церковного устройства и дисциплины. Решения вероисповедальных проблем на Соборах по-прежнему искали в харизматическом консенсусе: каждый епископ давал свое собственное свидетельство, и полное единство в вере и евхаристическом общении было обязательным условием для принятия авторитетного соборного постановления и для того, чтобы сам собор можно было считать подлинным Собором Церкви².

¹ См., например: *Мейендорф И.* Иерархия и народ в Православной Церкви (по поводу книги прот. Н. Афанасьева «Служение мирян в Церкви») // Вестник РСХД, 1955. № 4(39). С. 36-41. Ср.: *Мейендорф И., прот.* Что такое Вселенский Собор? // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 82, 96-97 (статья впервые опубликована в: *St. Vladimir's Seminary Quarterly*. № 17:4 (1973). P. 259-273).

² *Мейендорф И., прот.* Что такое Вселенский Собор? // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 82-83.

4.3.6.1. Заключение

Экклезиология первенства, которую развивал в своих трудах прот. Иоанн Мейендорф, созвучна основным идеям прот. А. Шмемана и, в целом, следует евхаристической экклезиологии Афанасьева.

Признавая, как и Шмеман, евхаристическую экклезиологию подлинной экклезиологией Церкви, Мейендорф, тем не менее, справедливо критикует Афанасьева за его учение о священстве и выражает традиционный взгляд на роль епископа в структуре Церкви. Мейендорф не соглашается и с радикальным отрицанием в жизни Церкви правового начала, на котором настаивал Афанасьев.

В отличие от Афанасьева, Мейендорф считает экклезиологию св. Киприана Карфагенского общепринятым учением Церкви и следует ему. Из того, что всемирный епископат един (*episcopatus unus est*), как и Вселенская Церковь — одна, отец Иоанн выводит «экклезиологическую необходимость координирующего центра общения и совместного действия»¹, которую, по убеждению отца Иоанна, всегда признавало Священное Предание.

Настаивая на экклезиологической необходимости универсального первенства, отец Иоанн в то же время подчеркивает, что оно нужно лишь для поддержания порядка в жизни Церкви в мире сем и не является первенством «по Божественному праву». Отец Иоанн говорит о вселенском первенстве как об экклезиологически необходимом, отвечающем вечной сущности Церкви, но одновременно относит его исключительно к земному, временному плану бытия, подчеркивая его чисто утилитарное назначение и случайный характер. В этой противоречивости трактовки природы и функций вселенского первенства можно усмотреть главный недостаток и слабую сторону позиции о. Иоанна.

Отец Иоанн признает, что всемирная Православная Церковь в наше время представляет собой свободное содружество совершенно независимых друг от друга автокефальных Церквей, объединенных верой и общим каноническим преданием, и отмечает, что формально такое положение полностью соответствует

¹ Мейендорф И., прот. Кафоличность Церкви // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 140.

раннехристианскому каноническому устройству. Никаких канонических препятствий для современного плюрализма патриархатов нет, поскольку церковный регионализм в рамках всеобщего единства веры, обеспечиваемого Соборами, утвержден правилами Никейского и последующих Соборов, которые поныне остаются основой православного канонического права. Отец Иоанн подчеркивает, что канонические определения прав Константинопольского патриарха изначально имели ограниченную сферу применения и не могут служить оправданием прав на вселенский авторитет.

Вместе с тем, в одной из своих статей отец Иоанн утверждает, что 9-е и 17-е правила Халкидонского Вселенского Собора все же дают Константинопольскому патриарху право рассматривать апелляции на решения поместных провинциальных синодов¹. Отец Иоанн положительно отзывается о работе митрополита Сардийского Максима², который доказывает наличие у Константинопольского патриарха прав вселенской апелляционной инстанции. Отец Иоанн считает, что и он, и митрополит Максим, исходят из тех же фундаментальных исторических и экклезиологических предпосылок³.

Подробная и обоснованная критика труда митрополита Максима со стороны Московского Патриархата была дана в публикации проф. К.Е. Скурата «Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры»⁴. Авторитетными русскими канонистами, в том числе дореволюционной школы (в XX веке — проф. С.В. Троицким)⁵, было убедительно доказано, что решения Патриархов, согласно канонам, не подлежат апелляции. Халкидонский Собор ограничил право Константинопольского патриарха принимать апелляции теми диоцезами, которые подчинялись Константинопольскому патриарху, и это право не распространяется на другие Патриархаты.

¹ См.: *Мейендорф И., прот.* Современные проблемы православного канонического права. С. 178.

² Maxime des Sardes, metropolite. *Le Patriarcat oecuménique dans l'Église Orthodoxe: étude historique et canonique.* Paris, 1975.

³ *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. С. 316-317. Ср.: *Мейендорф И., прот.* Современные проблемы православного канонического права. С. 181.

⁴ *Скурат К., профессор, д-р церковной истории.* Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры // ЖМП. 1989. № 9. С. 60-63; № 10. С. 45-49.

⁵ См. ниже раздел 5.4. «Учение о первенствующем епископе в трудах проф. С.В. Троицкого (1878-1972)».

Говоря об апелляционных правах Константинопольского патриарха, отец Иоанн одновременно определяет первенство Константинополя как служение (*διακονία*), исключаящую всякую власть *над* Поместными Церквами. Константинопольский патриарх не должен являться папой, наделенным административной властью *над* своими собратьями. Отец Иоанн отмечает, что падение Византийской империи в позднем Средневековье привело на Востоке к возникновению феномена первенства, подобного римско-католическому. Однако данное первенство не получило никакого экклезиологического обоснования или канонического оформления. По мнению отца Иоанна, в современных условиях, когда Византии больше нет, бессмысленно продолжать попытки определять права Вселенского патриарха в византийских терминах. Отец Иоанн считает крайне пагубным для авторитета Вселенского Патриархата использовать ссылки на 28-е правило Халкидонского Собора как на формулировку этих прав. Первенство, данное «Новому Риму», поскольку он есть «град царя и синклита», утратило смысл, и «варварских земель» в том значении, в котором употреблялось это словосочетание в V веке, больше не существует. В этой трактовке 28-го Халкидонского канона отец Иоанн, как и Шмеман, сближается с позицией, выражавшейся богословами и канонистами Московского Патриархата.

По мнению отца Иоанна, современная ситуация, в которой Вселенский Престол призван осуществлять свое первенствующее служение, в корне отлична от тех условий, на которых основывалось его первенство в самом начале. Формы и структуры Церкви могут и должны приспособливаться к меняющимся условиям истории. В этой связи отцом Иоанном дерзновенно ставится вопрос о желательности для Церкви нового канонического законодательства, призванного выявить и воплотить в новых условиях вечную и неизменную сущность Церкви.

Отец Иоанн даже предлагает формулировку нового канона, который мог бы быть принят на готовящемся Всеправославном Соборе. Данный канон, по мысли отца Иоанна, должен потребовать повсеместного соблюдения в Православной Церкви территориального принципа, исключаящего существование

параллельных юрисдикций¹. На необоснованность абсолютизации территориального принципа в трудах «евлогиан» справедливо указывали в XX веке русские канонисты и богословы как московской, так и «карловацкой» юрисдикций.

Отец Иоанн неоднократно высказывается в поддержку идеи создания при Константинопольском патриархе постоянного межправославного органа, призванного служить созыву всеправославных соборов, разрешению конфликтов и координации действий Автокефальных Церквей, их совместному свидетельству перед неправославным и нехристианским миром. Появление такого центра, по мысли отца Иоанна, способствовало бы большей независимости Поместных Церквей от местных национальных и политических влияний. Следует отметить, что кроме Мейендорфа, в поддержку идеи создания при Вселенском патриархе всеправославного синода выступали и другие видные русские богословы — как «евлогианской», так и московской юрисдикций (А.В. Карташев, архиеп. Василий (Кривошеин)). Дальнейшая разработка этой идеи могла бы иметь перспективу.

Отец Иоанн определяет условия, необходимые для осуществления служения вселенского первоиерарха в новых исторических обстоятельствах. Это:

- 1.) свобода от каких бы то ни было частных этнических интересов, представляемых разными национальными автокефальными Церквами;
- 2.) политическая независимость той из Поместных Православных Церквей, которая призвана осуществлять вселенское первенство;
- 3.) действие вселенского первоиерарха исключительно *ex consensu ecclesiae*².

Отец Иоанн полагает, что вселенское первенство (так же как и поместное) следует учреждать там, где это практически наиболее удобно. Местонахождение первенствующих престолов должно определяться только согласием Церквей (*ex consensu ecclesiae*)»³.

¹ См.: Мейендорф И., *прот.* Современные проблемы православного канонического права. С. 171.

² Мейендорф И., *прот.* Кафоличность Церкви С. 142.

³ Там же. С. 137-138.

Отмечая исключительно исторический и прагматический характер причин, повлиявших на формирование первенства, отец Иоанн, одновременно высказывает смелое предположение, созвучное мысли Афанасьева, о том, что вселенское первенство одного епископа — будь то Иерусалима, Рима, или «Нового Рима» — не было лишь исторической случайностью, отражением практической целесообразности, но являлось особой Божественной харизмой. Общее свидетельство вселенского епископата не просто выражало практическую необходимость первенства той или иной кафедры, но выявляло собой Божие избрание, изволение Святого Духа. Отец Иоанн считает «настоящим бедствием», если социально-политические факторы вновь, как во времена империи, будут официально признаны в качестве решающего критерия такого возвышения¹. Отец Иоанн не раз подчеркивает именно свою *веру* в то, что харизма вселенского первенства поныне принадлежит Константинополю.

По мнению отца Иоанна, после раскола 1054 года вселенское первенство, принадлежавшее до этого Римскому папе, «естественным образом» перешло к Константинопольской Церкви. Нынешние права Константинопольского патриарха являются естественным следствием и выражением его первенства среди православных епископов. К этим правам отец Иоанн относит председательство на всеправославных собраниях и особую ответственность Константинопольского патриарха в предложении каких-либо общих действий. Однако отец Иоанн делает важное замечание, согласно которому подобная ответственность не означает монополии Константинопольского Престола в выдвижении тех или иных инициатив. Данная трактовка первенствующей роли Вселенского Престола в целом соответствовала официальной позиции Московского Патриархата по этому вопросу.

Как и прочие «евлогиане», главную опасность для всеправославного единства Мейендорф видит в религиозном национализме автокефальных Церквей — и в первую очередь, самой Константинопольской Церкви. Защищая первенство Константинополя, Мейендорф, как и Шмеман, вынужден признать, что

¹ См.: Мейендорф И., *прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. С. 321.

Вселенский Престол в реальности оказался не способным эффективно осуществлять свое первенство в новых условиях. Часть вины за греко-болгарскую схизму, непризнание автокефалии Православной Церкви в Америке отец Иоанн возлагает на Вселенский Престол, который, по его словам, «сам превратился в символ, а иногда и в орудие греческого национализма»¹. К главным факторам, мешающим Константинополю осуществлять свое вселенское первенство, отец Иоанн относит неопределенность эклезиологической позиции самого Константинопольского Патриархата, отождествление им своих интересов с интересами современного эллинизма, «упрямое и оборонительное повторение средневековых титулов»². Такая альтернатива, по убеждению отца Иоанна, «смертельна» для первенства Вселенского Патриархата и только усиливает позиции тех, кто считает его отмирающим реликтом прошлого.

В целом, признавая каноническую законность существования в современной Православной Церкви в институциональном и структурном отношении лишь региональных форм первенства, отец Иоанн настаивает на эклезиологической необходимости вселенского первенства. Из этого подхода можно сделать логический вывод, что существующее каноническое устройство Православной Церкви в действительности не отвечает ее эклезиологии. Данное противоречие в позиции отца Иоанна, очевидно, было связано с отсутствием у него четкого различия между региональной и универсальной формами первенства, о важности которого сегодня заявляет Московский Патриархат³.

Эклезиологически и канонически необходимым для церковного строя является собор епископов с первенствующим епископом во главе. 34-й Апостольский канон говорит о епископах «всякого народа», которые должны «знать первого в них», т.е. подразумевает существование множества первенствующих епископов у разных народов, не требуя, чтобы все епископы Вселенской Церкви «знали» единственного первенствующего епископа. Канонов,

¹ Там же. С. 304.

² Там же. С. 342.

³ См.: Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html> (дата обращения: 28.12.2013).

утверждающих необходимость вселенского первоиерарха, в существующем каноническом кодексе Православной Церкви нет, с чем соглашается и Мейендорф.

Власть регионального первоиерарха и собора входящих в его округ епископов канонически определена. Региональный Собор епископов с первенствующим во главе обладает вполне определенной канонической властью *над* отдельным епископом данного округа, и это служит основой церковного строя, а не является элементом «папизма». В то же время власть вселенского первоиерарха на универсальном уровне в Православной Церкви канонически не определена. Вселенский первоиерарх обладает канонической властью только в пределах той Автокефальной Церкви, в которой он был избран предстоятелем. Попытки усвоить тому или иному региональному первоиерарху каноническую власть над епископами других регионов всегда воспринимались православным сознанием как незаконные¹.

Теоретически процесс церковной централизации мог бы завершиться признанием во Вселенской Церкви юрисдикции единственного первоиерарха. Православная Церковь тогда должна была бы превратиться в огромную Поместную Церковь с Вселенским Собором и вселенским первоиерархом во главе. Это не противоречило бы основам церковного строя, однако в реальной истории Православной Церкви этого не произошло. Экклесиологически и канонически необходимое первенство среди епископов сегодня существует лишь на уровне Поместных Автокефальных Церквей. Утверждение экклесиологической необходимости существования первенствующего епископа на универсальном уровне характерно именно для римского католицизма, а не для православной экклесиологии.

Таким образом, отец Иоанн распространяет суждения, относящиеся к региональному первенству на универсальный уровень и наоборот. Данный недостаток экклесиологии отца Иоанна был характерен для большинства русских богословов «евлогианской» ориентации.

¹ Ср.: там же.

Как оригинальную черту подхода отца Иоанна к проблеме первенства можно отметить то, что он — один из немногих русских богословов — затрагивает в своих трудах вопрос о первенстве апостола Петра в его «аналогическом» соотношении с учением о первенствующем епископе. Отец Иоанн обращает внимание на то, что евангельские тексты о Петре отличают его служение от служения других апостолов, а византийские авторы рассматривают слова Христа, обращенные к Петру (Мф. 16, 18), как имеющие окончательное и вечное значение. Экклесиологическое значение этих библейских текстов, по мнению отца Иоанна, осталось в византийском богословии до конца не раскрытым. В этом отец Иоанн, по сути, намечает один из путей дальнейшего осмысления православного учения о первенстве в диалоге с Римом.

5. Учение о первенствующем епископе в трудах канонистов и богословов Московского Патриархата

5.1. Введение в подраздел*

Рассматривая внутриправославную богословскую полемику XX века по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви, важно понимать те международные и внутривосточные факторы, которые оказывали существенное влияние на ход и содержание этой полемики.

Рассекреченные и опубликованные в последнее время документы, как и ряд новейших исследований, позволяют сделать однозначный вывод о том, что начиная с весны 1943 года советское руководство стало активно использовать Русскую Православную Церковь в качестве инструмента в большой международной политике. По замыслу Сталина, в борьбе советского государства за сферы влияния в послевоенном переустройстве мира Русской Православной Церкви отводилась одна из ключевых ролей. Сталин планировал превратить Москву в мировой религиозный центр — «Третий Рим», своего рода «Православный Ватикан», через который Советский Союз мог бы осуществлять свое доминирующее влияние во всем мире.

Для решения этой задачи предполагалось:

1. организовать всемирное движение против «папизма» во главе с Русской Церковью в целях борьбы с Ватиканом как международным центром влияния, политически и идеологически враждебным СССР;
2. способствовать подчинению Православных Церквей Европы и Америки влиянию Московской Патриархии;
3. ослабить влияние Константинопольского Патриархата, расширить влияние Русской Православной Церкви, утвердить ее первенство среди Поместных

* Материал настоящего вводного подраздела излагается на основе публикации автора: *Суворов В., прот.* Идея «Москва – Третий Рим» в спорах о первенстве Константинопольского и Московского Патриархатов в XX веке // Социология. № 2. М., 2015. С. 54-63.

Православных Церквей, перенести центр Вселенского Православия из Константинополя в Москву;

4. использовать международное влияние Русской Православной Церкви через ее участие в экуменическом движении, «борьбе за мир» и т.п.

По осуществлению этой политики на самом высоком государственном уровне велась масштабная работа. Внешние контакты Московской Патриархии организовывались при непосредственном участии соответствующих государственных органов и осуществлялись по их прямым указаниям и инструкциям. На эту деятельность, в том числе на подкуп в виде щедрых денежных подарков иерархам других Церквей, правительством выделялись значительные суммы¹.

В докладной записке В. Молотову от 28 мая 1945 года Председатель Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР Г. Карпов писал: «...Специальным самолетом вылетела из Москвы через Тегеран в страны Ближнего Востока церковная делегация в составе 12 человек во главе с патриархом Московским и всея Руси Алексием. <...> В состав делегации вошли <...> в качестве секретаря патриарха и трех слуг для охраны патриарха четыре сотрудника НКГБ СССР. <...> Членам делегации даны соответствующие разъяснения о порядке проведения вопросов, подлежащих обсуждению с Восточными патриархами, и о поведении»². Эта докладная записка с грифом «Совершенно секретно» была также направлена Карповым И. Сталину (первый экземпляр) и Л. Берии.

В подробной докладной записке на имя Сталина об итогах состоявшейся поездки Г. Карпов, в частности, отмечает: «По наблюдениям патриарха Алексия, Иерусалимская, Александрийская и особенно Антиохийская патриархии сильно материально нуждаются и имеют большие надежды на помощь от русской церкви

¹ См., например: *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010. С. 283-338; *Васильева О.Ю.* «Я хочу сильного Православия». URL: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/5253.htm> (дата обращения: 24.10.2016).

² Докладная записка Г.Г. Карпова В.М. Молотову о поездке делегации Русской Православной Церкви в страны Ближнего Востока // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Сборник документов / Сост. Васильева О.Ю., Кудрявцев И.И., Лыкова Л.А. М., 2009. С. 411-412.

и Советского правительства не только моральную, но и материальную. <...> По инициативе восточных патриархов в беседах с патриархом Алексием был затронут вопрос о Вселенском Соборе, не созывавшемся с VIII века. Все патриархи высказываются за желательность созыва Вселенского Собора и единодушно указывают на то, что Собор должен состояться в Москве. Из обмена мнениями по этому вопросу между патриархами — Собор должен будет избрать Вселенского патриарха и решить вопрос о перенесении центра православия в Москву, причем, по примеру прежних Вселенских Соборов, которые собирались, хотя по инициативе представителей церквей, но не церквами, а государствами, и этот Собор должен быть созван таким же порядком. В этой связи патриарх Иерусалимский Тимофей высказал мысль, что было бы жестом исключительной политической и церковной важности, если бы русское правительство проявило бы инициативу и пошло бы навстречу этим желаниям устроить Вселенский Собор в Москве»¹.

В сентябрьском номере «Журнала Московской Патриархии» за 1946 г. появляется информация «об исключительном оживлении» в лоне Православной Вселенской Кафолической Церкви, под фактическим водительством Русского Православия: «Москва — третий Рим, а четвертому не бывать»². Из Поместных Церквей, оказавшихся на территории стран соцлагеря, начинают поступать предложения создать в Москве Всеправославный Синод. Югославский профессор Радован Казимирович пишет в 1946 г. Патриарху Алексию: «В Москве должна существовать высшая, центральная над всеми автокефальными церквами, власть. Тут должно существовать церковное управление, какое уже существует в Римской Церкви»³. На 1947 г. намечается проведение в Москве предсоборного совещания, основной целью которого, согласно очередной докладной записке Г. Карпова, провозглашалась подготовка созыва в 1948 г. Вселенского Собора

¹ Докладная записка Г.Г. Карпова И.В. Сталину об итогах поездки по странам Ближнего Востока делегации Московской Патриархии // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны... С. 431-432.

² *Антоний (Марценко), архиепископ*. Мои впечатления по возвращении на Родину // ЖМП. 1946. № 9. С. 56.

³ Архив ОВЦС. Дело «Сербская Православная Церковь». Папка «1945 г.». Л. 159 об. Цит. по: *Кострюков А.* Предпосылки участия архиепископа Серафима (Соболева) во Всеправославном Совещании 1948 года // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. Вып. II:2 (35). С. 53.

«для решения вопроса о присвоении Московской Патриархии титула вселенской»¹.

В 1947 году Журнал Московской Патриархии начинает активно публиковать богословские и исторические статьи, основная задача которых сводилась к опровержению претензий Константинополя на вселенское первенство в духе «восточного папизма». В 11-м номере журнала за 1947 год выходит статья проф. С.В. Троицкого «О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на “диаспору”»². В данной статье Троицкий доказывает безосновательность теории об обязательном и исключительном подчинении Константинопольской Церкви всего православного «рассеяния» и называет данную новоизмышленную теорию «папистической и антиканонической ересью»³. В следующем, 12-м номере, выходит его же статья «Где и в чем главная опасность?»⁴, которая явилась ответом на публикацию Закинфского Митрополита Хризостома «Две главные опасности», вышедшую в официальном печатном органе Элладской Церкви «Екклесиа»⁵. Статья митрополита Хризостома была вызвана опасениями по поводу того, что «славянство и славянские православные Церкви под покровительством Русской Патриархии, которые теперь находятся под коммунистическим режимом, <...> стремятся помрачить славу Вселенской Патриархии и поставить Русского Патриарха Алексия на то видное место, которое в течение веков занимает, по постановлениям Вселенских Соборов, Вселенская Патриархия»⁶. Митрополит Хризостом пишет, что «мрачные и вероломные планы» заменить собой Константинополь Москва пытается осуществить уже не в первый раз. И ранее, «во время царского режима» Русская Церковь, «по соглашению с остальными славянскими Церквями Болгарской, Сербской и т.д.,

¹ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 125. Д. 407. Л. 34. Цит. по: Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 294.

² Троицкий С.В., проф. О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 34-45.

³ Там же. С. 45.

⁴ Троицкий С.В., проф. Где и в чем главная опасность? // ЖМП. 1947. № 12, С. 31-42.

⁵ № 29-30 от 1 августа 1947 г.

⁶ Цит. по: Троицкий С.В., проф. Где и в чем главная опасность? // ЖМП, 1947. № 12, С. 31.

употребляла многие методы и многие средства, чтобы парализовать и заменить Вселенскую Патриархию»¹.

Как известно, попытка провести в 1948 году всеправославный Собор в Москве не удалась, поскольку встретила сопротивление со стороны греческих Церквей. В частности, Кипрская Церковь отказалась принять приглашение на Собор, объяснив это тем, что подобные приглашения полномочна делать только Вселенская Константинопольская Патриархия «как первая православная на нашем Востоке церковь»². В борьбу за срыв московского замысла включился Ватикан. На Восточных Патриархов оказывалось разностороннее давление, представители различных американских организаций подкупали их крупными суммами валюты³. На Западе активно поддерживалось мнение, что «что Русская Православная Церковь стремится подчинить своему господству остальные Православные автокефальные Церкви, а Правительство СССР пользуется Православной Церковью, как орудием своей политики»⁴.

В результате в 1948 году в Москве было проведено лишь совещание Глав и представителей Православных Церквей, которое было приурочено к празднованиям 500-летия автокефалии Русской Церкви. В Совещании приняли участие Патриархи: Московский Алексей, Грузинский Каллистрат, Сербский Гавриил, Румынский Юстиниан, экзарх Болгарии митрополит Стефан, представитель Антиохийского Патриарха митрополит Александр, епископ Корчинский Паисий от Албанской Церкви и архиепископ Белостокский Тимофей — от Польской Церкви. Иерусалимская Церковь отказалась участвовать в торжествах в связи «опасным положением на Востоке вообще, а особенно в Палестине», ответив, что эти обстоятельства не дают возможности «Святейшей Матери Церквей должным образом подготовиться к столь серьезному

¹ Там же.

² ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 17. Л. 19. Цит. по: *Васильева О.Ю.* «Я хочу сильного Православия». URL: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/5253.htm> (дата обращения: 24.10.2016).

³ См.: *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 294-295.

⁴ Речь Патриарха Сербского Гавриила, произнесенная на банкете 15 июля 1948 г. // ЖМП. 1948. № 10. С. 3.

Совещанию»¹. Александрийская Церковь, сославшись на «происходящие в Палестине и соседних странах события» и возникающие «большие затруднения в послевоенные дни», также сочла невозможным послать в Москву своих делегатов, поручив представительство от своего имени на торжествах и на Совещании Антиохийской делегации². Уклонилась от участия в торжествах и Кипрская Церковь. Прибывшие на торжества представители Константинопольской и Элладской Церквей согласились принять участие в праздничных мероприятиях, но от участия в работе Совещания отказались. В качестве официальной причины было объявлено нарушение порядка созыва общеправославных встреч. Вселенский Патриарх Максим заявил, что предстоятель Русской Церкви должен был вначале сообщить о своей инициативе ему, как первому епископу Православной Церкви, а он мог бы оповестить об этом глав других поместных Церквей и в случае их согласия разослал бы официальные приглашения³.

Открывая юбилейные торжества, Патриарх Московский Алексей (Симанский) с сожалением отметил, что данное собрание, как и недавние визиты московских церковных делегаций в пределы других Поместных Церквей, «многие склонны рассматривать как наше стремление подчинить братские Церкви влиянию, руководству и владычеству Русской Церкви»⁴. Патриарх Алексей опроверг эти обвинения, объяснив их действиями «врагов Православия и русского народа», «лживостью и тенденциозностью огромной части европейской и заокеанской прессы, в которой разрабатываются эти измышления»⁵.

В описании юбилейных торжеств, опубликованном в специальном номере Журнала Московской Патриархии, также подчеркивалась мысль, что Русская

¹ Тимофей, Божией Милостью, Патриарх Святого града Иерусалима и всей Палестины Алексию Блаженнейшему Патриарху Московскому и всея Руси [послание от 23 марта 1948 г.] // ЖМП. 1948. № 8. С. 26.

² Христофор, Папа и Патриарха Александрийский и всей Африки, Его Блаженству, Блаженнейшему Алексию Патриарху Московскому и всея Руси [послания от 29 мая и 21 июня 1948 г.] // ЖМП. 1948. № 8. С. 24-25.

³ См.: *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2004. С. 508.

⁴ Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках перед открытием торжественного собрания, посвященного юбилейным торжествам автокефалии Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г. // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 10.

⁵ Там же.

Церковь «по числу принадлежащих к ней верующих, по духовному и материальному богатству, по силе и влиянию превосходит все прочие Православные Церкви. Но она никогда не собиралась пользоваться преимуществами своего положения для гегемонии в православном мире... Своим влиянием она пользовалась, чтобы выручать из бед, спасти другие Церкви и народы»¹.

Однако идея Москвы как Третьего Рима на торжествах все-таки прозвучала. Митрополит Софийский Стефан, глава Болгарской Церкви, в своей пространной приветственной речи попытался охватить все этапы почти тысячелетнего служения Русской Церкви «Богу, родному народу и даже всему человечеству»². По его словам, освобождение Русской Церкви от подчинения Царьграду в 1448 году не было «бунтом подчиненных» или «отказом возмужавшей Дочери от безусловного подчинения своей Матери». Это было «мужественным шагом великой Церкви, приготовившейся защищать все Вселенское Православие, в том числе и греческое <...>. Москва стала Третьим Римом, заняв в исповедании Христовой истины место Первого отделившегося от религиозной правды Рима и Второго, поскользнувшегося на пути веры, Рима — Константинополя»³.

Тему Москвы — Третьего Рима продолжил в своем приветственном слове архиепископ Белостокский и Бельский Тимофей, представитель Польской Православной Церкви. Касаясь обстоятельств объявления Русской Церковью автокефалии, он сказал: «Идея Третьего Рима, возникшая в этом периоде, имеет свое историческое обоснование, но идея эта воспринимается как Церковью, так и народом в ее наиболее идеальном понимании. Принимая на себя миссию хранительницы чистоты заветов Православия, Святая Церковь Российская не ищет первенства между иными Церквами, но жертвенно, согласно заветам Христа, служит Сестрам-Церквам Православным и своей высокоразвитой

¹ А. Ш. Описание церковных юбилейных торжеств. Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 50. «ЖМП» цитирует слова из приветственной речи Митрополита Софийского Стефана.

² Речь, произнесенная Блаженнейшим Митрополитом Софийским Стефаном, Экзархом Болгарским // ЖМП. 1948. № 8. С. 13.

³ Там же. С. 16.

богословской наукой, и своим высоким религиозным опытом, и всеми доступными ей средствами. Идею эту воспринял в плоть и кровь и великий народ российский, кровью лучших сынов во время освободительных войн на Балканах идею эту утвердивший. Наконец, и последняя мировая война еще раз показала единство целеустремленности Церкви и народа»¹.

«Знаменитую теорию» о Третьем Риме упомянул в своем докладе «Пятисотлетний юбилей автокефалии Святой Русской Православной Церкви» доцент Московской Духовной Академии Н. И. Муравьев.

На заключительном пленарном заседании было зачитано предложение, внесенное Патриархом Сербским Гавриилом. Суть его сводилась к следующему: просить Патриарха Московского и всея Руси Алексия, чтобы Московская Патриархия «совместно со Вселенской Патриархией» взяла на себя инициативу достигнуть совместного решения всех Православных Автокефальных Церквей, чтобы: 1.) все Православные Автокефальные Церкви производили нужные им реформы в братском взаимном согласии, одновременно и в одинаковом объеме; 2.) по отношению ко всем инославным христианским Церквам они выступали как одно целое по всем вопросам вероучения и сотрудничества; 3.) было подготовлено новое издание православной христианской «омологии» (исповедания веры). Как утверждает в официальном изложении хроники торжеств: «Святейший Патриарх Алексий благодарил за доверие и согласился принять на себя этот великий труд при полном одобрении всех собравшихся»².

В своей речи на заключительном пленарном заседании Патриарх Алексий выразил глубокое сожаление о том, что «иерархи Греческих Церквей не получили полномочий от своих Глав, и прежде всего от Его Святейшества Вселенского Патриарха Константинопольского, на участие в нашем Совещании»³. При этом

¹ Речь, произнесенная Высокопреосвященным Архиепископом Белостокским Тимофеем // ЖМП. 1948. № 8. С. 18-19. Ср.: А. Ш. Описание церковных юбилейных торжеств. Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 52.

² А. Ш. Описание церковных юбилейных торжеств. Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 66.

³ Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках на заключительном пленарном заседании Совещания Предстоятелей и Представителей автокефальных Православных Церквей 17 июля 1948 г. // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 35-36.

Патриарх выразил надежду на то, что Московское Совецание есть «только начало общих собраний Православных Церквей для совместного решения постепенно назревающих общецерковных вопросов»¹.

Задачи, возлагавшиеся в 1948 году на Московское всеправославное Совецание, были выполнены лишь отчасти. Советское правительство использовало торжественное празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви как мероприятие, от которого Поместным Церквам было трудно уклониться, чтобы в их присутствии заявить о первостепенном значении Русской Православной Церкви в союзе Православных Церквей. По государственному замыслу, на Московском Совецании 1948 г. должны были утвердиться нужные Советскому Союзу внешнеполитические документы. О ходе празднований Г. Карпов почти ежедневно писал доклады секретарям ЦК ВКП(б) — сначала А. Жданову, а затем Г. Маленкову. Копии докладов передавались И. Сталину. Все решения совещания заранее получали санкцию партийного руководства².

Было бы, однако, ошибкой считать, что все решения Совецания были написаны под диктовку советских властей. Реальная деятельность иерархов Русской Православной Церкви в выполнении чисто политических акций оказывалась весьма далекой от расчетов сталинского окружения³. Если исключить политические заявления, деяния Московского Совецания содержат богатый материал по актуальным богословским проблемам⁴.

Совецание стало первым опытом совместной разработки представителями Поместных Православных Церквей богословских, канонических, церковно-исторических и литургических вопросов после длительного перерыва, обусловленного двумя мировыми войнами, революциями и другими политическими событиями XX века⁵. «К сожалению, — пишет М. Шкаровский,

¹ Там же. С. 36.

² См.: Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 294-295.

³ См.: там же. С. 295-296.

⁴ Богословским итогом работы Совецания стал вышедший в следующем, 1949 году, двухтомник «Деяния Совецания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей» (М., 1949).

⁵ См.: Цытин В., прот. Значение и итоги Совецания 1948 года // ЖМП. 2018. № 7. С. 57.

— это был кратковременный прорыв православной мысли, возможно, по “недосмотру” контролирующих государственных органов»¹.

Некоторые русские иерархи были искренне заинтересованы в восстановлении могущественной Русской Церкви с ее дореволюционным международным влиянием, сочувствовали идее «Великой Руси»². Подчиняясь интересам советской внешней политики, они стремились использовать ее во благо Церкви. Показательно, что идею Москвы как Третьего Рима разделяли в том числе многие русские иерархи и богословы русской эмиграции, не исключая тех, кто являлся сторонником первенствующей роли Константинопольского патриарха и входили в его юрисдикцию.

Вдохновленный военно-политическими успехами Советского Союза и иллюзией прекращения гонений на веру митрополит Евлогий (Георгиевский) предполагал, что Москва вскоре может стать всемирным центром Православия: «...Национальные задачи могут, по произволению Божию, выполняться путями, нам неведомыми... <...> России сейчас возвращается все, что мы утратили во время революции. Пожалуй, и основной славянский вопрос разрешится — вековая задача... вековая задача, завещанная предками... Политика ведется национальная, отвечающая интересам России. Это ново. Это явление надо учесть... с ним надо считаться...»³, — говорил митрополит Евлогий.

Идеей Москвы как Третьего Рима был вдохновлен убежденный сторонник первенствующей роли Константинополя, последователь константинопольской юрисдикции профессор А.В. Карташев⁴. В ряде своих работ⁵ он выражал уверенность в том, что историческая миссия Русской Церкви заключается — ни

¹ Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 295-296.

² См.: там же. С. 284.

³ См.: Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни: Воспоминания Митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994. С. 611-612.

⁴ Подробнее см. в разделе 4.3.2. «Учение о первенствующем епископе в трудах профессора А.В. Карташева (1875–1960)».

⁵ См.: Карташев А. Церковь в ее историческом исполнении // Путь. № 47. 1935. С. 15-27; он же. Смысл старообрядчества // Воссоздание Святой Руси. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 268-277 (статья была написана в Париже в 1924 году); он же. Воссоздание Святой Руси. Париж: Особый комитет под председательством Сильвестра, 1956; он же. На путях к Вселенскому Собору. Париж. 1932; он же. Вселенские Соборы. СПб.: Библиополис, 2002 (книга вышла в свет в 1963 году, уже после смерти автора)).

много, ни мало — в «возглавлении всего православия»¹. Мысли Карташева были навеяны «мечтой о Третьем Риме последнего на земле православия», — мечтой, которую сам Карташев назвал «первой и единственной любовью русской души»².

Карташев, однако, весьма негативно оценивал попытки советской Москвы утвердить первенство Русской Церкви, используя антиконстантинопольские, национально-патриотические и филетические настроения в ряде Поместных Православных Церквей: «Для советской церкви, возглавляемой патриархом Алексием, — писал Карташев, — это удобная психологическая почва, на которой поддерживается его псевдо-первенство, собирающее под крылышко Красной Москвы все сейчас оккупированные Кремлем местные православные церкви: в Прибалтике, Литве, Польше, Чехословакии, Румынии, Болгарии, Албании. Его советскими канонистами³ бесцеремонно отвергается тысячелетнее, на всем Востоке общеизвестное первенство чести Вселенского патриарха. Увы, расцвет маленьких национальных, воистину еретических “филетизмов” с прибавкой еще и нового, уже совершенно обманного коммунистического “патриотизма”, затрудняет реставрационную реформу авторитета Вселенского патриарха. А он должен быть восстановлен и организован, чтобы Восточное Православие перестало быть рассыпанной храминой и явилось пред миром и пред гордым латинством как соборное, правильно организованное единство»⁴.

Одним из первых среди русских богословов Карташев начал высказывать идею о необходимости превращения предстоятеля Константинопольской Церкви в реального, а не титулярного Вселенского Патриарха, путем создания при его кафедре постоянного всеправославного синода⁵. Между тем, при прочтении работ Карташева создается впечатление, что организация такого всеправославного центра при Константинопольском патриархе рассматривалась им, скорее, как тактическая задача. Увлеченный идеями теократии и «Третьего Рима» Карташев

¹ *Карташев А.* Церковь в ее историческом исполнении. С. 26.

² *Карташев А.В.* Смысл старообрядчества. С. 275.

³ Карташев, вероятно, имеет в виду в первую очередь проф. С.В. Троицкого, которого именует «советским канонистом» в книге «Вселенские Соборы» (СПб.: Библиополис, 2002. С. 294).

⁴ *Карташев А.В.* Воссоздание Святой Руси. С. 120.

⁵ См.: *Карташев А.В.* На путях к Вселенскому Собору. С. 21-22.

полагал, что судьбы мирового Православия особым образом связаны с Русской Церковью, историческая миссия которой заключается в возглавлении в будущем всего православного мира. Негативно оценивая попытки «Красной Москвы» утвердить свое первенство, Карташев пророчески связывал грядущий расцвет Русской Церкви и рост ее влияния на всеправославном уровне с освобождением России от власти большевиков.

Следует также отметить, что идея «Москва — Третий Рим» была достоянием отнюдь не только русских или славянских умов. В XX столетии эта идея была в ходу в том числе среди иерархов и богословов Римско-Католической Церкви на Западе. Говоря об участии в работе II Ватиканского собора русских и греческих православных наблюдателей, католические участники отмечали, что Собор стал братской встречей Первого, Второго и Третьего Рима, хотя между патриархатами Константинополя и Москвы — Вторым и Третьим Римом во время собора и существовали значительные разногласия, затруднявшие выработку общего отношения к происходящему¹.

Падение влияния Константинополя, обусловленное распадом Османской Империи и образованием на территории независимых государств новых автокефальных Церквей, возрастание после Второй мировой войны геополитического влияния СССР вдохнули в XX столетии в идею «Москвы — Третьего Рима» новую жизнь. Если в далеком прошлом Первый Рим, желая защитить свое первенство перед возрастающим конкурентом — Константинополем — создал теорию первенства, якобы неотъемлемо принадлежащего Римской кафедре, независимо от условий политики и истории, то в XX веке к аналогичной аргументации стал прибегать Новый Рим — Константинополь, дабы отстоять свое первенство перед растущей гегемонией Москвы. Можно сказать, что в XX веке мировое Православие оказалось в ситуации конфликта между Вторым Римом — Константинополем — и Третьим

¹ См.: История II Ватиканского собора. Т. V: Собор — поворотный момент в истории Церкви / Общ. ред. Дж. Альбериги, А. Бодров, А. Зубов (Серия «История церкви»). М.: ББИ св. апостола Андрея, 2009. С. 667, 670.

Римом — Москвой, — аналогичной той, которая привела десятью веками ранее к трагическому разделению между Вторым Римом и Первым.

Надежды Сталина на скорейшее превращение Москвы в «Третий Рим» не оправдались. Московское Совещание не стало ни Вселенским Собором, ни даже всеправославным совещанием по своему составу. После неудачи 1948 года международная деятельность Московской Патриархии резко пошла на спад. Если в 1943-1948 году она была значительной, то затем резко пошла на убыль, вновь начав расти с 1955 г., а особенно явно с 1958 г., превысив в середине 1960-х уровень первого этапа. Во второй половине 1960-х — первой половине 1980-х годов международная деятельность Московского Патриархата развивалась в прежнем русле, хотя и не так активно. Ее основными направлениями оставались: участие в «борьбе за мир», работа Всемирного совета церквей, связи с Ватиканом и Поместными Православными Церквями, контакты с представителями других конфессий¹.

Колебания международной активности Русской Православной Церкви были напрямую связаны со степенью заинтересованности советского руководства во внешнеполитических акциях Московского Патриархата². Эти колебания можно хорошо отследить, в частности, по выходу в официальных периодических изданиях Московской Патриархии историко-канонических статей, посвященных Константинопольскому Патриархату, и публикаций по проблемам автокефалии, диаспоры и православной экклезиологии в целом.

Вместе с тем, было бы ошибкой считать внешнецерковную политику Московской Патриархии в советский период, в частности, в ее отношениях с Константинопольским Патриархатом, полностью навязанной Кремлем. Как будет показано в настоящем разделе, богословская и историко-каноническая критика Московским Патриархатом «папистических» притязаний Константинополя, несмотря на существенное влияние политических факторов, была вполне обоснованной.

¹ См.: *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. С. 319.

² См.: там же.

5.2. Учение о первенствующем епископе в трудах Патриарха Сергия (Страгородского; 1867-1944)

Взгляды Патриарха Сергия (Страгородского) на функции первенствующего епископа в каноническом устройстве Церкви были, в основном, выражены им в письмах и заявлениях¹ по вопросу о русской церковной диаспоре (в первую очередь, в связи с делом митрополита Евлогия) и в вышедшей незадолго перед кончиной экклезиологической работе «Есть ли у Христа наместник в Церкви?»².

В ответ на принятие в 1931 году Патриархом Константинопольским Фотием II под свою юрисдикцию митрополита Евлогия и его клира Патриарх Сергий (в то время митрополит) направил на имя Вселенского Патриарха Послание (от 08.06.1931)³, в котором напомнил о недопустимости, согласно церковным канонам, принятия в общение клириков, запрещенных высшей властью другой автокефальной Поместной Церкви. Митрополит Сергий (едва ли искренно) выразил уверенность в том, что данный акт Вселенской Патриархии может быть объяснен исключительно «неполной осведомленностью в этом деле» и призвал Патриарха Фотия «найти должный выход из создавшегося для всех нас болезненного положения путем отказа от принятия митрополита Евлогия»⁴.

Более основательно и по существу отношение митрополита Сергия к первенствующей роли Константинопольского Патриарха и правам Вселенского Престола на территорию Западной Европы было изложено им в послании Константинопольскому Патриарху Фотию II от 15.10.1931 г.⁵

¹ Библиографию трудов Патриарха Сергия см., например: Е.П. [Полищук Е.С.]. Список основных трудов Патриарха Сергия (Страгородского) // ЖМП. 1994. № 5. С. 135-138.

² *Сергий (Страгородский), патриарх*. Есть ли у Христа наместник в Церкви? // ЖМП. 1944. № 2. С. 13-18. В 1954 г. статья перепечатана: *Сергий (Страгородский), Патриарх Московский и всея Руси*. Le Christ a-t-il un vicaire dans L'Église? [Есть ли у Христа наместник в Церкви?] // ВРЗЕПЭ. 1954. № 20. 213-219; в 1994 — в «Журнале Московской Патриархии» (№ 5. С. 98-102).

³ Опубликовано: ЖМП. 1931. № 6. С. 1-2.

⁴ Послание Заместителя Патриарху Константинопольскому Фотию II // Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2001. С. 75.

⁵ Послание Заместителя Константинопольскому Патриарху (от 15 октября 1931 года за № 7623) Святейшему Фотию II Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху // ЖМП. 1932. № 7-8. С. 1-2. Отрывки из этого послания в 1950 г. были перепечатаны: К вопросу о праве Константинопольского Патриарха на территорию Западной Европы. Из послания от 15.10.1931 г. митрополита Сергия, заместителя местоблюстителя Московского Патриаршего Престола Константинопольскому Патриарху Фотию II // ВРЗЕПЭ. Париж. 1950. № 5. С. 25-27.

В послании, полученном перед этим от Патриарха Фотия, в качестве основания для вмешательства Вселенской Патриархии в дело митрополита Евлогия приводилось соображение о том, что на Вселенской Патриархии лежит особый моральный и канонический долг попечения о всех Церквах, в том числе и не принадлежащих к ее юрисдикции. Не считая уместным в рамках ответного послания ставить этот вопрос «во всей широте», митрополит Сергей ограничивается замечанием, что моральный долг попечения о нуждающихся Церквах, лежащий на каждой из автокефальных Церквей, несомненно, прежде всех лежит на первой из них. Однако это первенство в долге, считает митрополит Сергей, не дает Предстоятелю старейшей Церкви полномочий на какие-либо начальнические действия в отношении другой автокефальной Церкви: например, утверждать ее предстоятеля, вмешиваться в ее жизнь своими административными распоряжениями помимо ее законного предстоятеля, а тем более произвольно отменять его запрещения и изымать из подсудности ему клириков, канонически ему подведомых и пр.¹

Митрополит Сергей опровергает попытки обосновать это вмешательство апелляционным правом, якобы проистекающим из 17-е канона IV Вселенского Собора, и ссылается на толкование Зонары, согласно которому право жаловаться на своего митрополита Константинопольскому Патриарху имели только митрополиты Константинопольского Патриархата, на митрополитов же других патриархатов нужно было жаловаться своему патриарху.

«Небесспорным» называет митрополит Сергей и утверждение о том, будто территория Западной Европы, где возникло дело митрополита Евлогия, подчинена юрисдикции Константинопольского Патриарха: «28-е правило IV Вселенского Собора совершенно точно определяет границы Константинопольского Патриархата: Фракия, Понт и проконсульская Азия и епархии “у иноплеменников вышереченных областей, то есть по Вальсамону, Аланов и Россов, потому что аланы принадлежат к Понтийскому округу, а россы

¹ См.: Послание Заместителя Константинопольскому Патриарху... // Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2001. С. 85.

к фракийскому», — другими словами, к тем округам около Черного моря, которые подчинены Константинополю. Варварские страны Западной Европы: Германия, Британия и другие — всегда принадлежали патриарху Римскому, хотя некоторые из них получили христианство непосредственно от Востока, минуя Рим. Так было до самого отпадения Римского Патриарха. После же его отпадения не было никакого общецерковного и для всех обязательного акта, которым территория Римского Патриархата присоединялась бы к Константинопольскому. Вот почему и Русская, и Элладская, и всякая другая автокефальная Церковь могла свободно учреждать в Западной Европе свои приходы и управлять ими. Никому и в голову не приходило, например, на освящение там храма испрашивать благословение Константинопольского Патриарха, как это обязательно делалось, например, в Палестине относительно Патриарха Иерусалимского или Александрийского в Египте»¹.

Митрополит Сергей даже согласен допустить, что притязания Константинополя на территорию Западной Европы, хотя и не имеют для себя прочных канонических оснований, но вполне разумны, отвечают его положению как именно первого в союзе автокефальных Православных Церквей. Но и при всем том, полагает митрополит Сергей, эта вновь приходящая в Европу юрисдикция должна считаться с существующими уже там с давних пор каноническими отношениями и не может по своему произволу, без согласия соответствующей автокефальной Церкви, их нарушать. Митрополит Сергей отмечает, что то же 17-е правило IV Вселенского Собора указывает на 30-летнюю давность при споре о принадлежности приходов к той или другой епархии: «Русская же Церковь имеет заграничные русские приходы в своем управлении, конечно, несравненно более, чем 30 лет. Каким же образом помянутые приходы без согласия русской законной церковной власти и даже без сношения с нею можно отторгнуть из ее юрисдикции, пусть даже временно?»²

¹ Там же. С. 86.

² Там же.

В деле митрополита Евлогия митрополит Сергей видит не простое отторжение приходов: «Здесь архиерей одной автокефальной Церкви, преданный соборному суду своим законным кириархом (в юрисдикции которого он, сверх всего прочего, сам добровольно пожелал остаться) и, в виде предсудебной меры пресечения, лишенный права управлять и потом священнодействовать, вопреки всему принимается в общение предстоятелем другой автокефальной Церкви, разрешается в священнослужении и управлении, даже изымается без дальнейших рассуждений из подсудности своему законному кириарху. Положение русских приходов в Западной Европе <...> вполне аналогично положению греческих приходов в СССР, состоящих в юрисдикции Вселенского Патриарха. Вообразим себе, что один из настоятелей этих приходов, уволенный и запрещенный своим Кириархом, обратился к Предстоятелю Русской автокефальной Церкви и был принят последним вместе с приходом в молитвенное общение и управление. Едва ли можно сомневаться, что такое деяние русской церковной власти, хотя и совершенное на подчиненной ей территории, было бы сочтено за непростительное нарушение прав Вселенского Патриарха и объявлено недействительным. Но в объеме канонических полномочий Православные Церкви, не исключая и Русской, равны между собою и взаимно обязаны уважать достоинства и канонические права друг друга»¹.

Уверения в том, что принятие митрополита Евлогия с русскими православными приходами в юрисдикцию Вселенского Патриарха было совершено во имя мира церковного, митрополит Сергей читает «малоубедительными»: «Пренебрегать авторитетом местной церковной власти и систематически оказывать “защиту” лишь элементам самочинствующим — значит не водворять мир в автокефальной Церкви, а старательно его разрушать. Если бы в ответ на обращение митрополита Евлогия Вселенская Патриархия дала ему совет подчиниться нашему распоряжению и митрополит Евлогий подчинился бы (как это на словах и собирался сделать), то и он и его сотрудники вскоре бы

¹ Там же. С. 86-87.

убедились, что это распоряжение ничего ужасного заграничным приходам с собой не приносит»¹.

К сожалению, сегодня мы вынуждены признать, что положение несвободы, в котором оказалась Русская Церковь в Советском государстве, ставило в очень трудные, почти невыносимые условия ту часть ее клира и паствы, которая оказалась за рубежом. Это заставляло русскую церковную эмиграцию искать освобождения от канонической зависимости от Москвы и толкало на путь либо «карловацкого», либо «парижского» расколов.

Между тем, если оставить в стороне политический аспект, каноническая аргументация, изложенная патриархом Сергием в рассмотренном Послании, в целом, является обоснованной. Данное послание впоследствии будет цитироваться в официальных заявлениях Московского Патриархата в адрес Константинопольского Престола². Высокую оценку Посланию дает С.В. Троицкий в книге «Размежевание или раскол?» (1932). По его мнению, если в предыдущем послании митрополита Сергия (от 08.06.1931 г.) справедливый по существу протест был подкреплён неудачной аргументацией («...послание иерарха русского производит не менее тяжелое впечатление, чем послание иерарха греческого»³), то ответ митрополита Сергия от 15 октября 1931 года Троицкий считает канонически более основательным и приводит из него выдержки⁴. По убеждению Троицкого, в послании Константинопольского Патриарха «довольно ясно выступает теория восточного папизма, которой П. Фотий оправдывает свой антиканонический захват части Русской Церкви»⁵. Поскольку данное суждение Троицкого относится к периоду его принадлежности к юрисдикции Сербской Церкви, данную его оценку можно считать достаточно объективной.

¹ Там же. С. 87.

² См., например: Справка о протестах Предстоятелей Русской Православной Церкви в связи с антиканоническими действиями и притязаниями на ее права и территорию со стороны Константинопольского Патриархата // ЖМП. 1977. № 1. С. 8-9. Подробнее см. в разделе 7: «Протесты Московской Патриархии в связи с действиями и притязаниями Константинопольского Престола в XX веке и их оценка в трудах русских богословов».

³ Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? Париж: YMCA PRESS, 1932. С. 126.

⁴ См.: там же. Примеч. 39 на С. 148.

⁵ Там же. С. 125.

В 1944 году в контексте начинающейся борьбы СССР с влиянием Ватикана в ЖМП выходит статья Патриарха Сергия «Есть ли у Христа наместник в Церкви?». В этой экклесиологической работе, посвященной анализу католического учения о папском примате, Патриарх Сергий указывает на «главную опасность» для Церкви, которая заключается в проникновении мирского духа в ее управление. Именно этому соблазну, по мнению Патриарха Сергия, поддался римский католицизм в его церковном устройстве.

Патриарх Сергий признает, что «учение о земной Церкви у католиков изложено с подкупающей стройностью. Церковь у них представляется мудрейшей организацией, прекрасно приспособленной к стоящим перед нею задачам на земле»¹. По этому учению, Господь Иисус Христос, отходя к Своему Отцу, поручил земную Церковь Своему наместнику — апостолу Петру, ставшему епископом столицы вселенной — города Рима, и облек апостола чрезвычайным даром непогрешимости в решении вопросов веры и церковного порядка для всей вселенной. От апостола Петра, первого епископа на римской кафедре, должность Христова наместника со всеми ее полномочиями и чрезвычайными дарами преемственно переходит к римским папам, которые и правят земною Церковью, непогрешимо сохраняя в ней Христову истину и своим непогрешимым авторитетом отражая попытки «адовых врат» исказить последнюю.

Однако, как указывает Патриарх Сергий, сама церковная история делает суровое предостережение против особых надежд на внешнюю систему: «Достаточно вспомнить имена Нестория, Диоскора и им подобных, возглавлявших патриархаты, или римских пап последующего времени. Целые народы, когда-то блиставшие православием, славные мученичеством и подвижничеством, а теперь отпавшие от Церкви, остаются печальными памятниками человеческого несовершенства системы при всей ее мудрости»².

Патриарх Сергий придает особое, промыслительное значение тому, что Господь не вверил попечение о Церкви какому-либо одному земному лицу,

¹ Сергий (Страгородский), патриарх. Есть ли у Христа наместник в Церкви? // ЖМП. 1944. № 2. С. 14.

² Там же. С. 16.

обладающему формальными административными полномочиями, но Сам «неусыпно бодрствует над Церковью»¹.

Пока Церковь пребывает в существенном единстве со Христом она «дерзает исповедывать себя единственной на земле носительницей неповрежденного Христова учения, сокровищницей всяких благодатных даров, единственной дверью ко спасению»². Внешний канонический строй, усердие и мудрость церковных правителей, которых «Дух Святой поставил пасти Церковь» (Деян. 20, 28), имеют большое значение, однако лишь до тех пор, пока с ними Сказавший: «Аз есмь с вами». «С удалением Его остается лишь форма Церкви, пустая, безблагодатная и неспасительная, чему церковная история представляет немало примеров»³.

Пребывание в Истине не гарантируется в Церкви подчинением какому-либо формальному земному авторитету. Глава Церкви — Христос; только «повинуясь Христу», Церковь пребывает в Истине и деятельно участвует в спасении людей. В свете этого учения, по убеждению Патриарха Сергия, становятся немыслимыми никакие рассуждения о каком-либо наместничестве в Церкви: «Об этом можно говорить лишь до тех пор, пока мы рассматриваем Церковь как земную, человеческую организацию, хотя и с небесными задачами. На первом плане здесь — администрация, а для администрации неважно, от кого исходит распоряжение, лишь бы данное лицо имело надлежащие полномочия. Но при указанном апостольском учении говорить о замене Христа кем-либо другим не только неприемлемо, но не лишено даже значительной доли кощунства для чуткой христианской совести»⁴.

Особая роль в устройстве Церкви принадлежит епископату, однако и он, по сути, не обладает высшей властью над Церковью. Не передавая Церкви ни в чьи руки, Господь до скончания века Сам пребывает во главе ее, а для проповеди Евангелия и управления церковной паствой послал в мир Апостолов и в лице их и

¹ Там же. С. 14.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 14-15.

за ними их преемников — православное епископство: «Апостолы шли “благовествовать всем мир связуеми” не взаимным соподчинением или господством одного над другими, а “союзом любви и (единодушным) преданием себя всеми владычествующему Христу” (Ирмос Вел. Четверга). Точно так же и епископы, хотя по необходимости и занимают неодинаковые по важности и заслугам кафедры, наделены все равными благодатными дарами и тоже “связуются союзом любви”, в который не должна “вкрадываться надменность власти мирския” (III Всел. пр. 8)»¹.

Этому основному началу церковного устройства (свободе Церквей и их согласному сотрудничеству в соблюдении Христовых заповедей) церковная история нашла выражение в стройной системе церковного управления, в группировке Церквей с единоличным возглавлением каждой группы. Патриарх Сергей не отрицает практической пользы и теоретической возможности возглавления когда-либо в будущем всей вселенской Церкви одним предстоятелем, но с условием, что это возглавление будет осуществляться на православных эклизиологических основаниях: «На практике всякая группа людей, чтобы планомерно и успешно делать какое-нибудь общее дело, обыкновенно возглавляется кем-нибудь одним в качестве руководителя. Как будто в этом направлении развивалось исторически и внешне устройство Церкви. Первоначальные ячейки — маленькие, однако, фактически ни от кого не зависимые епископии — постепенно объединились в группы: епархии, митрополии, экзархаты и т.д., пока не образовали из себя пять патриархатов, рядом с которыми явились крупные объединения в виде национальных церквей. Во главе каждой церковной группы непременно стоит один из епископов, которого остальные епископы группы “должны почитать яко главу и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения” (Апп. пр. 34). Пожалуй, не будет ничего нарушающего описанный ход развития церковной жизни и неприемлемого и в том, если бы и всю вселенскую земную Церковь когда-нибудь возглавил тоже единый руководитель или предстоятель в качестве,

¹ Там же. С. 16.

например, председателя вселенского собора, но конечно не наместника Христова, а только в качестве главы церковной иерархии; а также и в том, если таким возглавителем окажется епископ какой-нибудь всемирной столицы. Завершится ли когда развитие церковной жизни таким единоличным возглавлением, мы не знаем. Не будем настаивать и на опасности сосредоточивать вселенскую власть в руках одного человека, подверженного всяким искушениям. Допустим даже, что единоличное возглавление в административном отношении будет полезно Церкви, опять-таки не будем забывать уже приведенных выше слов Божиих: «Не суть совети Мои, якоже совети ваши» и прочее. Господь ведет свою Церковь Одному Ему известным и угодным путем, и этот путь не всегда совпадает с соображениями человеческой мудрости»¹.

Особая роль в служении единству Вселенской Церкви, по мнению Патриарха Сергия, принадлежит харизме отдельных личностей, которых воздвигает Господь: «Не имея официального назначения, эти люди самым делом выдвигаются из общей массы и становятся предводителями других. Но это предводительство не имеет официального характера, не является установленной в Церкви должностью и не всегда держится служебных рамок. Как и всякое пророчество, оно есть личный подвиг таких людей, дело их личной инициативы и ревности о Боге и Церкви Божией. Будучи временным и как бы случайным, этот подвиг не закрепляет за предводителями никаких прав на управление Церковью или на занятие той или другой архиерейской кафедры»². При этом, замечает Патриарх Сергий, вождями Церкви в ее истории «бывали не непременно епископы каких-либо важных, центральных городов, а, например, Григорий Чудотворец Неокесарийский, Спиридон Тримифунтский, Григорий Богослов, епископ ничтожного Сасима, или же Феодор Студит, Иоанн Дамаскин, даже не епископ»³.

Ярким примером такого харизматического служения Патриарх Сергий считает деятельность святых апостолов Петра и Павла: Петра — для христиан из

¹ Там же. С. 15-16.

² Там же. С. 16-17.

³ Там же. С. 17.

обрезания, Павла — для необрезанных (Гал. 2, 7-8). В книге Деяний апостол Петр действует с инициативой настоящего вождя. Однако это не открыло ему путь к занятию единственной тогда в Церкви официальной должности епископа Иерусалимского: ее занял Св. Иаков, брат Божий. Точно так же и Св. Павел ставил по церквам епископов и ученикам своим поручал это делать, а сам не занял никакой постоянной кафедры. С занятием Иерусалимской кафедры к Св. Иакову, одному из семидесяти, перешло и некоторое первенство чести или даже старшинство пред двенадцатью Апостолами. По мнению Патриарха Сергия, это доказывает, во-первых, взятое на себя ап. Иаковом председательское руководство деяниями Апостольского собора в Иерусалиме в присутствии обоих первоверховных апостолов Петра и Павла (Деян. 15, 13-22); а во-вторых, и еще более, — признание этого старшинства (и пред Ап. Петром) всей вселенской первоначальной Церковью: в списке соборных посланий издревле поставлено первым послание Св. ап. Иакова, а Петровы послания занимают второе место. Такой порядок, полагает Патриарх Сергий, не мог бы навсегда удержаться, если бы первоначальная Церковь признавала Св. ап. Петра своим земным главой, тем паче — заместителем Христа. Чрезвычайные вожди-пророки восставали в Церкви и в последующие века: например, Св. Иринеи Лионский, Киприан Карфагенский. Во время арианской смуты восстал св. Афанасий Великий; потом — каппадокийцы Василий Великий и оба Григория. В борьбе с несторианством вождем был св. Кирилл Александрийский; с монофизитами — св. Лев папа Римский; в других случаях — другие.

«Таким-то путем, под благодатным покровом и окормлением своего небесного верховного Архиерея и Главы, трудами и болезнями богопросвещенного сонма святых апостолов, отцов и учителей, наша Святая Православная Церковь <...> до сих пор, столько уже веков, и без земного главы и распорядителя невредимо содержит завещанную ей Христом святую православную веру и неуклонно ведет своих чад к вечному спасению. Веруем, что и до скончания века Христос не оставит Своей Церкви Своим благодатным присутствием, во дни же испытаний по-прежнему будет посылать в Свой

виноградник достойных делателей, “стражей Дому Израилеву”»¹, — заключает свою статью Патриарх Сергей.

Статья Патриарха Сергея «Есть ли у Христа наместник в Церкви?» вызвала резонанс на Западе, прежде всего в католических кругах, и была воспринята там как политическая, написанная по заказу советских властей против Ватикана. Как становится ясно из опубликованных в последнее время архивных материалов, говорить о политической подоплеке публикации были основания: вопросы, связанные с выходом статьи, поднимались на секретных встречах Патриарха Сергея с председателем Совета по делам Русской Православной Церкви при СНК СССР Г. Карповым.

Во время одного из таких рабочих приемов² «Председатель совета тов. Карпов Г.Г. ознакомил патриарха Сергея с тассовскими материалами в отношении его статьи “Есть ли наместник Христа на земле?”, в частности, с редакционной статьей “Католик таймс”, издающимся в Англии, и с выдержками из статьи священника Мак Магона в официальной нью-йоркской католической еженедельной газете “Католик ньюс”, и спросил патриарха Сергея, полагает ли Сергей необходимым и возможным сделать какой-либо ответ на статью профессора католического университета в Вашингтоне, иезуитского священника Парсонса, помещенную в газете “Нью-Йорк таймсе” и переданную Сергию одним из иностранных корреспондентов в Москве»³.

В ответ Патриарх Сергей сказал, что давать какой-либо письменный ответ в местной церковной печати или в заграничной прессе он не считает необходимым, но может дать разъяснения устно иностранному корреспонденту. В частности, Сергей сообщил, что в Патриархию звонил корреспондент канадской газеты «Торонто стар» Джозеф Дэвис и просил, чтобы его принял Патриарх по вопросу ответа на статью указанного профессора католического университета. Патриарх

¹ Там же. С. 17-18.

² Запись беседы председателя Совета по делам Русской православной церкви Г.Г. Карпова с патриархом Московским и всея Руси Сергием (Страгородским) 5 мая 1944 г. (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 4. Л. 24-26). Документ опубликован в: *Одинцов М.* Крестный путь патриарха Сергия: документы, письма, свидетельства современников (к 50-летию со дня кончины) // Отечественные архивы. М., 1994. № 2. С. 75-77.

³ Запись беседы... С. 75.

Сергий счел необходимым согласовать с Карповым свой официальный комментарий на статью, в котором он отрицает заказной, политический характер ее публикации: «Сергий заявил председателю совета тов. Карпову Г.Г., что если совет считает возможным прием корреспондента Дэвиса, он намерен ему устно заявить:

1. Что его статья “Есть ли наместник Христа на земле?” была помещена в церковном журнале и является внутрицерковной статьей, не носящей политического характера.

2. Что эта статья им написана более года тому назад, т. е. тогда, когда никаких материалов в газете “Известия” по вопросу о Ватикане не помещалось.

3. Что ему, Сергию, ничего не известно о деятельности Ватикана или папы в области мирских дел или по вопросу о неприкосновенности Рима.

4. Что он не согласен со статьей профессора Парсонса, смешивающего политические и моральные принципы с теологическими вопросами»¹.

5.2.1. Заключение

Не отрицая сегодня политических факторов, обусловивших появление статьи Патриарха Сергия «Есть ли у Христа наместник в Церкви?», нельзя не признать глубокого значения и смелости высказанных в ней экклезиологических идей. Исходя из принципа, лежащего в основе 34-го Апостольского правила, Патриарх Сергий допускает, что процесс церковной централизации теоретически мог бы завершиться возглавлением Вселенской Церкви единым предстоятелем. Однако этого, — возможно, по особому Промыслу Божию, — пока не произошло. По мысли Патриарха Сергия, служение единству в Истине Христовой на уровне Вселенской Церкви сегодня остается особой харизмой, не связанной с какой-либо установленной должностью или определенной епископской кафедрой, не закрепляет никаких прав на управление Церковью, а потому не всегда укладывается в конкретные «служебные рамки». Признавая в послании

¹ Там же. С. 76.

Патриарху Фотию II преимущественный моральный и канонический долг Константинопольской Церкви в попечении о Церквях, не принадлежащих ее юрисдикции, Патриарх Сергей отрицает право Вселенской Патриархии на какие-либо начальнические действия в отношении других автокефальных Церквей, равных между собой в объеме своих канонических полномочий и обязанных уважать достоинства и права друг друга.

Патриарх Сергей подчеркивает мысль о том, что высшая власть в Церкви не принадлежит никому, кроме Христа. Без духовного единства с Ним никакой формальный, канонически правильный церковный институт не является гарантом обладания Истиной. Наряду с необходимостью формально правильной канонической системы Патриарх Сергей придает особое значение харизматическому элементу в церковном устройстве. Этим он предвосхищает дальнейший путь развития русской эклезиологической мысли, нашедшей наиболее яркое выражение в идее «Церкви Духа Святого» протопресвитера Николая Афанасьева.

5.3. Вопрос о первенствующем епископе в работе Совещания Глав и Представителей Автокефальных Православных Церквей (Москва, 1948 г.)

Как уже было отмечено выше (см. введение 5.1. в подраздел), Московское Совещание 1948 г. проходило под жестким контролем советских органов и, по их расчетам, должно было решить нужные для советского политического руководства задачи. Одной из этих задач было объединение Поместных Православных Церквей вокруг Москвы в противовес католическому Ватикану, который рассматривался как агент мирового империализма во главе с США.

По этой причине вопрос об «агрессии папства» и «политических кознях Ватикана» стал первым пунктом повестки Совещания.

С докладами на тему от Русской Православной Церкви выступили архиепископ Казанский Гермоген (Кожин) («Папство и Православная Церковь») и протопресвитер Гавриил Костельник, прочитавший два доклада: «Ватикан и Православная Церковь» и «Римская Церковь и единство Христовой Церкви».

В своей критике папизма архиепископ Гермоген излагает, в целом, общепринятые в православной традиции экклезиологические, канонические и церковно-исторические аргументы, ссылаясь на труды западных и отечественных авторов: «Гефеле, Геттэ, аббата Мишо, Деллингера, Януса, Шулте, епископа Иосифа Рената, Лангена, доктора богословия, архимандрита Никанора, проф. Н. Беяева, проф. В. Керенского, А.А. Киреева, протопресвитера Янышева и многих других ученых богословов и церковных историков»¹. Апогеем развития папства и самой неприемлемой его чертой архиепископ Гермоген (как и отец Гавриил Костельник) справедливо считает провозглашение Ватиканским собором 1870 г. догмата о папской непогрешимости: «Так называемый “догмат” о непогрешимости папы не может быть признан Вселенской Церковью за таковой как по каноническим соображениям, так и вообще по существу»².

¹ Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей. Т.1. М., 1949. С. 102.

² Там же. С. 110.

Указывает епископ Гермоген и на нарушение Западной Церковью принципа соборности: «Нарушение принципа соборного управления Церковью превратило ее из богочеловеческого организма в чисто земную политическую организацию, монархию во главе с папой-королем»¹. Однако уже в этом определении владыки Гермогена начинает проявляться общий политический уклон в работе Совещания.

Эта особенно проявилось в характеристике сущности папизма, а также в оценке исторической и современной роли Римской Церкви, данной на Совещании. Так сущность папизма архиепископ Гермоген называет «антихристианской и даже аморальной»² и определяет ее исключительно как стремление Церкви к мирской власти, учение о том, что «римский папа является не только главой Вселенской Церкви Христовой, но ему же якобы принадлежит и светская власть над всеми странами и правительствами их»³. Учение о главенстве пап в Церкви архиепископ Гермоген называет «антихристианским»⁴.

Особый акцент ставится в докладах на национальном вопросе. Так архиепископ Гермоген подчеркивает антинациональную направленность политики Ватикана, прежде всего по отношению к славянским народам: «Борьба Ватикана против славянских Православных Церквей носит характер не религиозный, а настоящий политический, направленный к уничтожению не просто инако верующих, а именно как славянских народов <...> Борьба Ватикана с Православием славян является не просто религиозной борьбой, а политической, под церковным флагом, борьбой против славян»⁵.

«Папизм и национальные церкви — взаимно исключают друг друга величины»⁶, — утверждает архиепископ Гермоген. «Деятельность Ватикана нередко носит изменнический, по отношению к своей нации, характер <...> Папизм, по самой своей природе, враждебен каждой национальности. Всякий истинный католик, к какой бы национальности он ни принадлежал, не должен

¹ Там же. С. 108.

² Там же. С. 102.

³ Там же. С. 100.

⁴ Там же. С. 108.

⁵ Там же. С. 120-121.

⁶ Там же. С. 125.

любить свое отечество, то государство, в котором он родился и которое воспитало его: эта любовь будет преступлением заповеди Божией, незаконной, ибо отечеством для него с этого времени является Рим...»¹. Очевидно, что в последнем утверждении докладчиком был допущен явный перегиб.

Несмотря на действительное закулисное участие Римско-Католической Церкви в некоторых политических событиях прошлого, образ Ватикана в докладе явно демонизирован. Архиепископ Гермоген называет Ватикан «поджигателем двух мировых войн»², обвиняет в подстрекательстве ко Второй мировой войне и «организации крестовых походов против СССР»³.

Показательно, насколько четко архиепископ Гермоген увязывает между собой «антихристианскую» сущность современного папства с влиянием США и их деятельностью против СССР: «Деятельность Ватикана носит совершенно антихристианский характер. В настоящее время Ватикан вкупе с президентом США Трумэнном стремится всячески помешать мирным проектам Советского Союза в Организации Объединенных Наций»⁴. «Христа нет в Ватикане! Возлюбил же Ватикан земной мир во главе с американским. И возлюбил настолько крепко, что последнее десятилетие папизма (уже наших дней) известно под именем “американского” периода в истории католицизма. Нетрудно догадаться, что сущность этого “американского” периода в том, что Ватикан находится в сфере влияния американской политики»⁵.

Архиепископ Гермоген, как и отец Гавриил, в своих докладах были вынуждены признать очевидную внешнюю мощь и организованность Римско-Католической Церкви в сравнении с Православной. Они задаются вопросом: как разрозненные Поместные автокефальные Церкви, не имеющие единой организации, могут противостоять «агрессии» современного католицизма? Докладчики подводят слушателей к идее создания Поместными Церквами единого всеправославного координационного центра: «Православным Церквам

¹ Там же. С. 129.

² Там же. С. 130.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 131.

⁵ Там же. С. 133.

доселе не хватало организационного оформления. Доселе у нас не было объединяющего центра и до некоторой степени это ослабляло моральный авторитет Православных Церквей. Но последняя попытка «американизировать» Константинопольского Вселенского Патриарха повелительно диктует необходимость координации сил всех Православных Автокефальных Церквей»¹. Здесь нетрудно увидеть намек на то, что таким центром должен быть не слабый Константинополь, который пытаются «американизировать», а сильная и независимая от Соединенных Штатов Москва.

По мнению докладчика, новый межправославный орган должен быть организован на соборных началах, возможно, в форме собора предстоятелей или уполномоченных представителей Поместных автокефальных Церквей: «Многовековой опыт истории Православной Церкви указывает, что ее мощь в значительной мере поддерживается и укрепляется верностью принципу соборного управления Церковью. Необходимо, следовательно, представителям Автокефальных Православных Церквей своим соборным разумом, — мы верим, при изволяющем содействии Св Духа, — решить вопрос о путях и способах координирования совместных усилий Автокефальных Церквей по борьбе с папизмом <...> История представляет нам множество примеров совместной деятельности Православных Автокефальных Церквей для устройства важнейших дел Восточной Церкви. Совместное участие независимых Восточных Церквей в решении важнейших церковных вопросов выражалось в двух формах. С одной стороны, они в лице своих предстоятелей или уполномоченных собирались на общие соборы, с другой — они сносятся между собой посредством посланий. В дальнейшем нам надлежит обсудить те практически осуществимые мероприятия, какие помогут в повседневной работе создать надлежащий отпор натиску католичества даже в его современной «американской» формации»². По убеждению владыки Гермогена, «необходимость в этой организации православных церковных сил так повелительно диктуется настоящим

¹ Там же. С. 138.

² Там же. С. 138-139.

историческим моментом, что мы не видим надобности аргументировать целесообразность данного мероприятия»¹.

Два доклада протопресвитера Гавриила Костельника отличались еще большим полемическим напором и сгущением красок. «Агрессия Ватикана является всеобщей, — она направлена против всей вселенной»², — не скупясь, заявляет отец Гавриил в начале своего доклада. Историю Римской Церкви он представляет исключительно как периоды ее «агрессии» против различных Церквей и народов, а папизм — как «психоз всей Римско-католической Церкви»³. При этом даже «высоко моральные» святые папы Лев I и Григорий I в их «агрессии против Константинопольских Патриархов», по словам Г. Костельника, «оба прямо не владели собой, а говорили и действовали как бы в бреду»⁴.

Подчеркивая различие в понимании кафоличности в Православии и римском католицизме, отец Гавриил, в целом, следует русской богословской традиции и ссылается на Хомякова: «Римская Церковь <...> понимает термин кафоличность (соборность) в географическом значении. Римская Церковь считает себя католической (кафолической) потому, что она распространяется на весь мир, между всеми народами. Этот географический момент Римская Церковь считает наиважнейшим доказательством того, что она есть единая истинная Христова Церковь <...> Однако, как объяснил уже Хомяков в “Письме к редактору “L'Union Chretienne”, численность и географическое распространение ни в коем случае не могут быть признаком истинности веры, т.е. догматической кафоличности <...> Выражение “кафолическая Церковь или вера” первоначально (уже во времена св. Игнатия Антиохийского) начали употреблять в противоположность новаторам-еретикам. Новаторов-еретиков тогда побеждали тем аргументом, что их учение не согласно с учением Церкви, которая существует везде в мире, где есть христиане. В этом вмещалось то понимание, а) что единая согласованность в вере разных церквей, рассеянных по всему миру, может происходить только от

¹ Там же.

² Там же. С. 140.

³ Там же. С. 141.

⁴ Там же. С. 145.

апостолов; значит, “кафоличность” здесь свидетельствует об апостольском происхождении Церкви; б) что Христова Церковь не может идти за голосом одного человека или одного города, а должна идти за голосом всех церквей, которые еще со времен апостольских были единогласны в вере Христовой. Вторым аргументом совершенно оправдывает старославянский перевод слова “кафолический” выражением “соборный”. Выражение “вселенский” здесь было бы неуместно, ибо подчеркивало бы географический признак, который составляет здесь только рамки, а самый логический образ здесь совсем иной. Правильно, заявляет Хомяков, что Христова Церковь, пока она еще была вся собрана в Иерусалиме, безусловно была кафолической, хотя ее распространение тогда было только локальным»¹. Сегодня приведенные отцом Гавриилом рассуждения о значении географического признака в католической экклезиологии подтверждаются тем, что в католической русскоязычной литературе определение «соборная» или «кафолическая» в отношении Церкви часто переводится именно термином «вселенская», подчеркивающим географический аспект церковного единства.

Однако, обращаясь к сущности папизма, Костельник, как и архиепископ Гермоген, сходит с экклезиологической почвы на государственно-политическую и сводит папизм к притязаниям Церкви на мирскую, земную власть: «Папы стали понимать церковь как государство, монархами которого являются именно они будто бы по божественному праву. То, что Христос самым отчетливым образом разделил церковь и государство, римские папы снова соединили, подобно тому, как было в языческой Римской империи (государство одновременно было и церковью, а император богом)»².

«Папы хотят владеть всем миром <...> ежегодное празднование “Коронации папы” должно напоминать католику, чтобы они боролись за светское всемирное владычество папы. Достоевский в своей “Испанской легенде” верно уловил “тайну” психики папства. Иисус Христос есть Спаситель только в

¹ Там же. С. 159, 164.

² Там же. С. 168.

отношении к Царству Небесному; а папы хотят быть спасителями и в отношении к земному царству»¹. В этих словах отца Гавриила, с одной стороны, проявляется попытка следовать идеям русской религиозной мысли, а с другой — «отработать» установку властей на вытеснение Церкви из земной жизни.

Заключительный раздел доклада Костельника имеет красноречивое название: «Самые важные директивы для нас». Костельник утверждает: «Православная Церковь теперь выступает на мировую арену. И именно потому она должна лучше подготовиться к состязанию с Римско-католической Церковью.

1. Руководители Православной Церкви должны всегда иметь в виду, что в Римско-католической Церкви главным является папство, а все прочее только подоснова папства. Следовательно, в полемике мы должны главным образом разоблачать этот момент.

2. Православная Церковь должна стремиться к большему внутреннему единству, чтобы выступать как одно целое, ибо только таким образом возрастет ее нравственная сила и авторитет»².

Таким образом, отец Гавриил еще раз кратко обозначил основные цели докладов Совещания, посвященных теме папизма: борьба с политическим влиянием Римско-Католической Церкви на мировой арене и объединение между собой Православных Церквей в противовес Ватикану.

5.3.1 Заключение

В своей критике папства Русская Православная Церковь на Московском Совещании 1948 года в целом следовала традиционным экклезиологическим, каноническим и церковно-историческим аргументам, восходящим к западной и русской дореволюционной богословским школам. Главной определяющей чертой римского католицизма Совещание считает учение о папском примате, а его апогеем — Ватиканский догмат о папской непогрешимости, как наиболее

¹ Там же. С. 190, 191.

² Там же. С. 194.

неприемлемый для православного экклезиологического и канонического сознания.

Между тем, в попытке дать характеристику сущности папизма сказалась политизированность работы Совещания, проходившего под жестким контролем советских органов. В докладах, представленных Русской Православной Церковью, папизм оказался фактически сведен к притязаниям Римской Церкви на мирскую власть и политическое влияние на мировой арене в интересах США. Православие отождествлялось с идеей «национальных Церквей», преданных своим народам и государствам, а католицизм, как «сила, стоящая выше наций», объявлен врагом интересов народов и государств. История Римской Церкви в докладах была представлена в черных красках, а сама Католическая Церковь изображалась как чисто земная, политическая организация, чуждая Христу.

В результате в своей окончательной резолюции Совещание призвало «заклеймить политику Ватикана как антихристианскую, антидемократическую и антинациональную», направленную «против интересов трудящихся», а сам Ватикан — как «центр международных интриг против интересов народов, в особенности славянских; центр международного фашизма», который «в настоящее время принимает активнейшее участие в разжигании новой войны и вообще в политической борьбе с мировой демократией»¹.

Завершалась резолюция призывом к католической иерархии «осознать ту пучину греховного падения, в какую низвели они Западную Церковь как своими новоявленными учениями о главенстве и непогрешимости папы, так и использование Церкви в интересах политической борьбы»². Если в первой части этот призыв было справедливым, то во второй оказался направленным и против самого Московского Совещания, которое советское политическое руководство пыталось по-своему использовать в начавшейся «холодной войне».

Следует также отметить, что на Московском Совещании Русская Церковь вновь подняла проблему необходимости организации всеправославного

¹ Резолюция по вопросу «Ватикан и Православная Церковь» // Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей. Т. 2. М., 1949. С. 426-430.

² Там же. С. 429.

соборного органа, в который входили бы главы и полномочные представители всех автокефальных Православных Церквей. Данная идея высказывалась русским православными богословами самых разных направлений, по меньшей мере, с начала XX столетия и может считаться характерной для русской православной экклезиологии этого периода.

5.4. Учение о первенствующем епископе в трудах проф. С.В. Троицкого (1878-1972)*

Исключительно важное место в церковной полемике по проблемам первенства, автокефалии и диаспоры в XX веке принадлежало трудам профессора канонического права Сергия Викторовича Троицкого (1878-1972)¹.

Проф. Троицкий прожил удивительно долгую и яркую жизнь, в которой отразилась трагическая судьба Русской Церкви в XX веке. В 1913-1914 гг. Троицкий состоял членом синодальной комиссии по разбору дела Афонских монахов-имяславцев. В 1915-1917 гг. служил чиновником особых поручений при обер-прокуроре Святейшего Синода, работал в канцелярии Всероссийского Поместного Собора 1917-1918 гг.² В 1920 г. Троицкий эмигрирует в Сербию, становится профессором Белградского университета. В 1925 г. Архиерейским Собором Сербской Православной Церкви избирается экспертом по каноническим вопросам. В 1929-1930 гг. служит профессором по кафедре церковного права Свято-Сергиевского богословского института, но покидает его после того, как институт перешел в юрисдикцию Константинопольского Патриархата³. В 1938 г. Троицкий становится участником 2-го Карловацкого зарубежного собора. После

* При изложении материала настоящего подраздела использованы публикации автора: *Суворов В.Г.* Дискуссия о границах применимости 34-го Апостольского канона в русском православии 20 века // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 9. 2017. С. 21-24; *он же.* Дискуссия о территориальном и национальном принципах церковного устройства в русском православии XX века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Т. 9. № 5. Ч. 1. С. 109-120; *он же.* Каноны Халкидонского Собора как обоснование прав Константинопольского Престола на диаспору в русской православной традиции 20 – нач. 21 в. // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 12. 2017. С. 69-74; *он же.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Церковь и время. № 2 (71). М.: ОВЦС МП, 2015. С. 193-250; *он же.* Идея постоянного Всеправославного Синода в Русском Православии конца XIX - начала XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Т. 9. № 4. Ч. 1. С. 81-91 и др.

¹ Биографию и список научных трудов С.В. Троицкого см., например: *Ириней (Середний), архим.* Профессор С.В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 217-247; *Нивьер А.* Указ. соч. С. 493-494. В 2016 г. вышел сборник работ: «Профессор С.В. Троицкий. Единство Церкви» (М.: Издательство М.Б. Смолина (ФИБ), 2016). Однако, к сожалению, в данный сборник составителем не были включены некоторые важные статьи Троицкого: «Размежевание или раскол?» (Париж, 1932) и др.

² У А. Нивьера ошибочно указано: «член Всероссийского церковного Собора в Москве (1917-1918)» (Указ. соч. С. 494). В действительности С.В. Троицкий не являлся членом Собора, а работал в канцелярии делопроизводителем Издательского отдела и Отдела о высшем церковном управлении (См.: Деяния... М., 1918. Т. 1. С. 91, 137, 142.)

³ Как пишет в 1968 г. сам С.В. Троицкий в письме к профессору Л.Н. Парийскому, «в 1929 и 1931 гг. я служил профессором Русского Богословского института в Париже и порвал с ним сношение, когда Институт перешел в юрисдикцию Константинопольского Патриархата» (Цит. по: *Ириней (Середний), архим.* Указ. соч. С. 218-219).

Второй мировой войны остается в Белграде, но переходит в юрисдикцию Московского Патриархата (1945). В 1947-1948 гг. — профессор МДА по кафедре канонического права, член ОВЦС МП. В 1949 году возвращается в Югославию, где постоянно проживает до своей кончины. В 1948-1958 — сотрудник Сербской Академии наук. Почетный доктор церковного права МДА (1961). Скончался в Белграде на 95-м году жизни.

Троицкого по праву считают одним из наиболее крупных канонистов XX века, авторитетным ученым, имевшим признание за рубежом, последним представителем цвета дореволюционной академической школы¹. Однако нельзя не отметить, что на протяжении своего столь продолжительного и достаточно «пестрого» церковного пути С.В. Троицкий кардинально менял свое отношение к советской власти и занимал противоположные позиции в русских юрисдикционных спорах. В зависимости от юрисдикции, в которой он на данный момент состоял, Троицкий в разные периоды своей церковной деятельности защищал интересы дореволюционной Российской Церкви, Сербской Церкви, митрополита Евлогия (Георгиевского), Русской Зарубежной Церкви и, наконец, Московского Патриархата. Впоследствии это дало основание упрекать Троицкого в недостатке принципиальности и заказном характере его публикаций на канонические темы.

Еще до революции сформировался интерес Троицкого к церковной жизни инославного Запада и православного Востока, взаимоотношениям Поместных Православных Церквей между собой и Римско-Католической Церковью. Начиная с 1906 года в различных российских периодических изданиях выходят публикации Троицкого на эти темы.

Уже в этот период Троицкий начинает выступать с критикой действий Константинопольской Патриархии. В своих ранних публикациях Троицкий обвиняет Константинопольскую Церковь в том, что она объявила болгар схизматиками не по церковным, а по политическим мотивам, «вопреки

¹ По оценке прот. В. Цыпина, Троицкий, наряду с В.Н. Бенешевичем (1874-1937), являлся «одним из самых крупных канонистов XX столетия» (*Цыпин В., прот.* Курс церковного права. С. 30).

настоятельным советам Русской Церкви»¹. Основной причиной разделений в мировом Православии, по мнению Троицкого, стал греческий религиозно-политический национализм. Вслед за греко-болгарской распрей возникла, антиохийская, затем греко-румынская, кипрская, «...теперь патриархия отказывается признать антиохийского патриарха, не потому, что он недостойн, а потому что он не грек»². Троицкий обвиняет Константинопольский Престол в том, что последний готов в своей церковной политике пожертвовать интересами Православия ради целей эллинизма: «Осудившие болгар за филетизм греки, сами до мозга костей проникнуты филетизмом, проявляемым ими и в отношениях к русским, румынам, сербам, арабам, албанцам и пр.»³.

В публикациях этого периода Троицкий говорит о необходимости существования во Вселенском Православии единого центра и выступает за «более энергичное вмешательство русской Церкви в дела восточных церквей»⁴. Он признает, что «распри между восточными церквами обострились до крайности»⁵. При этом «ни одна из восточных церквей не в силах поднять голос, вполне свободный от внешних влияний и человеческих расчетов, ни одна не может послужить объединяющим и примиряющим центром для прочих»⁶. Таким центром, по мнению Троицкого, должна стать Русская Церковь: «Этот голос и должна подать церковь православного и независимого государства Российского. Это ее право и святая обязанность»⁷.

Эмигрировав в 1920 г. в Сербию, Троицкий начинает публиковать канонические работы на сербском языке в сербских церковных изданиях. Почти параллельно в зарубежной русскоязычной печати он обращается к острой для этого времени теме канонического устройства русской церковной эмиграции.

¹ Троицкий С. Церковная жизнь у славян. Мероприятия Вселенской патриархии против болгарского экзарха. Памятник независимости болгарской церкви. Попытки болгарского правительства подчинить себе болгарскую церковь. Участие духовенства в земледельческих обществах в Болгарии и Сербии. Окружное послание архиепископа Платона по поводу папской буллы, присланной живущим в Америке униатам // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1908. № 5. С. 237.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 238.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

В 1922 году в возобновленном за границей журнале «Церковные ведомости» (Сремски Карловцы, Сербия)¹ выходит статья Троицкого «О правах епископов, лишившихся своих кафедр без своей вины»². В этой статье Троицкий стремится доказать, что в случае вынужденного перехода в пределы другой автокефальной Церкви вместе с народом, епископ сохраняет за собой и на новой территории все те права, которые он имел как во внутреннем управлении, так и в межцерковных делах, какие он имел на прежней территории.

В статье «Дымное надмение мира и Церковь»³ (1924) Троицкий доказывает, что «в основе церковного устройства лежит не территориальное, а личное начало. <...> Если обычно епископская юрисдикция ограничивается определенной территорией, то вовсе не по каким-либо каноническим основаниям, а лишь по мотивам практического удобства, по мотивам церковной икономии»⁴; епископы «простирают свою власть» не на известную территорию, а «на люди»⁵.

В этих публикациях С.В. Троицкого были намечены те канонические принципы, на основании которых впоследствии будет строить свою жизнь Русская Зарубежная Церковь.

В 1920-е годы Константинопольский Патриархат начинает развивать теорию о своем исключительном праве на юрисдикцию над всей православной диаспорой. Поскольку этот вопрос затрагивал одновременно интересы и Русской, и Сербской Церквей, данная теория Константинопольского Престола также становится объектом внимания Троицкого. Выступив в начале 1920-х годов против претензий Константинополя, Троицкий первоначально стремился защитить права эмигрировавших за границу русских епископов, оказавшихся в

¹ Журнал «Церковные ведомости» издавался с марта 1922 года при Высшем русском церковном управлении за границей, под руководством секретаря Управления Е.И. Махароблидзе. С № 15-16 за 1923 год — при Архиерейском Синоде Русской Православной Церкви за границей.

² Троицкий С. О правах епископов, лишившихся своих кафедр без своей вины. Церковные ведомости. 1922. № 14-15. С. 6-8; № 16-17. С. 6-8; № 18-19. С. 8-9; 1926. № 17-18. С. 12-17. Переиздана в сборнике: Профессор С.В. Троицкий. Единство Церкви. М.: Издательство М.Б. Смолина (ФИВ), 2016. С. 124-138.

³ Троицкий С. «Дымное надмение мира» и Церковь. Церковные ведомости. 1924. № 15-16. С. 16-17; № 17-18. С. 8-9; № 21-22. С. 6-9; № 23-24. С. 8-10. Переиздана в сборнике: Профессор С.В. Троицкий. Единство Церкви. М.: Издательство М.Б. Смолина (ФИВ), 2016. С. 124-138.

⁴ Троицкий С. «Дымное надмение мира» и Церковь // Профессор С.В. Троицкий. Единство Церкви. С. 156 (в первом издании: Церковные ведомости. 1924. № 21-22. С. 7).

⁵ В подтверждение своей мысли Троицкий ссылается на 134-е правило Карфагенского Собора (Там же. сноска).

условиях рассеяния. Кроме того, будучи в должности канонического эксперта Сербской Церкви, Троицкий принимает участие в защите от попыток Константинополя подчинить себе епархии и приходы Сербской Церкви за пределами Югославии. Позднее, перейдя в юрисдикцию Московского Патриархата, Троицкий будет использовать разработанную им аргументацию для защиты позиций Москвы в спорах о первенстве с Константинопольским Престолом. Теме критики «папистических притязаний» Константинопольской патриархии Троицкий будет верен до конца своих дней.

В 1923 в «Церковных ведомостях» выходит статья Троицкого «Юрисдикция Цареградского патриарха в области диаспоры»¹. В том же году в ежемесячном литературно-политическом издании «Русская мысль» (под редакцией П. Струве), выходит статья Троицкого «О юрисдикции Вселенского Патриарха вне границ Автокефальных Церквей».

В данной статье Троицкий изобличает историческую и каноническую безосновательность теории об исключительной юрисдикции Вселенского Патриарха вне границ автокефальных Церквей.

Согласно данной теории юрисдикция всякой автокефальной Церкви, за исключением Константинопольской, оканчивается там, где оканчиваются политические границы того государства, в котором она находится, и только Константинопольская Церковь, как первая из Православных Церквей, простирает свою юрисдикцию на все местности, не входящие в границы прочих автокефальных Церквей. Троицкий причисляет данное учение к разряду тех ложных теорий, которые «высказанные сначала в неясных очертаниях робко и нерешительно, в частных письмах, в богословских трудах, не встречая надлежащего отпора, повторяются снова, и по мере того, как приобретают отпечаток давности, приобретают и более определенный характер и более авторитетный тон и высказываются уже от лица представителей церковной власти

¹ Троицкий С. Юрисдикция Цареградского патриарха в области диаспоры // Церковные ведомости. 1923. № 11-12. С. 7; № 17-18. С. 8-12.

в официальных бумагах...»¹. Троицкий указывает на то, что данная теория высказывалась некоторыми греческими богословами уже, по меньшей мере, с XVII века, но только в XX столетии, «когда русская церковь, заявившая себя наиболее широкой миссионерской деятельностью вне своих границ, лишилась, вследствие ниспосланных ей великих испытаний, возможности защитить свои права, была сделана попытка применить эту теорию на деле»².

Первым шагом в данном направлении Троицкий считает учреждение Цареградским Синодом в 1922 году «Священной митрополии Фиатирской и экзархии Западной и Центральной Европы» с кафедрой в Лондоне. Троицкий защищает юрисдикцию митрополита Евлогия (Георгиевского) от нападков греческого автора, утверждающего, что назначение Российским Патриархом владыки Евлогия на должность митрополита русских церквей в Западной Европе явилось «узурпацией» прав Константинополя и его Фиатирского митрополита.

Троицкий обращается к канонам, в которых защитники теории о юрисдикции Константинопольской Церкви над всей православной диаспорой пытаются найти опору: 8-е правило Ефесского Собора и 28-е правило Халкидонского Собора.

Троицкий указывает на то, что 8-е Ефесское правило говорит лишь о юрисдикции внутри границ автокефальных Церквей и не касается миссионерских территорий и диаспоры. Оно вовсе не упоминает Цареградскую кафедру и имело своей задачей защитить права Кипрской автокефальной Церкви от посягательств Антиохийской. В нем подчеркивается, что ни один епископ не должен простирает власть на области, которые прежде не были «под рукою его». Следовательно, на русские церкви, которые в Западной Европе никогда до этого не были подчинены Константинопольскому патриарху, а подчинялись Русскому Синоду или русскому епископу за границей, Фиатирский митрополит претендовать не имеет права.

28-е Халкидонское правило не предоставляет Цареградскому Престолу права поставлять всех вообще епископов у «иноплеменников», но «только

¹ Троицкий С. О юрисдикции Вселенского Патриарха вне границ автокефальных церквей. Прага-Берлин: Русская мысль, 1923. Книга VI-VIII (июнь-август). С. 354.

² Там же. С. 355.

вышереченных областей» — Понтийского, Асийского и Фракийского диоцезов¹. По убеждению Троицкого, исключительная привилегия Константинополя была бы невозможна и по существу, ибо она лишила бы права миссии все остальные автокефальные Церкви, не исключая Римской, которая в том же правиле была поставлена выше Константинопольской.

Халкидонский Собор впервые формально подчинил Константинополю три диоцезальные митрополии — Понта, Азии и Фракии, — которые до этого долгое время пользовались церковной автокефалией. Это подчинение выразилось, во-первых, в том, что митрополиты названных диоцезов стали поставляться не собственными Соборами, а Цареградским патриархом. Во-вторых, потеряв права автокефалии, эти диоцезы потеряли и связанное с автокефалией право самостоятельно устраивать миссию в варварских странах, управлять в случае малочисленности местных епископов этими странами и посылать туда епископов-миссионеров. По убеждению Троицкого, 28-е правило вовсе не дает Константинополю исключительного права посылать епископов *in partes infidelium*² и не лишает все остальные автокефальные Церкви исконно присущего им и подтвержденного 2-м правилом II Вселенского Собора права делать то же. Халкидонский канон даже и частично не ограничивает это право у какой-либо автокефальной Церкви в пользу Константинополя, а лишь отнимает это право у трех церквей, перестающих быть автокефальными, и передает его Константинополю, которому подчинились эти церкви. И передает в том именно объеме, в котором эти три Церкви — Понтийская, Асийская и Фракийская — имели его³.

По мнению Троицкого, о правильности такого толкования свидетельствует текст самого правила и сопоставление его со 2-м правилом Халкидонского

¹ Подробнее о дискуссии по вопросу толкования 28-го Халкидонского канона в русском православном богословии см.: Суворов В.Г. Каноны Халкидонского Собора как обоснование прав Константинопольского Престола на диаспору в русской православной традиции 20 – нач. 21 в. // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 12. 2017. С. 69-74.

² В чужие края (лат.).

³ Троицкий С. О юрисдикции Вселенского Патриарха вне границ автокефальных церквей. С. 359.

Собора; это также подтверждают авторитетнейшие древние канонисты и вся история православной миссии.

Автокефальные Церкви всегда имели право и долг миссии вне своих границ. Если автокефальные Церкви иногда и теряли эти права в известных странах, то не по причине каких-либо исключительных канонических прав Константинополя, а «во имя права на автокефалию церкви всякого народа, утвержденного 34-м апостольским правилом»¹, т.е. когда эти церкви созревали для самоуправления.

Троицкий делает вывод: «Все автокефальные церкви имеют право беспрепятственно ставить епископов вне границ остальных православных церквей, поскольку этим не нарушаются права, приобретенные давностью в данной области другою церковью, и поскольку известная, находящаяся вне этих границ, церковь не созрела для самоуправления»². Это положение, по мнению Троицкого, есть положение не только церковного, но и Божественного права, поскольку оно вытекает из заповеди Спасителя «Идите и научите все народы» (Мф. 18, 19).

В начале 1930-х годов Троицкий бичует «большевистскую власть» за развязанные ею религиозные гонения в СССР, пишет о «прекрасно продуманном и с дьявольскою хитростью и жестокостью осуществляемом плане советской власти, направленном к закрытию всех без исключения храмов», «чудовищном нарушении одного из главнейших личных прав человека — права религиозной свободы», восхищается «мужеству и терпению безвестных сотен тысяч русских мучеников и исповедников».³ В рецензии на книгу «Das Notbuch der russischen Christenheit» (Berlin, 1930) Троицкий пишет: «Полное уничтожение церкви и религии — такова единственная цель большевизма и цель эта осуществляется самыми жестокими средствами»⁴.

¹ Там же. С. 360-361.

² Там же. С. 362.

³ Троицкий С. Почему закрываются Церкви в России // Путь. 1930. № 23. С. 69-96.

⁴ Троицкий С. [Рец. на:] «Das Notbuch der russischen Christenheit» (Berlin, 1930) // Путь. 1931. № 27. С. 101.

В 1932 году в издательстве «YMCA PRESS» в Париже выходит книга Троицкого «Размежевание или раскол?». Данная публикация была посвящена анализу возникших в Русской Церкви юрисдикционных разделений и возможных путей их преодоления. Книга явилась откликом на переход в 1931 году в юрисдикцию Константинопольского патриарха митрополита Евлогия (Георгиевского).

В данной книге Троицкий одновременно критикует образ действий Карловацкого церковного Управления, митрополита Сергия (Страгородского), митрополита Евлогия (Георгиевского) и Константинопольского Патриарха. Свою позицию Троицкий лаконично характеризует так: «Всех я признаю, но ничьих ошибок не одобряю»¹. Троицкий защищает авторитет Сербской Церкви, которой, по его словам, должна принадлежать первенствующая роль в решении вопроса о каноническом устройстве русской церковной эмиграции.

В указанном труде Троицкий проводит подробный анализ основ церковного строя с эклезиологической, канонической и исторической точек зрения, разбирает вопросы устройства автокефалий, экзархатов и митрополичьих округов, делая вывод о том, что последние являются главной церковной единицей, необходимой для канонического устройства Церкви.

Суть позиции Троицкого сводится к следующему.

Митрополит Сергий в силу своего зависимого от большевистских властей положения не имеет возможности свободно управлять русскими церквами за границей.

Карловацкое Управление также не может объединить все части Русской Церкви, так как не имеет ни канонических оснований, ни реальных средств подчинить себе все заграничные русские церкви, а тем более — саму Русскую Церковь в России.

Митрополит Евлогий совершил каноническую ошибку, перейдя под юрисдикцию Константинопольского патриарха, уступив «мегаломании Константинополя», опасной для всего Православия.

¹ Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? Париж: YMCA PRESS, 1932. С. 6.

Выход из создавшегося положения заключается во временном «размежевании» — разделении Русской Церкви на несколько независимых митрополичьих округов, не связанных между собой высшей административной властью, но духовно единых.

Такое административно-каноническое размежевание при сохранении единства догматического и канонического учения не следует считать расколом. Именно независимый митрополичий округ, объединяющий несколько (не менее трех) епархий с первенствующим епископом во главе, догматически и канонически необходим для устройства Церкви. Все остальные формы церковной централизации имеют временное значение, продиктованное исключительно церковной пользой.

Главную помеху на пути к восстановлению церковного мира между русскими юрисдикциями Троицкий видит в неспособности иерархов отказаться от «воззрений, чувств и навыков», навеянных веками тесного союза Церкви с государством. По мнению Троицкого, эта эпоха поделила Православную Церковь на крупные организации, аналогичные государству и имеющие общие с ним территориальные границы. Именно этот «церковный империализм», стремление во что бы то ни стало сохранить единство церковного управления, несмотря на радикально изменившиеся условия, и является, по убеждению Троицкого, главной причиной существующих нестроений.

«Здесь причина, — пишет Троицкий, — почему Карловацкое Управление стремится подчинить себе все заграничные русские церкви и даже саму Русскую Церковь, не имея для этого ни канонического основания, ни средств. Здесь причина, почему М. Сергей стремится сохранить власть над Русскими Церквами за границей, не имея возможности управлять ими, и невольно становится орудием большевистских планов в отношении к эмиграции. Здесь причина, почему М. Евлогий, не решившись превратить свою епархию во временно самостоятельный митрополичий округ с полнотой иерархической власти, пошел навстречу запоздалой мегаломании Константинополя <...> Нужно отказаться от стремления превратить Православную Церковь в несколько слабых копий Церкви

Римско-католической, нужно помнить, что одного лишь в праве мы искать в Церкви — спасения души, а для этого нужна верность догматическому и каноническому учению, но вовсе не нужно сохранение во что бы то ни стало образовавшихся исторически крупных и сложных церковных организаций»¹. По убеждению Троицкого, в новых условиях для единства Церкви полезнее будет дробление и административное размежевание, которое не следует путать с расколом.

Из анализа канонов и фактов истории Троицкий делает вывод о том, что догматически и канонически необходимыми органами церковного управления являются епархиальный епископ и собор епархиальных епископов в числе не менее трех, под председательством «первого в них». Все другие более крупные или более мелкие формы церковной организации — диоцезы, патриархии, государственные и национальные церкви, благочиния, приходы и т.д. — могут существовать, если это нужно с точки зрения церковной «икономии», для пользы Церкви, но их существование вовсе не необходимо с канонической или догматической точки зрения. Оспаривать это, по мнению Троицкого, — это значит «впадать в прикровенный и непоследовательный папизм»².

Пока Православная Церковь не была в союзе с государством и руководилась лишь своим чисто церковными нормами и интересами, она была разделена на множество самостоятельных, автокефальных Церквей, которых ко времени I Вселенского Собора насчитывалось около ста. Эти автокефальные Церкви состояли из нескольких небольших епархий во главе с митрополитом и обычно (но не всегда) совпадали с римскими провинциями. В этот период епископы Римский, Александрийский и Антиохийский выделялись из ранга автокефальных митрополитов лишь тем, что имели большую территорию, обнимающую не одну (как обычно), а несколько римских гражданских провинций.

Вскоре начался процесс объединения автокефальных митрополий в более крупные организации: сначала (со времени II Вселенского Собора) — в диоцезы

¹ Там же. С. 7-8.

² Там же. С. 11.

или экзархаты, а потом (со времени IV Вселенского Собора) — в патриархаты. «Но это объединение, — пишет Троицкий, — создавалось не канонами, а самой жизнью, главным образом, потребностью приспособления к государственному устройству Церкви, находящейся теперь в союзе с государством»¹.

Каноны обычно констатировали и санкционировали то, что уже создано течением времени и приносило пользу Церкви. Однако, отражая рост церковной централизации, они, тем не менее, сдерживали дальнейшее объединение и «слитие церквей». Именно поэтому, считает Троицкий, не произошло объединения трех восточных патриархатов в один Константинопольский патриархат, а «их фактическое подчинение Константинопольскому Патриарху не превратилось в подчинение и правовое, хотя все внешние условия тому благоприятствовали и идея эта находила для себя влиятельных защитников и теоретическое обоснование в виде учения о перенесении скипетров и восточном папизме...»².

Главным критерием в церковно-административном делении Троицкий считает благо Церкви. Он выделяет, исходя из церковного законодательства и практики, три условия канонически правомерного условия отделения одной Церкви от другой:

- 1.) благо Церкви;
- 2.) способность отделяющейся части Церкви к самостоятельному существованию;
- 3.) воля самой разделяемой Церкви, выражающаяся в желании отделяющейся части получить самостоятельность и согласия Церкви-Матери на такое отделение³.

«Благо Церкви — вот главное и, в сущности, даже единственное условие церковной самостоятельности, единственное потому, что второе условие является лишь частным случаем этого блага, а третье — законной формой его констатации

¹ Там же. С. 12-13.

² Там же. С. 13-14. Троицкий дает ссылки на византийские источники, где подтверждается теория «восточного папизма»: Эпанагога, титул 3; Аристин, Аф. Синт. II, 286; Нил Кавасила, Migne, 149; 712-713; Нил Доксопатор, Migne, 127, 1101 Д; Анна Комнена, русск. Пер. 60; Синтагма Властаря, II, 8.

³ Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? С. 22.

<...> Если догматически Церковь может делиться на любое количество самостоятельных административных единиц, то единственным основанием, по которому она делится так, а не иначе, может служить ее благо»¹, — настаивает Троицкий. По его убеждению, попытка ограничить догматически такое деление теорией пентархии, находившей себе авторитетных сторонников, есть «не более как кабинетное измышление», не находящее себе опоры в памятниках общеобязательного церковного учительства, слабое логически и полностью опровергнутое исторически.

Столь же неправильно, по мнению Троицкого, видеть основу церковной автокефалии в обычае или давности, в государственном делении или в делении национальном.

Ссылки на давность не решают самого вопроса, перенося его в прошлое. В изменившихся условиях время и давность еще не могут служить основанием автокефалии.

«Ни государственное, ни национальное деление сами по себе не могут служить основанием для автокефалии церковной или для передела церковных областей между автокефальными церквами»², — пишет Троицкий. Он указывает, что вопрос о значении того и другого основания подробно обсуждался лучшими представителями русской богословской науки на Предсоборном Присутствии, главным образом, при обсуждении вопроса о стремлении Грузинской Церкви к автокефалии. Одни члены Присутствия (и таких было большинство), отстаивая государственный принцип церковного деления, отрицали право Грузинской Церкви на автокефалию, поскольку Грузия вошла в состав Русского Государства. Другие, меньшинство, стояли на национальной или этнической точке зрения и признавали право Грузии на такую автокефалию. «Спорили долго и часто очень горячо, но ни одна сторона не убедила другую. И это понятно, — пишет Троицкий. — Одна сторона была права, утверждая, что церковное деление обычно сообразовалось с государственным, но была права и другая, утверждая,

¹ Там же. С. 23.

² Там же. С. 24.

что далеко не всегда это было так и что иногда церковь принимала во внимание и начало национальное. В конечном результате никакого нормативного вывода из приводимых обеими сторонами многочисленных ссылок и фактических данных сделать было нельзя, нельзя потому, что на самом деле Церковь вовсе не считала для себя обязательным ни государственного, ни национального принципа, а руководилась лишь одним мотивом — своим благом. Когда отвечало этому мотиву соотношение с государственным устройством, Церковь следовала ему, когда отвечало начало национальности, церковь соотносилась с этим началом, а если благу церкви не отвечало ни то, ни другое, она устраивалась на других основаниях»¹.

По мнению Троицкого, 9-е Антиохийское правило в вопросе распределения митрополий имеет в виду не принципиальный, а чисто практический мотив, поскольку более удобно иметь церковный центр в центре политическом, куда «стекаются все, имеющие дела».

Троицкий приводит массу примеров, когда церковное устройство не совпадало с государственным. Единая Византийская монархия в церковном отношении распадалась на 6-8 независимых друг от друга автокефальных Церквей. Кипр, занимавший низкое место в иерархии гражданской, в церковном отношении стоял на высшей ступени автокефальной Церкви. Иерусалим, не имевший даже ранга главного города провинции, в церковном отношении возвысился до Патриархата. К крупным центрам — Риму, Антиохии, Александрии тяготели уже не одна, а несколько провинций.

Находясь в союзе с государством, Церковь лишь «реципировала» постановления православного царя, когда это отвечало церковным интересам.

Имел некоторое значение (гораздо меньшее, чем принцип политический) и принцип этнический, когда это отвечало церковному благу. Троицкий приводит примеры существования отдельных автокефальных Церквей, объединявших тот или иной народ, внутри одного государства. Попытку догматизировать этот принцип (например, болгарами и грузинами в борьбе за церковную

¹ Там же. С. 24-25.

независимость), Троицкий считает «еще более неудачной, чем догматизация начала политического»¹. По мнению Троицкого, возникшая на Предсоборном Присутствии полемика с достаточной убедительностью показала, что слово «этнос» имело иногда у римлян значение «провинции», потому что основным элементом провинции была не столько территория, сколько платившее подати ее население, народ. Опровергается такое толкование и всей историей Православной Церкви, «в течение долгих веков не знавшей национальных церквей, а лишь государственные, и если допустившей их в последнее время, то только в таких случаях, когда под национальными стремлениями скрывались политические планы»².

Наконец, Троицкий указывает на то, что догматизация этнического принципа как основы церковного деления формально осуждена на Константинопольском Соборе 1872 года.

Когда в результате отступления от государственного или национального начала может возникнуть ущерб для церковных интересов — например, серьезный конфликт с государственной властью, затруднения в сношениях с центральной церковной властью и т.п., — Церковь допускает образование новых самостоятельных административных центров. В то же время, отмечает Троицкий, подчинение одной Церкви другой также должно сообразоваться с мотивами церковной пользы — прежде всего меньшей Церкви, подчиняющейся. Миссионерские епархии подчинялись крупным церковным центрам, потому что последние располагали более значительными духовными и материальными средствами для оказания помощи слабым молодым церковным организациям.

Исходя из этого, Троицкий приходит к выводу, что подчинение Западно-Европейской епархии митрополиту Сергию в условиях советских гонений не принесет пользы ни самой Западно-Европейской епархии, ни Русской Церкви, а принесет только вред.

¹ Там же. С. 30.

² Там же. С. 31.

Троицкий отмечает, что наличие высшей административной инстанции в виде Собора епархиальных епископов, как и соображения церковного блага, необходимы для церковной самостоятельности, однако сами по себе еще не могут создать таковой. Согласно каноническому принципу, выраженному в 34-м Апостольском правиле, для провозглашения автокефалии необходимо согласие главы и Собора епископов Церкви-Матери, о чем свидетельствует церковная история. Такое соборное постановление Церкви-Матери нужно не только для провозглашения самостоятельности одной ее части, но и для перехода какой-либо ее части под власть другой Церкви¹.

Обычно инициатива отделения принадлежала отделяющимся. При этом интересы иерархов Церкви-Матери и отделяющейся от нее части очень часто оказывались противоположными. Тогда как отделяющиеся приобретали самостоятельность, Церковь, дающая таковую самостоятельность, неизбежно уменьшала свою территорию, а вместе с тем и свое значение, и свои материальные средства. Поэтому обычно всякое отделение сопровождалось нежеланием центральной власти Церкви-Матери давать на него согласие, что нередко приводило к схизмам.

Поскольку вопрос об административном делении Церкви не касается догматически неизменного ее устройства, он, согласно канонам,² может быть решен голосом большинства, которое обычно имеет Церковь разделяемая, а не отделяющаяся. Поэтому формальное право в этих столкновениях всегда было на стороне Матери-Церкви. «Здесь Церковь-Мать является до некоторой степени *iudex in re sua*³, не позволяя автокефалию потому, что она не в интересах ее центральной власти, хотя и нужна для Церкви, просящей отделения, — пишет Троицкий. — История по большей части оправдывает сторонников самостоятельности, ибо мы видели, что обычно, хотя и не скоро, Церковь-Мать признает право на самостоятельность той или другой своей части и тем ставит под сомнение правильность своих доводов против самостоятельности. Поэтому

¹ Там же. С. 54-57.

² Троицкий дает ссылку на: I Всел. 6; Антиох. 16, 19 и др.

³ Судей в своем собственном деле (лат.).

естественно возникает вопрос: не указывают ли каноны и церковная практика, каким способом можно, если не предотвратить временные расколы между церквами из-за автокефалии, то, во всяком случае, возможно скорее и безболезненнее уничтожить уже возникшие?»¹

По утверждению Троицкого, такой способ существует, это — апелляция к другой инстанции или в виде большего Собора, чем Собор поместной автокефальной Церкви, или к третьей инстанции.

Правила церковные² предписывают епископу или нескольким епископам автокефальной митрополии, недовольных решением Собора своей митрополии, обращаться с апелляцией к большему Собору, т.е. или к Собору своей митрополии, усиленному приглашением епископов соседних митрополий, или к Собору всех епископов диоцеза³. Но если большой Собор почему-либо собрать затруднительно, каноны указывают и другой исход, а именно — обращение к избранным обеими сторонами судьям, причем решения такого третейского суда, согласно канонам, считается окончательным, и апелляция на него недопустима.

По мнению Троицкого, в тех случаях, когда созыв большого Собора затруднителен, епископы отделившейся Церкви, не находя беспристрастного суда в собственной Церкви, могут обратиться к суду главы другой Церкви или к нескольким таким главам⁴, что подтверждается историческими примерами, когда вопрос об автокефалии некоторых Церквей был улажен благодаря вмешательству других автокефальных Церквей. «Таким образом, и канонические, и исторические данные уполномочивают на тот вывод, что стремящаяся к автокефалии Церковь — в случае несогласия Матери-Церкви — имеет право апеллировать или к большему Собору, или, по соглашению с Церковью-Матерью, к третейскому суду одной или нескольких других автокефальных Церквей»⁵.

Троицкий также указывает на то, что в некоторых актах об автокефалии приводится еще одно условие ее законности — признание ее всеми остальными

¹ Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? С. 65.

² Троицкий дает ссылку: Антиох. 12, ср.: III Всел. 1.

³ Троицкий дает ссылку: II Всел. 6 и др.

⁴ Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? С. 70.

⁵ Там же. С. 71.

автокефальными Церквями. По словам Троицкого, все православные автокефальные Церкви являются лишь частями единой организации — единой Кафолической Православной Церкви, причем внешним выражением этого служат Вселенские Соборы, а при отсутствии их — *consensus ecclesiae dispersae*¹, каковое согласие выражается в обмене посланиями этих Церквей, во взаимном поминовении за богослужением их глав и т.д. Когда налицо имеется согласие Матери-Церкви на автокефалию, признание автокефалии остальными Церквями имеет лишь значение констатации таковой законности, но не имеет значения правотворческого акта, как условия автокефальности. Но в тех случаях, когда такого согласия нет, признание или непризнание со стороны остальных Церквей приобретает уже большее значение — как показатель законности провозглашения автокефалии, поскольку и само вмешательство отдельных Церквей в вопросах об автокефалии не всегда является бескорыстным и правомерным. «В таких случаях, — пишет Троицкий, — непризнание автокефалии хотя бы несколькими незаинтересованными своекорыстно церквями указывает на неправомочность провозглашения или во всяком случае на то, что вопрос находится лишь *in processu*²»³.

По утверждению Троицкого, 9-е правило IV Вселенского Собора указывает на третейский суд как на институт, существующий во всей Православной Церкви. Однако, по мнению Троицкого, данное правило не может быть истолковано как признание за Римом или Константинополем высшей апелляционной инстанции, как это делают римокатолические и некоторые греческие авторы. На самом деле, правило имело лишь одну цель: обеспечить полное беспристрастие церковного суда. С этой целью оно предоставляет клирику или епископу, вынужденному жаловаться на своего митрополита, искать суда не только у своего экзарха, т.е. митрополита диоцезальной автокефальной Церкви, но и у чужого, в том числе у Константинопольского епископа. По мнению Троицкого, Константинопольский епископ особо упоминается здесь не потому, что он ставится, будто бы, выше

¹ Согласие церквей (лат.).

² В процессе (лат.).

³ Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? С. 72.

диоцезальных митрополитов, а лишь потому, что, будучи по канонам и фактически равен экзархам других диоцезов, например, Александрийского и Антиохийского, он в момент издания этого правила еще не имел своего диоцеза, а получил его (даже не один, а три) по 28-му правилу того же Собора¹.

Толкование Аристина, согласно которому митрополит может быть судим или своим патриархом, или Константинопольским, Троицкий отвергает, обвиняя данное толкование в приверженности «восточному папизму». Он приводит толкование Иоанна Зонары, согласно которому Константинопольский патриарх поставляется судьей не над всеми вообще митрополитами, а только над теми, которые ему подчинены, ибо он не может потребовать их на свой суд против их воли².

Однако, из того, что главы автокефальных Церквей не могут потребовать на свой суд митрополитов других автокефальных Церквей, вовсе не следует, что сами митрополиты не могут избрать главу другой Церкви в качестве третейского судьи, что им и разрешается 9-м правилом IV Вселенского Собора.

Троицкий настаивает: «Канонически Константинопольский Патриарх, как и всякий другой первоиерарх Православной автокефальной Церкви, никаких судебных прав по отношению к предстоятелю Русской Церкви не имеет»³. По убеждению Троицкого, митрополит Евлогий, на основании 17-го правила IV Вселенского Собора, мог обратиться к любому первоиерарху не как к высшей инстанции, а лишь как к третейскому судье.

Троицкий подчеркивает, что вопрос о русской диаспоре и переходе ее части в константинопольскую юрисдикцию перестал быть только русским вопросом, но приобрел всецерковное значение: «Подчинение М. Евлогия Константинопольскому Патриарху является нарушением основных канонов, отстаивающих неприкосновенность достоинства одной автокефальной Церкви от самовольного захвата со стороны другой и при том нарушением, затрагивающим интересы не только русской Церкви, но и всего православия, поскольку оно

¹ Там же. С. 68.

² Там же. С. 69.

³ Там же. С. 102.

является прецедентом для дальнейших захватов и грозит православию утратой собственного ему духа христианской свободы»¹.

Троицкий настаивает на том, что попечение о нуждах всех православных Церквей возложено не только на Константинопольскую Церковь, как считал Константинопольский Патриарх Фотий, но «вверено всем Православным Церквам по мере их духовных и материальных сил и средств»². В случае с русской церковной эмиграцией, считает Троицкий, долг защиты канонического порядка лежит, прежде всего, на Церкви Сербской — связанной с Русской Церковью теснейшими кровными и духовными узами и давшей на своей территории Русскому Высшему Церковному Управлению «единственный законный титул на свое существование»³.

Греческие церкви, по мнению Троицкого, едва ли подходят для подобной роли: «Несправедливые притязания Константинополя находят для себя поддержку среди других греческих церквей, например, Александрийской и Элладской, руководящихся более мотивами национальной солидарности, чем требованиями правды Христовой и каноническим нормами»⁴.

По мнению Троицкого, наиболее просто и скоро вопрос о русской церковной диаспоре мог бы быть решен посредством третейского суда в лице одного из глав автокефальных Церквей, к которому могли бы обратиться обе стороны по предварительному взаимному соглашению. Однако Троицкий признает, что в новую эпоху церковной истории этот институт «как-то редко применяется и возможно, что не будет использован в данном случае»⁵.

Троицкий полагает, что здесь следует прибегнуть к суду всей Церкви или в виде *consensus ecclesiae dispersae*, полученного путем обмена посланиями между всеми православными Церквами, или в виде Вселенского Собора, вопрос о близком созыве которого поднят Константинопольской Церковью⁶. Троицкий

¹ Там же. С. 128-129.

² Там же. С. 129.

³ Там же. С. 131.

⁴ Там же. С. 130.

⁵ Там же. С. 132.

⁶ Там же. С. 133.

возлагает надежду на то, что готовящийся Просинод предложит одинаковый образ действий в вопросе диаспоры, а также решит близко касающиеся этого вопроса проблемы автономии и автокефалии¹.

Далее Троицкий дает оценку канонических позиций Карловацкого Управления Русской Зарубежной Церкви, юрисдикции митрополита Сергия и митрополита Евлогия.

По мнению Троицкого, притязания Карловацкого Управления на власть над всей эмиграцией не обоснованы и являются вредными для мира церковного². Троицкий указывает на то, что Собор Сербской Церкви в 1922 году лишь принял постановление о признании за Высшим Русским Церковным Управлением за границей церковной юрисдикции в пределах Сербии над русскими священниками, не состоящими на сербской службе, а также по бракоразводным делам русских беженцев³. По мнению Троицкого, «нет ни одного акта Русской высшей Церковной власти, который бы мог послужить основанием для существования Русского высшего Управления в Карловцах, тогда как актов о закрытии этого Управления было издано этой властью уже несколько. Теория же, производящая авторитет Карловацкого Управления от Собора русских епископов за границей, построена на сыпучем песке, ибо Собор малой части епископов известной церкви не в праве ни нарушать распоряжения Высшего Управления своей Церкви, ни учреждать Высшее управление на территории другой автокефальной Церкви. Но если Русский Синод в Карловцах каноничен лишь постольку, поскольку он получил свои полномочия от Собора Сербской Патриархии и является, в сущности, филиалом Синода Сербского, то на Сербской Патриархии лежит и долг ввести в канонические границы его деятельность и восстановить его нормальные отношения с другими частями Русской Церкви...»⁴.

Троицкий считает неправильными и необоснованными «карловацкие притязания» на власть над Западно-Европейской епархией митрополита Евлогия.

¹ Там же. С. 133.

² Там же. С. 132.

³ Там же. С. 131. Ср.: Церковные Ведомости. 1922. № 2. С. 5

⁴ Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? С. 131.

Одновременно он считает чрезмерным и канонически незаконным увольнение и запрещение в священнослужении митрополита Евлогия, наложенное митрополитом Сергием под давлением советских властей.

Троицкий дает подробный историко-канонический анализ доводов, изложенных митрополитом Сергием в его ответном письме митрополиту Евлогию от 28 октября 1930 года¹. Прежде всего, Троицкий обращает внимание на то, что митрополит Сергей необоснованно придает одинаковое значение отношению епископа к своей епархии и отношению самого епархиального епископа к главе известной Церкви. В первом случае имеет место иерархическая зависимость, основанная на догматическом учении Православной Церкви о трех степенях священной иерархии и о различном положении в Церкви клира и мирян. Однако, по убеждению Троицкого, никак нельзя говорить об иерархической зависимости епархиального епископа от первоиерарха известной Церкви, так как, по православному учению, нет иерархической степени, высшей степени епископской. Первоиерарх известной Церкви «лично не есть носитель власти над остальными епископами, а есть воплощение любви, которая должна объединять всех епископов известной Церкви, каковые вместе составляют в ней высшую власть»². Именно поэтому, полагает Троицкий, неподчинение первоиерарху и даже епископскому собору в вопросах административных в древней Церкви часто не влекло за собой отлучения непокорного епископа от Церкви, а вызывало временное прекращение общения с ним прочих епископов с сохранением епископских прав в своей епархии до окончательного рассмотрения его дела.

Кроме того, полагает Троицкий, увольнение митрополита Евлогия без суда противоречило канонам. Именно прещения, наложенные митрополитом Сергием, подтолкнули митрополита Евлогия искать защиты у Константинопольского патриарха³. Однако вместо того, чтобы организовать временно самостоятельный

¹ Опубликовано в: Церковные ведомости. 1931. № 3. С. 8-14.

² Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? С. 104-105.

³ В «Необходимом Разъяснении», напечатанном в «Церковном Вестнике» (1930. № 10) митрополит Евлогий говорит о том, что в случае, если митрополит Сергей наложит на него прещения, он будет вынужден обратиться с апелляцией к «верховному авторитету для всей Православной Церкви, к Престолу Константинопольского Вселенского Патриарха» (С. 18).

митрополичий округ, следуя Постановлению 1920 года, и ожидать, согласно тому же Постановлению, решения вопроса от будущего Всероссийского Патриарха, митрополит Евлогий «обратился за судом к заинтересованному судье, и вместо справедливого суда получил подчинение, лишив Русскую Церковь части ее достояния»¹.

Принятие Патриархом Фотием митрополита Евлогия в свою юрисдикцию вызвали протест со стороны митрополита Сергия в его послании от 8 июня 1931 года. Однако, по мнению Троицкого, этот справедливый по существу протест был подкреплён неудачной аргументацией: «Послание иерарха русского производит не менее тяжелое впечатление, чем послание иерарха греческого»². Канонически более основательным Троицкий считает ответ митрополита Сергия Патриарху Фотию от 15 октября 1931 года³.

В ответном послании Патриарха Фотия, по словам Троицкого, «довольно ясно выступает теория восточного папизма, которой П. Фотий оправдывает свой антиканонический захват части Русской Церкви»⁴. В нем Патриарх Фотий утверждает о «долге и праве» Константинопольской Церкви вступаться в качестве канонического судьи «в той области, где угрожает православному народу буря», и заявляет о праве Вселенской Патриархии на всю православную диаспору.

Троицкий предлагает преобразовать Западно-Европейскую епархию, находящуюся под управлением митрополита Евлогия, в самостоятельный митрополичий округ. Это, по его мнению, избавило бы округ от «излишней зависимости от Карловацкого Синода»; при этом вся заграничная часть Русской Церкви, разделенная на несколько автономных митрополичьих округов, объединенных периодически созываемым Собором, «пребывала бы в мире и спокойствии»⁵.

Каноническое основание такого преобразования Троицкий видит в определении Московского Собора 1917-1918 гг. о церковных округах и

¹ Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? С. 123.

² Там же. С. 126.

³ См.: там же. Примеч. 39 на С. 148.

⁴ Там же. С. 125.

⁵ Там же. С. 45,46.

Постановлении Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета № 362 от 7-20 ноября 1920 года¹.

Постановлению № 362 Троицкий придает особое значение: «На это высокоавторитетное постановление ссылаются все партии, на которые разделилась Русская Церковь, ссылается и Карловацкое Управление и Управление З.-Европейской Епархии и сам М. Сергий, но беда в том, что никто из них не хочет точно и до конца это постановление выполнить. А точным его выполнением была бы организация за границей нескольких временно автономных митрополичьих округов, возглавляемых и управляемых своими соборами епархиальных епископов под председательством окружных митрополитов»². По мнению Троицкого, именно такое «размежевание» было бы всего целесообразнее в иерархических распрях русской эмиграции, поскольку оно не ставит в «страшно тяжелое положение мирян, не знающих, кого им слушать»³.

По мнению Троицкого, Постановление указывает на три возможных выхода для тех частей Русской Церкви, для которых общение с центром является невозможным: а) организацию Временного Высшего Церковного Управления; б) организацию Митрополичьего Округа и в) автономию епархий. Однако из этих выходов для Западно-Европейской епархии, по мнению Троицкого, реально возможен только второй.

Троицкий замечает, что согласно Постановлению, для организации Высшего Церковного Управления необходима наличие нескольких «соседних епархий, находящихся в одинаковых условиях». Между тем, Западно-Европейская епархия никаких соседних епархий не имеет, а русские епархии в Югославии, Китае и Америке нельзя признать находящимися в одинаковых условиях. Поэтому, полагает Троицкий, несмотря на то, что карловацкие епископы в свою защиту ссылаются также на это Постановление, «их попытка

¹ Постановление Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви ноября 1920 года № 362 // Церковные Ведомости, издаваемые при Высшем Русском Церковном Управлении за границей. Сремски Карловцы. 1922. № 1, 15(28) марта. С. 2-3.

² Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? С. 134.

³ Там же. С. 106.

организовать один административный центр для всех частей Русской Церкви за границей не находит себе опоры в Постановлении»¹.

Также закрыт для Западно-Европейской епархии и третий выход, так как одна епархия не может иметь собор епископов, необходимый для полноты церковного устройства. Ранее Западно-Европейская епархия имела высшую соборную административную инстанцию в лице сначала Карловацкого Собора, а потом Московского Синода, однако когда она вступила на путь разобщения и с тем, и с другим, она, по мнению Троицкого, может иметь канонически правильное управление только в виде митрополичьего округа².

Троицкий предлагает создать 4 самостоятельные округа — в Америке, в Западной Европе, на Балканах и на Дальнем Востоке, близких по географическим и политическим условиям.

Особый случай, по мнению Троицкого, представляют русские церковные организации на Балканах, поскольку там они пребывают на территории других автокефальных Церквей, и Постановление 1920 года русской центральной церковной власти на них распространяться не может. Решить их положение может или Вселенский Собор, как это было сделано в отношении Кипрской Церкви (Трулльский Собор, правило 39), либо центральная власть тех Церквей, на территории которых оказались русские церковные организации.

Троицкий указывает на то, что автокефальные Церкви в своей истории поступали в данном вопросе не одинаково: одни давали такую автономию, другие ее не допускали. Канонически и те, и другие поступали правильно. Троицкий возлагает надежду на то, что готовящийся Просинод предложит одинаковый образ действий в этом отношении, «считаясь с тем, что вследствие различия языка автономия русских церковных организаций в греческих церквях нужна еще более, чем в церквях славянских»³.

Троицкий считает, что в случае, если русское Церковное управление и впредь будет пользоваться автономией, в том числе во всех Православных

¹ Там же. С. 49.

² Там же. С. 51.

³ Там же. С. 136.

Церквах Ближнего Востока, компетенция этого Управления, заимствованная от других Православных Церквей, не должна переходить границы этих Церквей: «Всяким притязаниям Карловацкого Управления на власть над округами 3. Европейским, Американским и Дальневосточным должен быть положен конец, чем будет положен конец и церковной смуте»¹.

По мнению Троицкого, такое размежевание вовсе не исключает возможности образования Соборов епископов этих округов, но лишь для решения вопросов чрезвычайной важности. Никакого постоянного органа высшего Церковного Управления в виде Синода, Высшего Церковного Совета и т.д. создавать не нужно².

Книга заканчивается выражением надежды на то, что будущий Просинод сможет внушить изложенную Троицким точку зрения властям Православных Автокефальных Церквей и тогда «вожделенный мир церковный сменит современную разруху и смуту»³.

Рассмотренную работу Троицкого «Размежевание или раскол?» можно отнести к числу главных работ, в которых Троицким был выражен эkkлeзиологический и канонический взгляд на принципиальные вопросы церковного устройства и место в нем первенствующего епископа. Данная работа содержит ценные суждения по проблемам диаспоры, автономии, автокефалии и другим дискуссионным вопросам канонического права. В частности, Троицким впервые дан обстоятельный историко-канонический экскурс в проблему должности и термина «экзарх»⁴, встречающихся в канонах. Различие в толковании данного термина имело большое значение в трактовке апелляционных прав Константинопольского патриарха на основании правил Халкидонского Собора. В данной работе Троицкий не защищает позиции ни одной из русских юрисдикций (очевидно, состоя на тот момент в юрисдикции Сербской Церкви), что обусловило высокую степень ее объективности.

¹ Там же. С. 136.

² Там же. С. 136-137.

³ Там же. С. 137.

⁴ Там же. С. 114-123.

В 1936 году в журнале «На страже православия», издаваемом Западно-Европейской Русской Православной Епархией (в юрисдикции Русской Зарубежной Церкви)¹ была перепечатана статья Троицкого «Папистические стремления у греков», вышедшая в том же году в официальном органе Сербской Церкви «Гласник» (№ 5; 6). Статья освещала вопрос объединения Русской Зарубежной Церкви, который обсуждался в 1935 году на особом Совещании епископов в Карловцах.

Троицкий разбирает публикацию греческого автора Папамихаила «Что делается в Карловцах», опубликованную в официальном органе греческой Церкви «Екклисиа» (1935, № 51-52. С. 406-408). В данной публикации автор настаивал на неканоничности Карловацкого «Русского Священного Синода» и заявлял о праве вселенского Патриарха на юрисдикцию над всей православной диаспорой.

По убеждению Троицкого, данный план подчинения всей православной диаспоры Константинопольскому Престолу «находится в явном противоречии с канонами Православной Церкви и, по своей сущности, есть настоящий восточный папизм»². Он означает, что остальные Церкви «будут лишь островами в безграничном море греческой юрисдикции»; Константинопольской Церкви будут принадлежать все миссионерские земли, где до сих пор трудились другие Церкви, и ни одна Православная Церковь, кроме Константинопольской, не будет иметь обязанности и самой возможности внешней миссии, вопреки заповеди Спасителя. Все епархии Православных Церквей, которые находятся вне государств, где находятся центры данных Церквей, должны будут перейти в юрисдикцию Константинопольской Церкви. «Разве эти чудовищные константинопольские претензии, о которых Православная Церковь не имела понятия в течение девятнадцати веков и которые сейчас элладские церкви, пользуясь тяжелым положением Русской Церкви, смело выдают за каноническое учение, не есть ли

¹ В 1927 году небольшая группа приходов, входивших в Западноевропейский митрополичий округ митрополита Евлогия, не последовала за ним, но осталась в подчинении Русской Зарубежной Церкви. Округ был преобразован в епархию во главе с архиепископом Серафимом (Лукьяновым).

² Троицкий С., проф. Папистические стремления у греков // На страже Православия. Париж, 1936. № 2 (май). С. 34.

неприкрытый папизм?»¹ — с возмущением вопрошает Троицкий. Он обвиняет «греческих папистов» в греческой церковной мегаломании, «которая хочет, во что бы то ни стало, использовать исключительно тяжелое положение Русской Церкви и навязать свою гегемонию в православном мире»².

Троицкий утверждает, что подчинение митрополита Евлогия Константинополю не дало его пастве мира и спокойствия; напротив, это подчинение только увеличило смуту, беспорядок и раздоры в Русской Церкви и даже во всем Православии: «Оно испортило добрые отношения между Константинополем и Москвой. Оно усилило несогласия между Митрополитом Сергием и Митрополитом Евлогием. Оно увеличило распри между “антониевцами” и “евлогианами” в Западной Европе. Оно, наконец, создало новую церковную партию в Европе, которая подчинилась непосредственно митрополиту Сергию»³.

Троицкий выдвигает традиционные обвинения в том, что Константинопольская Церковь, после того, как Русская Церковь «попала в рабство большевикам», начала «отнимать без всякого права ее епархии в Польше, Финляндии, Эстонии, Латвии и Западной Европе. А Патриарх Григорий VII в 1924 году сделал даже попытку с помощью большевиков подчинить себе и всю Православную Церковь путем признания Живой Церкви и отставки Патриарха Тихона...»⁴.

В 1936 году в статье «Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры»⁵ Троицкий уже встает на позиции РПЦЗ и выступает за церковное примирение и соединение всей русской эмиграции в лоне Русской Зарубежной Церкви.

По словам Троицкого, такое объединение представляет опасность для власти большевиков, поэтому они вступили в борьбу с Заграничной Церковью,

¹ Там же. С. 34.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 32.

⁴ Там же. С. 35.

⁵ *Троицкий С.* Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры // Церковная жизнь. 1936. № 10-11. С. 168-177. И отдельно: *Троицкий С.* Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры. Сремские Карловцы, 1937.

используя митрополита Сергия, как свое послушное орудие: «Церковное примирение и соединение русской эмиграции мешает большевистским планам <...> в их руках самая власть над Русской Церковью в лице Митрополита Сергия и его сотрудников <...> Рассеянная по всему миру, лишенная почти всяких материальным средств Заграничная Русская Церковь имеет, однако, громадное духовное значение. Она есть как бы организованная свободная совесть русского народа и пока она не признает советскую власть, власть эта будет лишена моральной почвы и останется <...> большой шайкой разбойников <...> Вот почему советская власть стремится заставить замолкнуть заграничную Русскую Церковь, а если это невозможно, то хотя бы, путем ее раздробления и осуждения со стороны центральной церковной власти и других Церквей, лишить ее всякого авторитета»¹.

По мнению Троицкого, митрополит Сергей в начале своего управления Русской Церковью «имел вполне правильный взгляд на отношение к заграничной Церкви»². В проекте «Обращения к православным архипастырям пастырям и пасомым» от 10.06.1926 г., который был разослан по епархиям³, митрополит Сергей признает, что «обрушиться на заграничное духовенство за его неверность Советскому Союзу какими-нибудь церковными наказаниями было бы ни с чем не сообразно и давало бы только лишний повод говорить о принуждении к тому Советской властью». Поэтому митрополит Сергей предлагает «установить правило, что всякое духовное лицо, которое не пожелает признавать своих гражданских обязанностей перед Союзом, должно быть исключено из состава клира Московского Патриархата и поступает в ведение заграничных Поместных Церквей, смотря по территории. Тем же обстоятельством должно быть обусловлено и существование за границей особых русских церковно-правительственных учреждений, вроде Священного Синода или Епархиального Совета». По мнению митрополита Сергия, «отмежевавшись» подобным образом

¹ Троицкий С. Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры. Сремские Карловцы, 1937. С. 3.

² Там же. С. 3-4.

³ См.: Баконина С.Н. Декларация митрополита Сергия 1927 года и юрисдикционные конфликты за границей в свете событий на Дальнем Востоке // Вестник ПСТГУ II: История Русской Православной Церкви. 2008. Вып. II: 2(27). С. 65.

от «политиканствующих» эмигрантов можно было бы оградить себя от ответственности за их выступления и «строить церковную жизнь в пределах СССР совершенно вне политики»¹.

Похожую точку зрения митрополит Сергей выражает и в неофициальном письме к заграничным русским иерархам от 12.09.1926 г.² Митрополит Сергей пишет: «Может ли Московская Патриархия теперь быть руководительницей церковной жизни православных эмигрантов, когда между нами фактически нет сношений. Мне думается, что польза самого церковного дела требует, чтоб вы или общим согласием создали для себя центральный орган церковного управления, достаточно авторитетный, чтобы разрешать недоумения и разногласия и имеющий силу пресекать всякое непослушание, не прибегая к нашей поддержке (всегда найдутся основания заподозрить подлинность наших распоряжений или объяснить их недостаточной осведомленностью <...>) или же, если такого органа, общепризнанного всей эмиграцией создать, по-видимому, нельзя, то <...> подчиниться (допустим, временно, местной православной власти, напр., в Сербии — Сербскому Патриарху <...> В неправославных странах можно организовать самостоятельные общины или Церкви...»³.

Однако в «Декларации» от 16/29 июля 1927 года митрополит Сергей уже не предлагает исключенным из клира Московской Патриархии зарубежным священнослужителям перейти в ведение заграничных Поместных Церквей или создать собственные учреждения, такие как Синод или Епархиальный Совет⁴. Троицкий критикует митрополита Сергия за то, что последний, после подписания «Декларации», изменил под давлением советской власти свою политику и стал требовать запрещения «незаконной деятельности» Карловацкого Синода и

¹ Проект обращения к православным архипастырям и пастырям митрополита Сергия (Страгородского) // Акты Святейшего Тихона... С. 473-475.

² Письмо митрополита Сергия // Вестник РСХД. 1927. № 3 (март). С. 29.

³ Там же.

⁴ См.: Послание (Декларация) Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и Временного при нем Патриаршего Священного Синода об отношении Православной Российской Церкви к существующей гражданской власти // Акты Святейшего Тихона... С. 509-513.

Собора¹, а в 1930 году провозгласил, что в советской России якобы нет и никогда не было гонений против веры.

Сам Троицкий кардинально изменит свое отношение к советской власти после того, как в 1945 году, оказавшись в Белграде на занятой советскими войсками территории, перейдет в юрисдикцию Московского Патриархата. С этого времени Троицкий начинает защищать в церковных спорах позиции Московской Патриархии.

В 1947 году в ЖМП выходит каноническая статья Троицкого «О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на “диаспору”». В данной статье Троицкий вновь раскрывает безосновательность теории об обязательном и исключительном подчинении Константинопольской Церкви всего православного «рассеяния», или «диаспоры», под которой понимаются не только отдельные лица, но и все православные приходы и епархии, находящиеся вне границ государств, в которых существуют православные автокефальные Церкви. Троицкий называет данную каноническую теорию «папистической и антиканонической ересью»², критически рассматривает ее аргументацию, как саму по себе, так и в применении к Церквам Финской и Польской. В отношении Польской Церкви Троицкий рассматривает не только вопрос о зависимости ее от Константинополя, но и о праве последнего предоставить ей автокефалию.

В начале статьи Троицкий упрекает Константинопольскую патриархию в том, что она поддалась искушению властью и пытается превратить унаследованное ею от Римской Церкви первенство чести в первенство власти. Цитируя известные канонические тексты Карфагенского и III Вселенского Соборов, Троицкий пишет о «дымном надмении мира», которое вкрадывается в Константинопольскую Церковь, когда она снова делает попытки «перейти пределы, положенные отцами и соборами».

¹ Троицкий дает ссылку на Послание митрополита Сергия № 100 от 31.01.1929 (Церковный Вестник. 1929. № 3. С. 2).

² Троицкий С., проф. О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «Диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 45.

Троицкий считает, что стремление Константинопольской Церкви ставить себя выше других автокефальных Церквей проявлялось и раньше. В отделении Западной Церкви от Восточной, имевшем столь губительные последствия для всего христианского мира, Троицкий видит вину не только Рима, но и Константинополя. Однако данные притязания Константинопольской кафедры, к счастью, проявлялись лишь в ее отдельных актах и иногда в теориях некоторых церковных политиков, но никогда не были возводимы на степень церковного догмата, в отличие от Рима. Эти отдельные акты и теории принесли, однако, немало вреда Православной Церкви, полагает Троицкий.

Творцом теории об исключительном подчинении всей православной диаспоры Константинопольскому Престолу Троицкий называет Патриарха Мелетия (Метаксакиса; 1871-1935). Троицкий указывает на отдельные официальные обращения и письма Константинопольских Патриархов Мелетия, Фотия II, Василия III и другие акты Константинопольской Патриархии, начиная с 1922 г., в которых излагается данная теория. В открытии Константинопольским Патриархатом новых епархий в различных частях света, назначении туда новых экзархов и епископов, подчинении своей юрисдикции Финской, Эстонской и Польской Церквей, принятии в свою юрисдикцию митрополита Евлогия вместе с подчиненными ему епископами, Троицкий видит «длинный, но далеко неполный и незаконченный список применения новой теории относительно юрисдикции над православной диаспорой»¹. В качестве одного из примеров применения данной теории Троицкий также указывает и поднятый в 1932 г. вопрос о подчинении Константинополю всех епархий и приходов Сербской Церкви, находящихся вне границ Югославии.

Троицкий осуществляет подробный разбор канонических правил, на которые ссылались защитники теории о юрисдикции Константинопольской Церкви над православной диаспорой: а) 2-е правило II Вселенского Собора; б) 8-е правило III Вселенского Собора и в) 28-е правило IV Вселенского Собора.

¹ Там же. С. 35.

Как справедливо указывает Троицкий, 2-е правило II Вселенского Собора не предоставляет никаких преимуществ Константинопольской Церкви и даже не упоминает о ней. Запрещение простирать юрисдикцию вне границ Церквей не относится к миссионерским областям, а касается только территорий других Церквей, но никак не территорий, находящихся вне этих Церквей, т.е. миссионерских областей, где нужно сохранять старый порядок. По авторитетному толкованию Зонары и Вальсамона, здесь не существовало определенных границ автокефальных Церквей, и епископы одной Церкви, особенно отличающиеся красноречием, могли часто посещать и области других епископов, дабы наставлять обращенных к вере и утверждать в ней¹.

Из 8-го правила III Вселенского Собора последователями греческой теории делался вывод, что автокефальные Церкви, кроме Константинопольской, не имеют права посылать епископа вне границ того государства, где находится их Церковь и, следовательно, Русская Церковь не может иметь своих епархий в Польше и в Финляндии.

Троицкий указывает на то, данное правило устанавливает порядок, общий для всех без исключения Церквей, и не упоминает о каком-то исключительном положении Церкви Константинопольской. Если Русская Церковь не может иметь епархий в Польше и в Финляндии, так как они находятся в других государствах, то тогда не может их иметь и Церковь Константинопольская, так как она находится в другом государстве. Данное правило лишь решает вопрос о разграничении юрисдикции Церквей, находящихся в одном государстве — в Византии, и защищает автокефалию Кипра от претензий Антиохийской Церкви.

28-е правило IV Вселенского Собора, в котором константинопольская сторона находила главное доказательство своей теории, действительно говорит о правах Константинопольской Церкви.

¹ Там же. С. 36. Троицкий дает ссылку на: «Правила Св. Вселенских Соборов с толкованиями» (М., 1877. С. 85, 86); Афинская синтагма II, 171, 172.

Для разьяснения смысла данного правила Троицкий исследует значение терминов «диаспора» и «у иноплеменников» (ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς), обращаясь к древним авторитетным источникам.

На основании анализа текстов Священного Писания, церковных канонов и памятников христианской письменности Троицкий приходит к заключению, что термин «диаспора» вовсе не имеет географического или политического смысла, а имеет смысл конфессиональный и означает вероисповедное меньшинство, безразлично, проживает ли оно в границах известного государства или вне его. Подобный же смысл в церковной письменности имеет и термин «варвары» или «варварские народы». Среди варварских народов христианство распространялось позднее, чем между римлянами и греками, и потому у них христиане составляли меньшинство, «диаспору», среди которой нельзя было применить общего церковного порядка, почему каноны (например, 2-е правило II Вселенского Собора, 28-е правило IV Вселенского Собора) дают относительно этих народов особые предписания.

Троицкий пишет: «Слово “ο βαρβαρος” в Новом Завете означает всякого человека, не говорящего на государственном греческом или латинском языке, безразлично, живет ли он в Римском государстве или вне его. В более позднее время слово “варвары” или “варварские народы” означало иноплеменников, как и переводит это слово Книга Правил, находящихся как вне границы Империи (см. Кодекс Юстиниана XII, 36, 39; Василия Великого, правило 85), так и внутри ее (см. например, VI Вселенского Собора, правило восьмое; послание к Диогнету, 5, 4; Минь II; Сократ, Церковная История IV, 33; Минь 67, 551, 554; Созомен, Церковная История VI, 37; Минь 67, 1404-1409)»¹.

Для обозначения же варварских государств, находящихся, вне Римской империи употреблялся термин «το βαρβαρ[ι]κον»² (т.е. μερος — варварский мир, в противоположность миру греческому — «το ελληνικον») или «barbaricum». В таком смысле употребляется этот термин в 63-м (52-м) правиле Карфагенского

¹ Троицкий С., проф. О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «Диаспору». С. 38.

² В тексте статьи в данном слове пропущена буква «ι».

Собора, где говорится, что в Мавритании Соборов не было потому, что эта страна «лежит на краю Африки и сопредельна варварской земле» («τὼ βαρβαρικῶ παρακοίται»)¹.

Если бы 28-е правило IV Вселенского Собора имело в виду эти земли, в нем было бы сказано: «ἐν τῷ βαρβαρικῶ», однако в правиле стоит «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς», и значит, говорится не о варварских государствах, а о варварах, о варварских народах, живущих хотя бы и в границах Империи, полагает Троицкий.

В 28-м Халкидонском правиле имеется лишь прилагательное «βαρβαρικοῖς», но нет существительного, к которому данное прилагательное относится. Поскольку это правило связано с правилами II Вселенского Собора, о чем говорится в начале 28-го правила, следует думать, что и в 28-м правиле Халкидонского Собора подразумевается существительное «народов», так как во 2-м правиле II Вселенского Собора говорится: «ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς ἔθνεσι» (Собор ссылается на третье правило, но третье правило II Вселенского Собора является продолжением второго правила и связано с ним частицей «μεντι»)².

Троицкий справедливо указывает на то, что Халкидонское правило говорит не о варварских народах вообще, а лишь о народах определенных, о народах только «вышереченных областей» (τῶν προεῖρημένων διοικήσεων), т.е. только о варварах, живущих в диоцезах Понтийском, Асийском и Фракийском. Так как с подчинением трех диоцезов Константинопольскому епископу центральной властью для них сделалась власть этого епископа, то к нему перешло и заведывание миссией среди диаспоры этих и только этих трех диоцезов. За Константинопольским епископом закреплялось право посылать епископов для живущих в этих диоцезах иноплеменников. Троицкий приводит мнения авторитетных канонических толкователей — Аристина, Зонары, Вальсамона и составителя алфавитной синтагмы Матфея Властаря, — которые под словом «βαρβαρικοῖς» понимают именно варварские народы, и при том только те, которые подчинены юрисдикции этих трех диоцезов, подчеркивая при этом, что

¹ Троицкий С., проф. О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «Диаспору». С. 38-39.

² См.: там же. С. 39.

варварские народы других соседних диоцезов не были подчинены этим правилом юрисдикции Константинополя, а по-прежнему остались под юрисдикцией других Православных Церквей.

Ряд приводимых Троицким исторических свидетельств ясно говорит о том, что 28-е правило IV Вселенского Собора, подчинив Константинополю три упомянутых диоцеза с их диаспорой, нисколько не уменьшило прав других автокефальных Церквей, в том числе в объеме их юрисдикции среди «варварской» диаспоры. С течением истории юрисдикция Константинопольской Церкви то расширялась, то снова сужалась, но как в расширении Константинопольской юрисдикции в области диаспоры никто не видел применения 28-го Халкидонского правила, так и в ее сужении никто не усматривал нарушения этого правила.

Троицкий делает вывод: «Теории о подчинении Цареграду всей православной диаспоры не существовало до 1922 г., когда ее создал Патриарх Мелетий. Это видно, прежде всего, из двух официальных канонических сборников Греческих Церквей — Пидалиона 1800 г. и Афинской синтагмы 1852-1859 гг., где приведены упомянутые толкования канонических комментаторов и где нет ни малейших следов этой теории»¹. Троицкий также указывает на вышедшую в 1921 г. в Александрии брошюру архимандрита Каллиста «Патриарший Вселенский Престол и его права и привилегии относительно других Православных Церквей», где автор стремится расширить права Константинопольской Церкви, но ничего не говорит о ее мнимом праве на подчинение всей православной диаспоры.

Далее Троицкий переходит к рассмотрению 17-го правила IV Вселенского Собора и 38-го правила VI Вселенского Собора, в которых говорится о следовании церковного деления «гражданским и земским распределениям». На данные правила греческие авторы ссылались как на основание права Константинопольской Церкви дать автокефалию Церкви Польской.

¹ Там же. С. 42.

В томосе Константинопольской Церкви об автокефалии Церкви Польской (от 13.11.1924 г.) утверждалось, что церковное устройство должно сообразоваться с политическим и общественным, из чего делался вывод, что в Польше, как независимом государстве, должна получить независимость, т.е. автокефалию, и Православная Церковь. Утверждение томоса об обязательности сообразования церковного устройства с государственным Троицкий считает ошибочным — и канонически, и исторически. Политическая самостоятельность государства, где находится та или иная Православная Церковь, вовсе не предрешает вопроса об автокефалии.

Согласно канонам Вселенских Соборов¹, в одном Византийском государстве существовали не одна, а несколько автокефальных Церквей. Число автокефальных Церквей в греко-римском государстве никогда не было менее шести, причем границы их иногда не совпадали с границами государственных территориальных единиц. Так, например, три автокефальные Церкви — Антиохийская, Иерусалимская и Кипрская находились в одном и том же Восточном диоцезе. Троицкий показывает, что и в более позднее время соответствие границ автокефальных Церквей государственным границам существовало лишь тогда, когда это диктовалось мотивами блага Церкви. В противном случае это соответствие нарушалось. Иногда в одном государстве существовало несколько автокефальных Церквей, или наоборот, одна автокефальная Церковь простирала свою юрисдикцию на несколько государств. «Не сообразование церковного устройства с государственным само по себе, а лишь такое сообразование, которое нужно для блага Церкви, является обязательным. Когда же благо Церкви требует отступления от государственного распределения, правила такое отступление одобряют»², — делает вывод Троицкий.

Троицкий справедливо обращает внимание на то, что оба правила не говорят о разграничении автокефальных Церквей, а говорят лишь о

¹ Троицкий дает ссылку на: I, 6; II, 2; III, 8 и др.

² Троицкий С., проф. О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «Диаспору». С. 44.

разграничении епархий и приходов внутри автокефальных Церквей, и таким образом, в сущности, не имеют отношения к вопросу об автокефалии. Что касается законной автокефалия, то она, по мнению Троицкого, может быть получена только от законной власти — от Церкви-Матери, каковой для Польской Церкви является Церковь Русская.

В завершение своей статьи Троицкий делает вывод: «Правила Вселенских Соборов (II, 2; III, 8; IV, 28 и 17) на которые ссылаются защитники новоизмышленной теории об юрисдикции Константинопольской Церкви над всей православной диаспорой, на самом деле не дают для нее никакой опоры»¹.

В том же 1947 году в «Журнале Московской Патриархии» выходит статья Троицкого «Где и в чем главная опасность?», которая явилась ответом на статью Закинфского Митрополита Хризостома «Две главные опасности», опубликованную в официальном печатном органе Элладской Церкви «Екклесиа»².

Публикация митрополита Хризостома была вызвана опасениями по поводу того, что «славянство и славянские православные Церкви под покровительством Русской Патриархии, которые теперь находятся под коммунистическим режимом, <...> стремятся помрачить славу Вселенской Патриархии и поставить Русского Патриарха Алексия на то видное место, которое в течение веков занимает, по постановлениям Вселенских Соборов, Вселенская Патриархия»³.

Как уже отмечалось, данные опасения не были беспочвенными. Готовящееся первоначально как Вселенский Собор Московское Совецание 1948 года имело политические цели, которые были навязаны Церкви советским правительством. Однако митрополит Хризостом в качестве главного мотива своего отрицательного отношения к Московскому совещанию называет не политический фактор, а якобы существующее подчинение самих славянских Церквей и их учения влиянию коммунизма: «Славянские Церкви находятся теперь под влиянием коммунизма и, какое бы они не сделали постановление,

¹ Там же. С. 45.

² № 29-30 от 1 августа 1947 г.

³ Цит. по: Троицкий С., проф. Где и в чем главная опасность? // ЖМП. 1947. № 12. С. 31.

материалистические принципы коммунистического режима, несомненно, будут влиять на них»¹, — утверждает митрополит. На это Троицкий резонно возражает, что «ни одна Православная Славянская Церковь не отступила ни от Православного учения, ни от задач своей спасительной миссии»².

Митрополит Хризостом пишет о том, что «мрачные и вероломные планы» заменить собой Константинополь Москва пытается осуществить уже не в первый раз. И ранее, «во время царского режима» Русская Церковь, «по соглашению с остальными славянскими Церквями Болгарской, Сербской и т. д., употребляла многие методы и многие средства, чтобы парализовать и заменить Вселенскую Патриархию»³.

Общий тон греческой статьи, в которой утверждалось, что славянство и славянские православные Церкви являются, наряду с «папизмом», «врагами Православной Греческой Церкви», не мог не вызвать законных возражений. В статье прямо утверждалось: «Греческая Православная Восточная Церковь снова призвана <...> вести гигантскую церковную борьбу, с одной стороны, против Западной римо-католической церкви и ее пропаганды, а с другой, против славянского коммунизма и славянских Церквей»⁴.

В статье митрополита Хризостома также содержалось изложение концепции первенства Константинопольского Престола и ее обоснование, неприемлемые как с эклезиологической, так и историко-канонической точек зрения.

Так Вселенская Патриархия в статье митрополита Хризостома провозглашается «верховой властью» Греческой Православной Церкви, под которой понимаются «Православные Греческие Патриархии и другие автокефальные Греческие Церкви». Прерогатива созывать какие-либо всеправославные соборы или встречи, а также председательствовать на них, объявляется неотъемлемо принадлежащей Константинопольской Церкви «по Божественному праву». По утверждению статьи, если когда-либо соберется

¹ Там же. С. 32.

² Там же. С. 36.

³ Там же. С. 31.

⁴ Там же.

общий Конгресс Православных Церквей или Вселенский Собор всех Православных Церквей, то «первую речь» на нем будет иметь Вселенская Патриархия, которая «iure divino созовет на один такой Вселенский Собор все Православные Христианские Церкви на основании права, которое она имеет по святым канонам»¹. Данное право в статье подтверждается традиционными ссылками на каноны: 3-е правило II Вселенского Собора, 28-е правило IV Халкидонского Вселенского Собора, 36-е правило VI Вселенского Собора. Указанные правила признаются «имеющими постоянную силу».

Прежде всего, Троицкий убедительно опровергает утверждение, что данные три канонические правила «имеют постоянную силу». Такую силу в действительности имеют только те каноны, которые касаются неизменного догматического и нравственного учения Церкви, в то время как упомянутые правила касаются приспособления административного устройства Церкви к изменяющимся политическим условиям. В противном случае, рассуждает Троицкий, мы должны были бы прийти к абсурдным выводам, что, например, Иерусалимский Патриарх должен подчиниться Кесарийскому Митрополиту, согласно 7-му правилу I Вселенского Собора, что IV Вселенский Собор не имел права подчинить Константинопольскому епископу Фракийский, Асийский и Понтийский диоцезы, ибо их автокефалия была подтверждена 2-м правилом II Вселенского Собора, что Кипрская Церковь должна находиться не на Кипре, а в Геллеспонтской области, и Кипрскому архиепископу должен быть подчинен епископ Кизика, согласно 39-му правилу VI Вселенского Собора, что многочисленные правила Карфагенского Собора, говорящие об автокефалии и устройстве Карфагенской Церкви, должны и теперь иметь силу и т.д.

Все три правила, на которые ссылаются защитники идеи Константинопольского примата, в действительности не констатируют какое-либо неизменное учение Церкви, признаваемое *semper, ubique et ab omnibus*², а устанавливают новые права епископа Константинополя, причем указывают и

¹ Там же. С. 32.

² Всегда, везде и всеми (лат.).

единственную причину такого нововведения — то обстоятельство, что Константинополь сделался Новым Римом — столицей Империи. Но если единой причиной расширения прав Константинопольского епископа, по указанию канонов, является превращение Константинополя в столицу православной империи, то, по мнению Троицкого, с потерей этим городом такого положения и превращением его в провинциальный город мусульманского государства теряется и каноническая основа особых прав Константинопольского епископа, ибо *cessante causa cessat effectus*¹.

3-е правило II Вселенского Собора и 36-е правило VI Вселенского Собора в действительности говорят не о первенстве Константинопольского, а о первенстве Римского епископа, ставя Константинопольского епископа на второе место. «Ни одного канона, говорящего о первенстве Константинопольского епископа не существует», — пишет Троицкий².

Нет оснований оправдывать притязания Константинопольского Патриарха и ссылками на высокие титулы — Вселенского и Константинопольского. Ни один канон не называет Константинопольского епископа вселенским, а до шестого века эпитет этот вообще никогда к нему не применялся. По мнению Троицкого, в VI веке этот эпитет стали применять восточные епископы и чиновники патриаршей канцелярии, желая угодить влиятельному епископу столицы, а потом и сами Константинопольские патриархи, что вызвало резкие протесты со стороны пап, в том числе и св. Григория Великого.

На Востоке титул «вселенский» («икуменикос») сделался обычным отчасти потому, что здесь он не имел того определенного претенциозного значения, каковое имел титул «*universalis*» на Западе. «"Икумени" у греков означало не только мир, вселенную, но Римскую, а потом и Византийскую империю, — пишет Троицкий. — В таком смысле, например, употребляет это слово св. евангелист Лука (2,1), говоря о повелении Кесаря Августа сделать перепись по всей Империи. Поэтому и слово "икуменикос" в отношении к Патриархам

¹ С прекращением причины прекращается и действие (лат.).

² Троицкий С., проф. Где и в чем главная опасность? С. 34.

означало просто Патриархов Византийской Империи и применялось иногда не только к Константинопольскому, но и к остальным трем Патриархам в Византии. <...> Но если понимать слово “вселенский” в смысле всеобщий, всемирный, то получается чисто папистическое учение, противоречащее православному догматическому учению...»¹. С титулом «вселенский» в применении к Константинопольскому патриарху можно было мириться только, пока существовала «икумени» — Византийская империя, а после того, как она прекратила существование, «титул этот потерял всякое основание и свидетельствует лишь о папистических тенденциях его носителя»², — пишет Троицкий.

Со строго канонической точки зрения, по мнению Троицкого, не имеет теперь основания и титул «Константинопольский». Обычно епископы Православной Церкви носят наименование по главному кафедральному городу своей области. Когда этот город изменяет свое наименование, соответственно изменяется и титул его епископа. И принцип этот строго соблюдался древней Церковью, будучи санкционирован верховным авторитетом Вселенских Соборов. В качестве примера Троицкий приводит I Вселенский Собор, который в своем седьмом правиле называет епископа Матери всех Церквей — Иерусалима не библейским, а новым именем Элии, данным ему языческим императором Адрианом. Когда древнее имя города восстановилось, восстановился и его титул. Точно так же VI Вселенский Собор (правило 39) называет Кипрского архиепископа «предстоятелем Юстианополя» — по данному Юстинианом II имени городу. Сам Константинопольский епископ получил этот титул только после того, как его кафедральный город «Византион» получил новое имя Константинополя. «После 1923 г. Константинополя уже не существует, а существует город Стамбул или Истамбул, так что по выясненному каноническому принципу Константинопольский Патриарх должен бы называться

¹ Там же. С. 35.

² Там же.

Стамбульским»¹, — пишет Троицкий. Троицкий не исключает, что в случае, если титулы «Вселенский» и «Константинопольский» будут давать «повод и мнимое оправдание Стамбульскому епископу для новых папистических притязаний, то православные автокефальные Церкви будут вынуждены и в вопросе об его титулах стать на строго каноническую почву»².

Между тем, важно отметить, что С.В. Троицкий в своей статье в принципе не отрицает первенствующее положение, высокий ранг и титулы Константинопольского патриарха, признанные в современном православном мире, но объясняет их согласием автокефальных Церквей, признавших за Константинопольским патриархом это первенство после отпадения от вселенского единства епископа Рима. Троицкий считает, что пока нет нужды, не следует менять сложившийся порядок, однако автокефальные Церкви, по общему согласию, могут его изменить, если это потребуется для блага Церкви. Основу высокого ранга и нынешнего первенствующего положения Константинопольского патриарха после падения Константинополя, по мнению Троицкого, нужно видеть вовсе не в канонах или титулах (для этого в настоящее время уже нет оснований), а в «общем согласии православных автокефальных Церквей и, главным образом, Славянских, к которым принадлежит громадное большинство православного мира, руководящихся учением о первенстве Основателя Церкви <...> и не считающих нужным изменять старый порядок, пока этого не требует благо всей Церкви»³.

Опровергая исключительное право Константинополя приглашать представителей автокефальных Церквей на всеправославные совещания, Троицкий ссылается на текст 2-го правила II Вселенского Собора и указывает на то, что глава всякой автокефальной Церкви имеет право в случае нужды приглашать епископов других Церквей, причем не только для совещания, но и «для рукоположения или какого другого распоряжения». Церкви-Сестры обычно охотно отзывались на такие приглашения: в качестве примеров Троицкий

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 34.

приводит участие Восточных Патриархов на Московском Соборе 1666-1667 гг., на Соборе 1917-1918 гг., Соборе 1945 г., избравшем Патриарха Алексия. Согласно этому же принципу, в 1940 г. в Иерусалиме, по инициативе Иерусалимского Патриарха, состоялось совещание Патриархов Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского.

Троицкий упрекает «Новый Рим» — Константинополь и самого митрополита Хризостома в том, что они заразились духом папизма. В качестве подтверждения папистического характера предлагаемой митрополитом Хризостомом концепции Троицкий приводит выдержки из авторитетного для греков источника — «Пидалиона», греческой Кормчей книги, которая, начиная с 1800 г., служила официальным каноническим кодексом Константинопольской и других греческих Церквей.

Троицкий дает, как он пишет, «точный перевод с греческого» из толкования «Пидалиона» на 28-е правило IV Вселенского Собора и комментариев к 9-му и 28-му правилам IV Вселенского Собора¹.

По убеждению Троицкого, данные выдержки из официального греческого канонического кодекса доказывают следующие положения:

1. Константинопольский патриарх не имеет судебной власти вне границ своей Патриархии в пределах других Православных Церквей (Комментарий на девятое правило IV Вселенского Собора).

2. Административная юрисдикция этого Патриарха никогда не простиралась на всю православную диаспору, а лишь на диаспору немногих, соседних с подчиненными ему диоцезами варварских областей (Толкование на 28-е правило Халкидонского Собора).

3. И в границах своей юрисдикции среди диаспоры он мог рукополагать лишь епископов (то же толкование).

¹ Троицкий дает ссылки на «Пидалион» Агапия иеромонаха и Никодима монаха (Святогорца), изд. 4-е (Афины, 1886).

4. Причиной расширения прав Константинопольского епископа послужило не мнимое апостольское происхождение этой Церкви, а исключительно политическое возвышение Константинополя как столицы Византийской империи.

5. Титул Константинопольского Патриарха «Всесвятейший» не имеет основы в канонах, а возник лишь путем обычая (то же).

6. Точно так же не основывается на канонах и титул «Вселенский», а возник путем обычая и при том он не указывает на какую-либо юрисдикцию Константинопольского патриарха вне границ его Патриархата, а лишь на временную обширность этого Патриархата в эпоху величия Византийской империи.

Анализ приведенных Троицким отрывков из «Пидалиона» заставляет согласиться с указанными выводами. Кроме того, представляется целесообразным обратить внимание еще на ряд важных моментов из приводимых им отрывков «Пидалиона».

В комментарии к 9-му правилу IV Вселенского Собора, на основании Деяний Халкидонского Собора, ссылок на государственные и имперские законы и толкования Зонары и Вальсамона, убедительно показано, что Константинопольский патриарх «не имеет власти действовать в диоцезах и пределах других Патриархов, что настоящим канонам не дано ему право последней апелляционной инстанции во всей Церкви»¹. Как Римский епископ является, согласно 5-му канону Сардикийского Собора, апелляционной инстанцией только по отношению к подчиненным ему, так же и Константинопольский. Решения патриархов уже не подлежат апелляции и не пересматриваются никем другим. «Единственно Вселенский Собор есть последний и всеобщий судья всех Патриархов»².

Согласно изложенному в «Пидалионе» толкованию 9-го Халкидонского правила, под «экзархом диоцеза» понимается диоцезальный митрополит, имеющий некоторую привилегию перед другими митрополитами диоцеза. С

¹ Цит. по: *Троицкий С., проф.* Где и в чем главная опасность? С. 37.

² Цит. по: там же. С. 39.

течением истории таковая привилегия экзархов исчезла и в настоящее время не существует. Канон говорит, что если епископ или клирик имеет спорное дело с епархиальным митрополитом, пусть обратится к суду экзарха диоцеза, что то же самое, что клирики и митрополиты, подчиненные Константинопольскому престолу, пусть судятся или от своего экзарха диоцезального, или от Константинопольского, как своего патриарха. Правило оставляет на волю судящегося обратиться к суду или диоцезального экзарха, или Константинопольского патриарха, и судиться безразлично или одним или другим¹.

Поскольку «экзархов диоцеза» и возглавляемых ими Соборов уже не существует, Константинопольский патриарх «является единственным первым и последним судьей для подчиненных ему Митрополитов, но не для подчиненных другим Патриархам, потому что единственно Вселенский Собор есть последний и всеобщий судья всех Патриархов, и никто другой»².

Согласно «Пидалиону», IV Вселенский Халкидонский Собор, возобновляя своим 28-м правилом 3-е правило II Вселенского Собора, дал Константинопольскому патриарху привилегию чести равную Римскому, т.е. патриаршеское достоинство (сан) и равные Римскому привилегии власти относительно митрополитов трех названных диоцезов и право хиротоний для них, как находящихся в периферии Константинополя. Подобно тому, как Римский епископ имеет преимущество чести и власти, т.е., иными словами, патриаршее достоинство и управление в своей западной территории, так и Константинопольский имеет то же преимущество, т.е. патриаршее достоинство (сан) и власть над вышеназванными митрополитами, как принадлежащими к его области. Константинопольский патриарх имеет совершенно равную и неизменную меру чести, власти и величия с Римским за исключением одного, а именно, что Римский стоит первым по рангу, а Константинопольский — вторым³.

¹ См.: там же. С. 38.

² Цит. по: там же. С. 39.

³ См.: там же. С. 40-41.

«Пидалион» называет две причины, по которым Ветхий и Новый Рим получили свои привилегии: 1.) поскольку они были почтены царством; 2.) в силу существовавшего давнего обычая, который и был закреплен соответствующими канонами¹.

Важно отметить, что согласно приведенному толкованию «Пидалиона», Халкидонский Собор закрепил властные полномочия Константинопольского патриарха, но не сделал их абсолютными. 28-й канон предоставляет Константинопольскому патриарху право поставлять митрополитов перечисленных диоцезов, но не епископов, подчиненных этим митрополитам. Ибо каждый из таковых, «как предписано божественными правилами», должен рукополагаться от своего митрополита вместе с епископами этой митрополии. Данным правилом за Константинопольским патриархом было закреплено право рукополагать епископов лишь в варварских местностях, соседних с этими названными диоцезами. Согласно «Пидалиону», «названные Митрополиты да не рукополагаются Константинопольским, как он пожелает и определит, но пусть он произведет голосование своего Синода и по существующему в Константинополе обычаю пусть объявит его результаты, а он пусть рукополагает из них тех, которых пожелали голосующие или все или большинство»².

Согласно «Пидалиону», титулы «Всесвятейший» и «Вселенский» применялись и по отношению к другим патриархам, но со временем победил обычай давать этот титул исключительно патриарху Константинопольскому. «Оба эти титула (Вселенский и Всесвятейший) не Соборами или Отцами были даны Константинопольскому, а путем обычая»³.

«Вселенский» может пониматься двояко: или как епископ, имеющий особую монархическую власть во всей Церкви, или же что он имеет большую область (часть) вселенной. «В первом смысле Константинопольский никогда не называется Вселенским, ни Римский, ни иной кто-либо, а только Единый

¹ См.: там же. С. 41.

² Цит. по: там же. С. 39.

³ Там же. С. 42.

Христос, всей вселенной истинный Патриарх, Которому дана вся власть на небе и на земле»¹.

«Вселенским» Константинопольский патриарх, согласно «Пидалиону», именуется исключительно во втором смысле: «потому, что значительную часть вселенной имеет под своей властью, а также за ревнование и заботу о хранении веры и соборных и отеческих преданий не только в своем диоцезе, но и в других»². Представляется важным, что, согласно комментарию «Пидалиона», титул «вселенский» все-таки указывает на особую роль Константинопольского патриарха в масштабах Вселенской Церкви. Данная вселенская роль не сопряжена с конкретной канонической властью, но заключается в «ревновании и заботе» о сохранении Предания не только в своем, но и в других диоцезах.

Если Вселенский Патриарх сегодня и потерял значение «всеимперского», то в «ревновании и заботе о хранении веры и соборных и отеческих преданий» он, по-прежнему, может исполнять свою вселенскую функцию. Однако данная миссия должна быть понимаема не как первенство власти, а как первенство в служении. Попытки толкователей приписать Константинопольскому Престолу большую власть, чем предусмотрено, «Пидалион» прямо связывает с папизмом и указывает на его опасность.

В приведенном проф. Троицким комментарии «Пидалиона» к 9-му правилу IV Вселенского Собора содержится чрезвычайно важный отрывок, не потерявший своей актуальности и в настоящее время. Данный отрывок показывает внутренние причины того, почему роль Константинопольского патриарха как «восточного папы» сегодня активно поддерживают не только в Константинополе, но и в Риме: «Как пчелы соты, так различные мнения окружили эту часть его правила. Наши, противясь главенству папы и желая почтить Константинопольского, уклонились в крайность, так Макарий Авкирский под экзархами диоцезов мыслит прочих Патриархов, Константинопольскому же отдает право общей апелляционной инстанции и хочет, чтобы он был первым и высшим судьей над всеми

¹ Цит. по: там же. С. 42.

² Там же. С. 42.

Патриархами. Последовали за Макарием Алексис в Истории и Николай Мефонский, пиша против главенства папы. Паписты же в свою очередь, желая установить единовластие папы, следуют за нашими и соглашаются на то, чтобы Константинопольский был судьей над всеми, с той целью, чтобы показать, что если Константинопольский является над всеми судьей, Римский, как первенствующий по канонам и над Константинопольским, является последним и общим судьей над всеми Патриархами и над самым Константинопольским, так что к нему восходит право последнего апелляционного суда над четырьмя Патриархами вселенной»¹.

События в Равенне в 2007 году и реакция на них в Риме и Константинополе стали еще одним ярким подтверждением справедливости данного замечания «Пидалиона», которое за последние две сотни лет не потеряло своего значения.

После перехода в 1945 году в юрисдикцию Московского Патриархата Троицкий остался верен теме канонической критики «папистических притязаний» Константинополя, но одновременно стал доказывать неправильность установленного «карловчанами» заграничного церковного устройства и защищать позиции Патриарха Сергия. В статье «Идеология Карловацкого раскола», вышедшей в «Журнале Московской Патриархии» в 1948 году, Троицкий пишет о том, что советская власть изменила свое отношение к Церкви и что теперь «эта власть относится к Церкви благожелательно»².

Говорить об улучшении отношения к Церкви в СССР действительно были основания. Однако ситуация, разумеется, не выглядела так, как ее рисует Троицкий. По его словам, доброжелательность советского руководства по отношению к Церкви объяснялась «тем, что во время войны Советская власть на деле убедилась в том, что Русская Церковь совершенно чужда изменнической психологии карловацких политиканов и в самые критические моменты осталась всецело верной интересам Родины»³.

¹ Там же. С. 37.

² Троицкий С., проф. Идеология Карловацкого раскола // ЖМП. 1948. № 2. С. 46.

³ Там же. С. 47.

В том же году в «Журнале Московской Патриархии» была опубликована статья Троицкого «О церковной автокефалии». В ней Троицкий излагает концепцию, названную Шмеманом теорией «абсолютного автокефализма»¹, согласно которой единого административного центра в Православной Церкви в принципе быть не может. В начале статьи Троицкий справедливо указывает на то, что имевшие место в истории и продолжающиеся поныне «споры относительно автокефалии портили нормальные взаимоотношения между Православными Церквами, соблазняли простых верующих и роняли авторитет Православной Церкви в глазах инославного мира»². Поэтому выяснение вопроса о канонических условиях автокефалии имеет «громкую практическую важность»³.

Троицкий излагает «киприановское» понимание Церкви, согласно которому Вселенская Православная Церковь «поделена на несколько самостоятельных, так называемых автокефальных Церквей» и «должна управляться Вселенским Епископатом»⁴. По мнению Троицкого, «именно сосуществование нескольких православных автокефальных Церквей доказывает, что Православная Церковь имеет истинное, свойственное только Церкви, единство, тогда как устройство Церкви Римско-католической показывает, что она, подпав под влияние чуждого Церкви Христовой государственного начала, усвоила чуждое истинной Церкви устройство»⁵. Отсутствию в Православной Церкви единого вселенского административного центра Троицкий усваивает догматическое значение, утверждая, что такового земного центра, пока вся Церковь остается верной апостольскому учению, в ней якобы существовать не может.

«Как Вселенская Церковь должна управляться Вселенским Епископатом, так и каждая поместная Церковь может иметь свою иерархию и свое особое епископское управление», — пишет Троицкий. Ссылаясь на 34-е Апостольское

¹ К сторонникам данной теории прот. А. Шмеман — до некоторой степени справедливо — относил иеромонаха Софрония (Сахарова), прот. Е. Ковалевского, прот. М. Польского и профессора С.В. Троицкого. См.: *Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // *Собрание статей...* С. 365-366; *Шмеман А., прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии // *Собрание статей...* С. 408. Сноска.

² *Троицкий С., проф.* О церковной автокефалии // ЖМП. 1948. № 7. С. 37.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 33.

⁵ Там же.

правило Троицкий признает, что «все дела всякой поместной Церкви окончательно решаются ее Епископатом, возглавленным ее первым Епископом»¹. В логике Троицкого, правда, остается непонятным, почему возглавление Поместной Церкви ее «первым Епископом» не противоречит единству Церкви, в то время как наличие такого же первенства на уровне Вселенской Церкви — противоречит. По мнению Троицкого, последнее вносит «дуализм» в жизнь Церкви: «Никакого общего земного центра, которому должны бы быть подчинены все поместные Церкви, быть не может, так как существование такого центра, при существовании общего центра небесного, вносило бы дуализм в Церковь и нарушало бы ее единство»².

Троицкий рассуждает об универсальном уровне первенства только в категориях «подчинения» и «зависимости» одной Церкви от другой, и в этом смысле следует согласиться с его выводом о том, что такого общего земного центра, которому должны быть подчинены все Поместные Церкви, в христианской истории никогда не существовало. Принцип автокефалии — независимости самостоятельных Поместных Церквей, отраженный в канонах, заключен в праве епископов данной церковной области самостоятельно совершать избрание и поставление новых епископов и своего первенствующего епископа.

«В этом и только в этом канонические памятники видят сущность автокефалии»³, — утверждает Троицкий. В первой половине IV в., указывает Троицкий, ссылаясь на свидетельство Вальсамона, Церкви всякой провинции или митрополии (а их было около ста) были автокефальны. Ко времени II Вселенского Собора митрополии объединились в большие Церкви — Экзархаты, параллельные государственным диоцезам, каковых было четырнадцать⁴. Затем столичные Церкви, сначала Римская, а по ее примеру и Константинопольская,

¹ Там же. С. 34.

² Там же.

³ Там же. С. 45.

⁴ Троицкий дает ссылку на 2-е правило II Вселенского Собора.

объединили под своей властью по несколько диоцезов, так что в VI веке в границах Греко-Римской империи оказалось всего шесть автокефальных Церквей.

Троицкий признает, что подобные объединения происходили и в новое время. Однако остается неясным, почему, с точки зрения Троицкого, возникновение новых уровней церковной организации, объединивших вокруг себя митрополии и диоцезы, не внесло «дуализма» в церковную жизнь и почему данный процесс принципиально не может выйти на следующий уровень и завершиться образованием единого вселенского центра. Также можно задаться вопросом: обязательно ли независимость автокефальных Церквей в вопросах своей внутренней жизни означает абсолютное их равноправие между собой и равные обязанности в служении единству на вселенском уровне? Троицкий настаивает на принципе абсолютного равноправия между собой автокефальных Церквей, независимо от факта основания их тем или иным апостолом, положения в диптихе или каких-либо других факторов.

Слабым местом в учении Троицкого об автокефалии являются и его рассуждения о том, кому в Православной Церкви может принадлежать право основания новых автокефальных Церквей. Поскольку, согласно Троицкому, «Апостолы передали полноту своей власти над Церковью Вселенскому Епископату», право основывать новые автокефальные Церкви Троицкий считает принадлежащим «всему Епископату, выражающему свою волю чрез Вселенские Соборы, как свой орган»¹. Вместе с тем, Троицкий отдает себе отчет в том, что в наше время, как Апостолы, так и Вселенские Соборы не могут рассматриваться, как обычная инстанция, разрешающая вопросы об основании автокефальных Церквей. Первые — потому, что они жили лишь в эпоху основания Церкви, вторые — «потому, что они были чрезвычайным явлением и уже в силу этого не имевшим возможности всегда решать такие вопросы текущей церковной жизни, как вопрос об автокефалии»².

¹ Троицкий С., проф. О церковной автокефалии. С. 38.

² Там же.

В связи с этим Троицкий вынужден сделать логический «скачек» и пишет далее, что «обычным фактором автокефалии является воля Епископата уже существующих автокефальных церквей, делающего постановления во имя Епископата Вселенского»¹. Троицкий настаивает на том, что Собор автокефальной Церкви, независимо от мнения других Поместных Церквей, «может как провозгласить новую автокефалию части своей церкви, так и отказаться от автокефалии своей церкви, постановив о присоединении ее к другой автокефальной церкви»².

Самочинные автокефалии, провозглашенные частью епископата автокефальной Церкви, с канонической точки зрения есть «прямое нарушение 34 Апостольского правила, 9 правила Антиохийского Собора и 15 правила Двукратного Собора, предписывающих Епископам всякой церкви “ведати Епископа в митрополии начальствующего и ничего особенно важного не делать без него, не устраивать Соборов без его председательства, и в знак общения с ним поминать его имя за богослужением”»³, — справедливо отмечает Троицкий. Согласно принципу, лежащему в основе перечисленных канонических правил, епископы самостоятельны в решении вопросов, касающихся «до их епархий, и до мест к ним принадлежащих», однако то, что превышает их власть внутри своей епархии, они не должны творить без рассуждения «первого в них», которого они должны признавать «яко главу» (34-е Апостольское правило).

Следует согласиться с утверждением Троицкого о том, что «всякая автокефальная церковь полномочна дать автокефалию только той части церкви, которая подчинена ее юрисдикции. Дарование автокефалии части другой какой-либо автокефальной церкви есть нарушение основного канонического принципа о неприкосновенности прав всякой автокефальной церкви, строго осуждаемое канонами»⁴. Такие попытки, имевшие место в истории со стороны Константинопольской Церкви, Троицкий справедливо осуждает.

¹ Там же.

² Ср. выражение Троицкого: там же. С. 38.

³ Там же. С. 41-42.

⁴ Там же. С. 43.

Ценным является и утверждение Троицкого о том, что «высшая власть церкви должна иметь соборный характер, и первый епископ является органом высшей власти не сам по себе, а как первый между равными, представитель Епископата известной церкви»¹.

Сторонники расширенного понимания первенства Вселенского Патриарха (Шмеман, Мейендорф) упрекали Троицкого в том, что он якобы настаивал на абсолютной самостоятельности и независимости друг от друга автокефальных Церквей, по аналогии с международным правом². Однако данные упреки не совсем справедливы. Троицкий пишет: «Говоря о самостоятельности автокефальных церквей, нельзя представлять эту самостоятельность абсолютной, нельзя забывать об особой природе Церкви и приравнивать самостоятельность автокефальных церквей к политической самостоятельности государства, ибо и поделенная на поместные церкви Вселенская Церковь остается единой»³. В сфере межцерковных отношений всякая автокефальная Церковь, по словам Троицкого, «является полноправным и равноправным субъектом междуцерковного права, до некоторой степени (курсив мой. — В.С.) аналогичного праву международному»⁴.

Деление Вселенской Церкви на автокефальные Троицкий объясняет, с одной стороны, «особой природой церковного единства», а с другой — практической необходимостью — «невозможностью постоянной совместной деятельности носителя верховной власти церкви — Вселенского Епископата, а отсюда потребностью в его местной организации»⁵. Вместе с тем Троицкий утверждает, что «всякая автокефальная церковь должна действовать не как совершенно обособленная единица, а как часть единой Вселенской Церкви, должна действовать не в свое имя, а во имя целой Вселенской Церкви, стремясь остаться в непрестанном союзе единомыслия мира и любви с нею»⁶. В рассуждениях Троицкого остается неясным, как такое объединение и совместное

¹ Там же. С. 47

² См.: Шмеман А., *прот.* Церковь и церковное устройство [1949] // Собрание статей... С. 330; Мейендорф И., *прот.* Византийское наследие в Православной Церкви [1982]. К.: Центр православной книги, 2007. С. 302.

³ Троицкий С., *проф.* О церковной автокефалии. С. 47.

⁴ Там же. С. 48.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

действие Поместных Церквей может быть реализовано при «невозможности постоянной совместной деятельности Вселенского Епископата», и почему нельзя поставить вопрос не только о «местной», но и вселенской организации последнего.

Троицкий соглашается с тем, что поддержание взаимообщения есть не только право, но и долг всех Православных Церквей. Однако, настаивая на абсолютном равенстве всех автокефальных Церквей в их правах и обязанностях, Троицкий выступает лишь за двусторонние формы их отношений, исключающие существование единого вселенского центра. «Это взаимообщение не должно быть только письменным, а должно быть и личным, “уста к устам”, путем взаимного посещения глав церквей, их общих совещаний, путем посылки своих уполномоченных, путем восстановления древнего института апокрисиариев, этих своего рода постоянных церковных послов, путем устройства подворий и т.д.»¹, — пишет Троицкий.

В официальных межправославных отношениях полномочными представителями своих Поместных Церквей являются их первенствующие епископы. Общение между собой прочих епископов этих Церквей, по мнению Троицкого, может носить лишь частный характер. «Как равноправные между собою автокефальные церкви поддерживают постоянное взаимное общение чрез своих предстоятелей, тогда как взаимообщение других епископов этих церквей может иметь лишь совершенно частный характер, а в противном случае нарушает единоначалие»², — утверждает Троицкий.

Полной самостоятельностью обладают автокефальные Церкви в административной области и в области суда. Местные Соборы епископов полномочны судить и своих первоиерархов. Требование Патриарха Никона, чтобы в суде над ним приняли участие Восточные Патриархи, Троицкий считает не имеющим канонического основания. Однако Церкви с минимальным числом епископов канонически, по мнению Троицкого, «могут быть вынуждены

¹ Там же. С. 49.

² Там же. С. 49.

обращаться за помощью к другим церквам, если осужденный местным собором епископов епископ пожелает апеллировать к большему Собору, на что имеет право по канонам»¹.

Касается Троицкий и вопроса диптиха. По его мнению, «существующие списки автокефальных церквей не имеют для себя догматической основы, не означают какого-либо правового преимущества церквей, стоящих выше в данном списке, и вызваны лишь технической необходимостью»². Троицкий обращает внимание на то, что в различных письменных памятниках списки Церквей следуют иногда хронологическому порядку, а иногда Церкви перечисляются в порядке политического значения их кафедральных городов.

Затрагивает Троицкий и вопрос о возможном Вселенском Соборе. Троицкий всячески отрицает право епископа первенствующей Церкви на инициативу созыва Вселенского Собора и председательства на нем. Очевидно, что его аргументация была направлена против претензий Константинопольской Церкви в связи с Московским Совещанием 1948 года: «Инициатива созыва Вселенских Соборов никогда не принадлежала Епископу первому по рангу церкви Римской, и Римский папа лично никогда не председательствовал на Вселенском Соборе, да и второй по рангу — Епископ Константинопольский председательствовал лишь иногда, — пишет Троицкий. — И местом Вселенских Соборов ни разу не был Рим, а два Вселенских Собора I и III были созваны в пределах диоцезальной Асийской Церкви, лишенной автокефалии IV Вселенским Собором»³. По мнению Троицкого, будущий Вселенский Собор может быть созван во всякой автокефальной Церкви, причем председательство на нем Собор может предоставить как первоиерарху местной церкви, так и старейшему по хиротонии главе другой автокефальной Церкви. В аргументации Троицкого остается, однако, неясным, почему Собор не может предоставить председательство предстоятелю первой по рангу Церкви, что также было бы вполне согласно с логикой церковных канонов.

¹ Там же. С. 48. Троицкий приводит ссылку на: II Всел. Соб., Пр. 6, Послан. Карф. Соб. папе Целестину и др.

² Там же. С. 48.

³ Там же. С. 49.

В 1948 году в «Журнале Московской Патриархии» выходит статья Троицкого «Единство Церкви». Данная статья содержала оценку экуменических перспектив в деле воссоединения христианских Церквей и была направлена против «протестантского» экуменического движения и «униональных устремлений» Ватикана.

«Стремясь к единству церковному, нужно всегда помнить об особом, исключительном, неповторяемом характере этого единства и не применять к нему мерок, свойственных другим организациям»¹, — пишет Троицкий. По его мнению, необходимо признать ошибочными как само понимание церковного единства, исповедуемое Римской Церковью, так и те способы, которыми она стремится установить это единство: «Тесно связанная с Римским государством и пожелавшая быть его преемницей, Римская Церковь подменила единство церковное единством государственным и пытается осуществить и расширить его, главным образом, средствами, свойственными государству — принуждением»².

Дарованные святым апостолам Основателем Церкви благодатные дары путем апостольского преемства непрерывно переходят к их преемникам. Но дары эти даны не кому-либо из апостолов в отдельности, а дарованы объединенному единой верой и любовью апостольскому сонму, являющемуся отображением Троического единства. Поэтому, полагает Троицкий, передача апостольских полномочий в Православной Церкви не производится одним епископом, а несколькими, и управляется Православная Церковь не одним епископом, а «единомыслием епископов», также являющимся, по учению 34-го Апостольского правила, отображением единства Троицы. «Всякая часть Вселенской Церкви, называемая автокефальной Церковью, управляется епископским сонмом и является полноправной, а потому и равноправной со всеми другими — утверждает Троицкий. — Поэтому, наша Православная Церковь совершенно чужда какого-либо империализма...»³.

¹ Троицкий С.В., проф. Единство Церкви. ЖМП. 1948. № 8, С. 68.

² Там же. С. 69.

³ Там же.

Троицкий вновь повторяет мысль о том, что из апостольского учения о полноте благодатной жизни, даруемой Духом Божиим каждой Поместной Церкви, вытекает учение о полноправии и равноправии всех Поместных Церквей: «Здесь на земле <...> мы можем быть едины постольку, поскольку объединяемся с единым Главой Церкви и освящаемся от Него, тогда как всякое создание земного церковного центра при существовании общего центра небесного вносит дуализм в Церковь и нарушает ее единство»¹. Здесь по-прежнему в рассуждениях Троицкого остается неясным, почему необходимость первенствующего епископа, признаваемая 34-м Апостольским правилом, не вносит «дуализм» и не нарушает единство внутри Поместных Церквей, возглавляемых, согласно данному правилу, своими первоиерархами.

В 1948 году в органе Константинопольской Патриархии «Ortodoksia» (№ 7–8–9. С. 210-240) вышла статья греческого профессора Эммануила Фотиадиса под названием: «По поводу одной статьи». Данная публикация греческого автора явилась откликом на рассмотренную выше публикацию Троицкого в «Журнале Московской Патриархии» «О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на “диаспору”» (1947. № 11). В своей работе профессор Фотиадис пытается доказать «первенствующую и во всем начальственную и руководящую роль Вселенского Патриарха в сонме православных Патриархов»², называет Вселенскую Патриархию «богоустановленным центром», к которому «тяготеют и с которым возрастают все существующие в различных государствах Православные Церкви и, объединяясь здесь, образуют нераздельное тело единой, святой восточной и апостольской Церкви...»³.

Статья проф. Фотиадиса состояла из трех частей. В первой части давался очерк постепенного возвышения Константинопольского Патриарха, во второй — защищалось толкование трех уже известных канонов в смысле дарования Константинопольскому епископу юрисдикции над всей диаспорой, в третьей —

¹ Там же.

² Цит. по: *Троицкий С., проф.* По поводу неудачной защиты ложной теории // ЖМП. 1949. № 12. С. 39.

³ Цит. по: там же. С. 52.

доказывалась правомерность дарования Константинопольским патриархом автокефалии Церкви Польской. В 1949 году Троицкий опубликовал ответную статью «По поводу неудачной защиты ложной теории», в которой он подверг критике основные положения статьи греческого профессора.

Прежде всего, Троицкий замечает, что при изложении истории возвышения Константинопольского Патриарха профессор Фотиадис пользуется, главным образом, трудом профессора Петербургской академии Т. Барсова: «Константинопольский Патриарх и его власть над Русскою Церковью» (СПб., 1878). Данный труд Барсова Троицкий называет «тенденциозным», соглашаясь с оценкой этого труда, данной канонистом А. Павловым в его статье «Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права» («Православное Обозрение», 1879 г.), где положения Барсова о диархии папы и Константинопольского Патриарха над всей Церковью «были основательно опровергнуты»¹.

Далее Троицкий убедительно показывает безосновательность мнения Фотиадиса о том, что 28-е правило IV Вселенского Собора утвердило и расширило канонические права Константинопольского патриарха, которыми последний якобы располагал задолго до Халкидонского Собора. Фотиадис утверждал, что 3-е правило II Вселенского Собора уже предусматривало власть Константинопольского патриарха во Фракийском диоцезе. Однако, даже по мнению Барсова, II Вселенский Собор дал Константинопольскому Патриарху лишь преимущества чести «без всякого права власти над епископами местного Фракийского диоцеза». Если бы Фракийский диоцез уже был подчинен Константинополю II Вселенским Собором, IV Вселенскому Собору не было бы нужды упоминать об этом диоцезе в своем правиле.

3-е правило II Вселенского Собора предоставило Константинопольскому Престолу только первенство чести, но не власти. Однако со временем реальная власть Константинопольского патриарха на Востоке стала расширяться. Этому

¹ Троицкий С., проф. По поводу неудачной защиты ложной теории // ЖМП. 1949. № 12. С. 29. Подробный разбор труда Т. Барсова и его критики проф. А. Павловым см. в разделе 1 «Состояние учения о первенствующем епископе в русском православном богословии на рубеже XIX-XX веков».

способствовала близость Константинопольского епископа к императору, его посредничество между императором и приезжающими в столицу по делам своих епархий епископами, а также существование в Константинополе «Домашнего синода», возвышающего в глазах его участников значение епископа столицы. Три упомянутые в 28-м Халкидонском правиле диоцеза были подчинены Константинопольскому престолу сначала фактически, а потом, на основании этого правила, и юридически. Троицкий приводит свидетельства, дающие основание полагать, что 28-е правило Халкидонского Собора не расширило, а наоборот, сузило права Константинопольского епископа, рукополагавшего уже в течение 60–70 лет не только митрополитов, но и епископов в трех диоцезах, тогда как Собор дозволил ему рукополагать только митрополитов в этих диоцезах, запретив рукополагать многочисленных епископов¹.

В 9-м и 17-м правилах IV Вселенского Собора проф. Фотиадис видит подтверждение якобы предоставленного Константинопольскому патриарху права апелляционного суда над митрополитами не только в своей области, но и в областях остальных патриархов. В доказательство Фотиадис ссылается на расширительное толкование 9-го правила Аристином. Между тем, как указывает Троицкий, более объективный в своем толковании Зонара пишет в толковании на 17-е правило: «Не над всеми без исключения митрополитами поставляется константинопольский Патриарх судьей, а только над подчиненными ему. Ибо он не может привлечь к своему суду митрополитов Сирии или Палестины и Финикии или Египта против их воли; но митрополиты Сирии подлежат суду Антиохийского Патриарха, а Палестинские суду Патриарха Иерусалимского, а египетские должны судиться у Патриарха Александрийского, от которых они принимают и рукоположение и которым именно и подчинены»². Именно это толкование Зонары было внесено в официальный канонический сборник Константинопольской Церкви — «Пидалион».

¹ Троицкий С., проф. По поводу неудачной защиты ложной теории. С. 30.

² Там же. С. 31. Троицкий дает ссылку на: Аф. Синт. II, 260.

По мнению Троицкого, оба правила вовсе не дают Константинопольскому епископу исключительного права суда над митрополитами. Правила стремятся к тому, чтобы духовные лица в своих взаимных спорах не обращались к светским судилищам. Дабы облегчить для них церковное судопроизводство и дать гарантию беспристрастности суда, правила предоставляют им право выбора церковного суда: «Подобно тому, как клирики в своих взаимных спорах по 9 правилу могут обращаться или к своему епископу или к третейскому суду, так и в случае судебного дела против митрополита обиженная сторона может обращаться или к своему ординарному судье — к экзарху своего диоцеза, или, если он сомневается в его беспристрастности, — к суду экстраординарному — к престолу царствующего Константинополя»¹.

Как отмечает еп. Никодим Милаш, и в «Пидалионе», и в толковании Вальсамона союз «или» повторяется два раза, что указывает на полное равенство судебных прав Константинопольского епископа с правами экзархов диоцеза. При этом, как отмечает Троицкий, 9-е и 17-е правила не только уравнивают права Константинопольского Престола с правами экзархов диоцеза, но и как бы дают преимущество экзархам, как ординарным судьям, пред Константинопольским Престолом, упоминая экзархов на первом месте, а Константинопольский Престол — на втором.

Троицкий обращает внимание на еще на одну важную деталь. Оба правила (9-е и 17-е IV Вселенского Собора), говоря о епископах, митрополитах и экзархах, не упоминают о епископе Константинополя, а говорят о Константинопольском Престоле — говорят не о лице, а об учреждении и, таким образом, дают судебные права не епископу Константинополя как таковому, а тому Престолу, около которого собирался «Домашний Синод» из епископов всех трех диоцезов. «Православная Церковь вообще не допускает единоличного суда не только над митрополитами, но и над епископами», — пишет Троицкий, подчеркивая важность соблюдения соборного порядка².

¹ Троицкий С., проф. По поводу неудачной защиты ложной теории. С. 32.

² Там же. С. 32. Троицкий дает ссылку на: Карф. Соб., пр. 12, 14, 15; Соб. 394 г. пр. 1 и др.

По рассуждениям Троицкого, если Собор предоставил стороне, обиженной своим митрополитом, право выбора между своим экзархом и Константинопольским престолом, то это положение 9-го и 17-го правил, очевидно, могло быть применено лишь в том патриархате, где был и Константинопольский Престол, и экзархи диоцезов, а таким патриархатом был лишь Патриархат Константинопольский, где помимо Константинопольского Престола, существовали и экзархи трех диоцезов, подчиненные этому Престолу. Санкционировав подчинение трех диоцезов Константинопольскому Престолу, Халкидонский Собор не лишил их, однако, их прежних судебных прав, как не лишил их и права рукополагать епископов, а лишь дал их судебным правам альтернативный характер.

Проф. Фотиадис для обоснования того, что Константинопольскому Престолу принадлежит право высшего апелляционного суда не только над митрополитами трех указанных диоцезов, но и над всеми митрополитами в областях остальных патриархов, пытался доказать, что под экзархом диоцеза в 28-м правиле следует подразумевать патриарха. Однако Троицкий убедительно опровергает данное толкование¹.

Также проф. Фотиадис приводит выдержки из актов Константинопольской Патриархии, свидетельствующие о широких правах, усвоенных себе Константинопольскими патриархами. По справедливой характеристике Троицкого, «одни из этих ссылок ничего не доказывают, а другие имеют ясно выраженный папистический характер»².

Так, в цитируемых Фотиадисом посланиях и актах Константинопольских патриархов вполне в папистическом духе утверждалось, что, «как предписывают божественные каноны», «Константинопольский престол пересматривает, исправляет и одобряет постановления других Патриархов», что Константинопольская Церковь является «матерью повсюду существующих святейших патриаршеских престолов» и что она «по издревле чтимым своим

¹ Троицкий С., проф. По поводу неудачной защиты ложной теории. С. 33-34.

² Там же. С. 35.

привилегиям может всюду вмешиваться и исправлять какие бы то ни было неисправности и требующее восстановления»¹.

Особенно ярко папистические тенденции были выражены в цитируемом у Фотиадиса Томосе 1663 года, содержащем ответы на 25 вопросов Русской Церкви, связанных с делом Патриарха Никона. На вопрос: «Принадлежит ли Константинопольскому престолу всяческий суд над другими церквами и получает ли от него всякое церковное дело окончательное решение?» — Томос дает ответ: «Такова была привилегия папы до его отделения от Церкви вследствие его надменности и зловолия. А когда он отделился, все церковные дела предлагаются Константинопольскому престолу и от него получают решение, так как по канонам он имеет равные преимущества с древним Римом...»².

Как точно замечает Троицкий, данная выдержка является типичной для сторонников папистических притязаний Константинопольского Престола: «Пока Римская церковь входила в состав Церкви Вселенской, Константинопольские канонисты доказывали, что ее глава есть лишь первый между равными патриархами и что его юрисдикция ограничивается лишь Западным патриархатом. Но лишь только произошло его отделение от Вселенской Церкви, как Константинопольские канонисты стали заявлять претензии на папское наследие и стремиться к расширению этого наследия, стали утверждать, что папы имели особые широкие права в Церкви, но, уклонившись в ересь, потеряли их и их унаследовал Константинопольский Патриарх...»³.

Троицкий справедливо отмечает, что в процитированном ответе Томоса заключается внутреннее противоречие. С одной стороны, утверждается, что Константинопольский Престол имеет по канонам равные права с древним Римом, а с другой — что Константинопольский Патриарх получил исключительное папское право последней инстанции в церковных делах после отпадения папы, т.е. как его правопреемник. «Но ведь если Константинопольский Патриарх имел равные с папой права еще во время составления канонического кодекса, т.е. до

¹ Там же. С. 36.

² Там же. С. 37.

³ Там же. С. 37.

отпадения папы, то это отпадение не могло расширить его права, так как он имел те же права, как и папа еще до этого отпадения»¹.

Убедительной выглядит и аргументация Троицкого в объяснении значения греческого термина «*ἐν τοῖς βαρβαρικοῖς*», означающего не весь «варварский» мир, а лишь «варваров» трех диоцезов, указанных 28-м Халкидонским правилом. Согласно теории, защищаемой Фотиадисом, ни одна Поместная автокефальная Церковь, за исключением Константинопольской, не может, по 28-му правилу, иметь миссии вне своих границ: «Остальные церкви не имеют никакого права вмешиваться в управление христианами, находящимися в областях, лежащих вне границ, определенных соборами или каноническими актами Вселенской Патриархии»², — пишет Фотиадис.

Троицкий вновь показывает не только каноническую и историческую несостоятельность, но и очевидную абсурдность данной теории, и делает важное уточнение: «Принцип территориального разграничения церквей не обязателен там, где громадное большинство населения не принадлежит к Православной Церкви, в областях диаспоры, так что Русская Церковь может иметь свои епархии в Америке и в Западной Европе на том же основании, как и Церковь Константинопольская»³. Если на территории, находящейся в границах Константинопольской или какой-либо другой автокефальной Церкви должно господствовать начало исключительности власти местного епископа, то на территории с неправославным населением, и по канонам, и по исконной практике Православной Церкви, имеют право действовать и действуют епископы нескольких Православных Церквей.

Кроме прав на всю православную диаспору, Фотиадис безосновательно пытается доказать и исключительное право Константинопольского Патриархата провозглашать новые автокефалии: «Константинопольский Патриарх, на которого IV Вселенский Собор возложил и управление церковью среди язычников, от самого основания Константинопольского Патриархата всюду проявлял особую

¹ Там же. С. 37.

² Цит. по: там же. С. 43.

³ Там же. С. 43-44.

заботу о распространении христианства среди язычников и один он только основывал православные автокефальные Церкви, когда убеждался, что возвышение известной области в ранг автокефальной Церкви не послужит во вред христианской вере»¹.

Пытается Фотиадис воскресить и средневековую византийскую теорию пентархии, которую Троицкий называет «давно отжившей». Согласно данной теории, Вселенские Соборы разделили мир между пятью патриархатами. За данными древними патриархатами признаются особые полномочия по сравнению с остальными автокефальными Церквями.

Как данная теория, так и учение об исключительном праве Константинопольского Престола провозглашать новые автокефалии не имеют под собой реальных канонических и исторических оснований, что убедительно показано Троицким.

Троицкий перечисляет ряд «неканонических актов», допущенных Константинопольской Церковью в отношении Русской Церкви:

провозглашение автокефалии Польской Церкви, захват русских епархий в Финляндии и Эстонии,

попытка закрытия Московского Патриархата (Троицкий ссылается на Послание Патриарха Тихона Патриарху Григорию VII),

поддержка раскольничьей «Живой церкви»,

подчинение митрополита Евлогия и его паствы,

насильственная эллинизация славянских обитателей на Афоне,

попытка помешать Московскому совещанию Глав Православных Церквей.²

Статья С.В. Троицкого «Где и в чем главная опасность?» (ЖМП. 1947. № 12)³, в которой он подверг критике содержание статьи Закинфского Митрополита Хризостома «Две главные опасности», вызвала отклик в греческой церковной печати. В Афинах в конце 1949 года появилась брошюра члена Священного Синода Константинопольской Церкви митрополита Эносского

¹ Цит. по: там же. С. 45.

² Там же. С. 53.

³ Статья рассмотрена выше.

Германа «Вселенская Патриархия и ее компетенция созывать всеправославные соборы». В официальном печатном органе Александрийской Патриархии «Пантенос» (1949. № 6) была напечатана редакционная статья «Существует ли апелляционное право Вселенского Патриарха? Один ли только Вселенский Патриарх имеет право созывать вселенские и всеправославные соборы?». В февральском номере «ЖМП» за 1950 год С.В. Троицким была опубликована статья «Будем вместе бороться с опасностью»¹, в которой он попытался ответить на возражения греческих авторов.

В начале статьи Троицкий выражает удовлетворение тем, что дух вражды к славянским Церквам, которым была проникнута статья Закинфского митрополита, не является общим для греческой иерархии. Троицкий приводит цитату из брошюры митрополита Германа, в которой тот выражает несогласие с мнением митрополита Хризостома в вопросе разделения православного мира на Церкви славянские и греческие, будто бы враждебные друг другу. Далее Троицкий переходит к разбору возражений на его статью, главные из которых касались следующих вопросов.

Первое возражение было связано с ситуацией вокруг организованного Москвой в 1948 году Всеправославного Сопещания. В публикации митрополита Германа утверждалось, что только Константинопольский Патриарх, по своему первенствующему положению, имеет право созывать всеправославные Соборы. В ответ на данное возражение, ссылаясь на церковные каноны², Троицкий вновь доказывает, что главы одной Церкви могут приглашать епископов другой Церкви для участия в церковных делах и что последние могут последовать этому приглашению. Таким приглашением, по мнению Троицкого, может являться и приглашение на совещание, созванное в целях обмена мнениями, причем совещание следует отличать от Собора. Совещание может лишь высказывать свое мнение, в то время как Собор может делать обязательные постановления. Если приглашение на совещание не предполагает никакого обязательства ни со

¹ Троицкий С., проф. Будем вместе бороться с опасностью // ЖМП. 1950. № 2. С. 36-51.

² 2-е правило II Вселенского Собора, 1-е правило III Вселенского Собора, 14-е — Антиохийского, 3-е и 6-е — Сардикийского, 37-е (24-е) — Карфагенского и др.

стороны приглашающего, ни со стороны приглашаемых и потому не предполагает и санкций для тех, кто не последовал приглашению, то созыв на Собор, напротив, предполагает обязанность созываемых явиться для участия в Соборе. «По канонам, первоиерарх всякой Церкви обязан в известный срок созвать собор <...>, а созываемые обязаны явиться на собор и в противном случае подлежат известному наказанию»¹, — аргументирует Троицкий.

Говоря только о Соборах Поместных, церковные каноны не упоминают о том, кому принадлежит право созыва Вселенских Соборов. Сторонники исключительного права Константинопольского Патриарха на созыв всеправославных Соборов выводили данное право из преимуществ, предоставленных канонами Константинопольскому Престолу, аналогичных преимуществам Римского. Однако Троицкий вновь справедливо указывает на то, что все эти правила первое место по чести предоставляют не Константинопольскому, а Римскому епископу; между тем, ни один Вселенский Собор не был созван папой, как не был созван и Константинопольским Патриархом. Все Вселенские Соборы созывались византийскими императорами.

Троицкий справедливо замечает, что в современных условиях древняя практика созыва Вселенских Соборов императорами по очевидным причинам уже не может служить прецедентом, и потому решать данный вопрос следует исходя из православного догматического учения об устройстве Церкви. «По этому учению, — пишет Троицкий, — единым носителем власти в земной Церкви является весь ее епископат, волю которого выражают его органы — соборы и синоды, а в междусоборное время — первые епископы автокефальных Церквей. Вопросы догматические решаются епископатом единогласно, а несогласные стоят вне Церкви; вопросы текущей церковной жизни решаются большинством

¹ *Троицкий С., проф.* Будем вместе бороться с опасностью. С. 39. Троицкий дает ссылку на: Ап. 37; I Всел. Соб. 5; IV Всел. 19; Ант. 20; VI Всел. 8; VII Всел. 6; Карф. 27; Афинск. Синтагма 18; IV Всел. 19; VI Всел. 8; Лаод. 40; Карф. 87 и 88; Аф. С. 76 и 77.

епископов»¹. К последним вопросам Троицкий относит и вопрос о времени и месте созыва Вселенского или всеправославного Собора.

Нужно заметить, что из подобных экклезиологических рассуждений следует, что «волю вселенского епископата» в нынешнее, наступившее по завершении последнего Вселенского Собора «междусоборное время» на уровне Вселенской Церкви выразить уже, по сути, некому. Первенствующего епископа во Вселенской Церкви, аналогичного по своему каноническому положению первенствующим епископам автокефальных Церквей с их Синодами, на сегодняшний день не существует. Однако Троицкий настаивает на том, что такого единого вселенского центра в Православной Церкви быть не может.

Между тем, отрицая исключительное право Константинопольского Престола созывать всеправославные Соборы, Троицкий все же признает за Константинопольским Престолом право преимущественной инициативы в созыве Соборов такого рода: «Пока сознание всех Православных Церквей предоставляет преимущество чести Константинопольскому Патриарху, право преимущественной инициативы в этом вопросе принадлежит ему. Но созвать такой собор он может не *suo jure*², а как выразитель воли большинства православного епископата, убедившись, путем обмена посланиями, что и остальные Православные Церкви или их большинство считают созвание собора необходимым»³. Как мы видим, Троицкий невольно признает, что «право преимущественной инициативы» в выяснении и выражении воли епископата Поместных автокефальных Церквей по тем или иным вопросам всеправославного значения все-таки может принадлежать Константинопольскому Престолу.

Вместе с тем, реализация данного права Константинопольского Патриарха не предполагает его монархической власти над Вселенской Церковью и права вмешиваться во внутренние дела других Церквей без их просьбы. Патриарх Константинопольский не имеет судебной власти вне границ своего Патриархата и

¹ Троицкий С., проф. Будем вместе бороться с опасностью // ЖМП. 1950. № 2. С. 39. Троицкий дает ссылку на: 1 Всел. 6; Ант. 19; Карф. 132; Аф. С. 118.

² По собственному праву (лат.).

³ Троицкий С., проф. Будем вместе бороться с опасностью. С. 39.

внутри границ прочих Православных Церквей. Согласно канонам, Римский епископ, а следовательно и Константинопольский, имеет право апелляционного суда только над подчиненным ему епископами, но не над епископами других автокефальных Церквей. Суд патриарха не подлежит апелляции к суду какого-либо другого патриарха и подлежит лишь суду Вселенского Собора. Троицкий еще раз это показывает и подтверждает на основании канонических текстов, мнений авторитетных толкователей и исторических свидетельств.

По справедливому замечанию Троицкого, церковные каноны запрещают епископам всех без исключения автокефальных Церквей, а значит и Константинопольской, вмешиваться без приглашения в дела других автокефальных Церквей. При этом Поместные соборы, в которых участвует епископат одной или нескольких Поместных Церквей, могут приглашать для участия в них представителей других Поместных Церквей и решать вопросы всеправославного значения. В качестве подтверждения Троицкий указывает на 37-е Апостольское правило, включающее в компетенцию местных Соборов «догматы благочестия», и на примеры Собора Карфагенского (123–130-е правила которого имеют чисто догматическое содержание), Московского Собора 1667 г. (решавшего вопрос о взаимоотношении церковной и государственной власти) и др. Однако определения таких Соборов Троицкий считает обязательными только для Церквей, уполномоченные представители которых принимали участие на Соборе. Для остальных Церквей такие определения будут обязательными только тогда, когда они или будут усвоены Собором данной Церкви или подтверждены Вселенским Собором.

Отрицая право автокефальных Церквей вмешиваться в дела друг друга без соответствующего приглашения, Троицкий, однако, признает, что отдельные, имевшие место в истории подобные случаи вмешательства Константинопольских Патриархов хотя и не соответствовали канонам, но при этом не являлись и антиканоничными. По мнению Троицкого, данные случаи отступления от канонических предписаний со стороны Константинопольских Патриархов не были злонамеренным нарушением, а были вызваны внешними обстоятельствами,

а потому, по своей сути, не были направлены против канонического порядка. «Каноны рассчитаны на нормальное, мирное течение церковной жизни, но они считаются и с состоянием “нужды”, заставляющей отступать от канонической нормы»¹, — пишет Троицкий.

Еще до завершения формирования канонического кодекса Православной Церкви три восточных Патриархата попали в тяжелое положение, так что их первоиерархи были вынуждены жить вне территории своих Церквей (по большей части в Константинополе), и при этом они не имели возможности дать своим Церквам нормальную каноническую организацию. Между тем, Константинопольский патриарх сохранил свое высокое положение епископа столицы Византийской империи, а под турецким игом не только сохранил свою церковную власть, но, как этнарх над всем православным населением Турции, получил в бератах турецких султанов и светскую власть над всеми православными, в том числе — и над остальными восточными патриархами. Такое расширение власти Константинопольского патриарха, по мнению Троицкого, отразилось и на чисто церковных взаимоотношениях. Три остальных восточных Патриархии вместе с Церквами Кипрской и Синайской, не имея часто достаточного числа епископов для организации собора или синода, волей-неволей должны были обращаться за решением более важных вопросов к Константинопольскому патриарху, при котором существовал постоянный Синод. Константинопольский патриарх всегда имел возможность превратить свой «домашний синод» в Собор, пригласив для участия в нем не только других своих епископов, но и патриархов, и других иерархов остальных восточных Церквей².

Однако, полагает Троицкий, «нельзя исключение превращать в правило, нельзя вызванное необходимостью временное отступление от канонической нормы считать постоянным нормальным состоянием, а нужно при первой же возможности вернуться к точному соблюдению канонов»³. Троицкий критикует

¹ Там же. С. 45. В подтверждение Троицкий дает ссылку на: I Всел. 4; VI Всел. 37 и 80; VII Всел. 3 и 6; Карф. 13, 106 (95); Двукр. 17 и др.

² См.: Троицкий С., проф. Будем вместе бороться с опасностью. С. 45.

³ Там же.

то, как в XX веке Константинополь реализовывал на практике свое первенство, и утверждает, что всеправославный Собор может быть созван и без участия в нем Константинопольского патриарха, по воле большинства Поместных Церквей, любым следующим по рангу патриархом, в любом удобном для этого месте.

Главными причинами неспособности Константинопольских патриархов надлежащим образом осуществлять свое первенство Троицкий считает их папистические притязания, «панэллизм» и политическую зависимость — от мусульманских турецких властей и масонских организаций¹.

В 3-м номере «ЖМП» за 1950 год была опубликована статья Троицкого «Как привести к концу возникший спор?», посвященная разбору публикации в официальном издании Александрийской Патриархии «Пантенос» (1949. № 6. С. 91-108). Данная публикация касалась двух вопросов:

- 1) Существует ли апелляционное право Вселенского Патриарха?
- 2) Один ли только Вселенский Патриарх имеет право созывать Вселенские или Всеправославные соборы?

Троицкий с удовлетворением отмечает, что данные вопросы анонимный автор статьи «решает в общем успешно». В статье делался вывод, что согласно святым канонам, Вселенский Патриарх — как в древней Церкви, так и в более позднее время, — не имел права вмешиваться в дела прочих патриархий и автокефальных Церквей, а также не имел апелляционного права — административного или судебного — по отношению к прочим автокефальным Церквам.

Вместе с тем, александрийский журнал изложил ряд исторических фактов, подтверждающих гегемонию Константинопольских патриархов в Восточной Церкви, и пришел к выводу, что принятие к рассмотрению, обсуждению и решению в «Домашнем Синоде» прошений на прочих патриархов следует считать не специальной привилегией или правом, а скорее, обязанностью

¹ Троицкий указывает на факт вступления Патриарха Мелетия IV Метаксакиса в 1910 году в масонскую ложу (Там же. С. 37; см. С. 46 и др.).

Константинопольского патриарха, как первого по старшинству среди прочих патриархов и естественного председателя «Домашнего Синода».

Троицкий полагает, что противопоставление права и привилегии долгу и обязанности является в данном случае неправильным. Понятие компетенции включает в себя и право, и обязанность известного органа церковной власти совершить известный акт во имя Церкви. Обязанность совершить известный правительственный акт предполагает право на это. В противном случае акт будет превышением власти. С другой стороны, право на известный акт власти влечет за собой обязанность в необходимом случае совершить этот акт, так как иначе будет бездействие власти, караемое в том числе и церковным судом. «Признать, что Константинопольский Патриарх имеет обязанность вмешиваться в дела других автокефальных Церквей — это значит признать, что он имеет и право это делать»¹, — заключает Троицкий.

По утверждению Троицкого, при нормальном положении всякой автокефальной Церкви, т.е. при сохранении ею православного догматического учения и канонического строя, каноны не допускают вмешательства в ее дела со стороны всякой другой Церкви, в частности, не допускают и апелляции на административные и судебные постановления ее верховной власти. Однако поскольку все автокефальные Церкви являются членами Единой Православной Кафолической Церкви и потому должны «одинаково заботиться друг о друге» (1 Кор. 12, 25), такое вмешательство все-таки признается возможным. Согласно Троицкому, вмешательство одной автокефальной Церкви в дела другой автокефальной Церкви допустимо в двух случаях: а) по просьбе верховной власти данной автокефальной Церкви и б) в случае нужды, т.е. когда верховная власть известной автокефальной Церкви уклонилась от православного догматического учения или не имеет столько епископов, сколько необходимо для канонической самостоятельности.

В двух перечисленных случаях таковое вмешательство, по утверждению Троицкого, «входит в компетенцию всех автокефальных Церквей и

¹ Троицкий С., проф. Как привести к концу возникший спор? // ЖМП. 1950. № 3. С. 48.

преимущественно тех, которые обладают большими духовными и материальными средствами и потому могут оказать более действительную, скорую и бескорыстную помощь»¹. Троицкий полагает, что в современных условиях Константинопольская Церковь такими широкими средствами уже не обладает и вмешивается в дела других Церквей не для помощи им, а для подчинения себе их епархий и приходов, почему ей нельзя усваивать не только исключительного, но и преимущественного права на такое вмешательство.

Троицкий отказывается признать за Константинопольским Престолом исключительное право «инициативы во всей жизни Церкви», но соглашается признать его преимущественное право инициативы в вопросе созыва Вселенских и Всеправославных Соборов: «Право преимущественной, но не исключительной инициативы в деле созыва собора принадлежит Патриарху Константинопольскому, как предстоятелю первого по старшинству престола»².

Троицкий поддерживает тезис александрийского журнала о том, что созыв всецерковных соборов не является исключительным правом Вселенского Патриарха. Если Вселенский Патриарх по той или иной причине не может или откажется созвать собор, а все прочие Церкви или их большинство согласятся, что собор созвать необходимо, то право созыва Собора должно перейти к дальнейшим по порядку старшинства престолов предстоятелям — сначала к Патриарху Александрийскому и т.д. Необходимость данного порядка Троицкий подтверждает чередой исторических фактов, когда Константинопольские Патриархи впадали в ересь или совершали различные злоупотребления. По справедливому суждению Троицкого, «усвоение инициативы одному первоиерарху предполагает лишение этого права всех остальных, быть может, гораздо глубже, шире и правильнее понимающих современные церковные нужды, и поведет лишь к застою церковной жизни»³.

Инициатива созыва Всеправославного собора, по мнению Троицкого, не предрешает вопроса о месте его созыва. Возбуждавший вопрос предстоятель

¹ Там же. С. 56.

² Там же. С. 57.

³ Там же. С. 49.

автокефальной Церкви может предложить созвать собор и в другой, согласной на это, автокефальной Церкви, как обладающей для того большими средствами и удобствами. Собор, как верховный орган церковной власти, вправе избрать себе председателя или председателей, поэтому председательство на Соборе Константинопольского Патриарха не является обязательным.

Троицкий уточняет, что участие во Всеправославных соборах, в отличие от разного рода всеправославных совещаний, должно быть не добровольным, а столь же обязательным, как и участие епископов на соборе своей Церкви. Усвоение постановлений таких соборов является обязательным для всех Православных автокефальных Церквей. В то же время инициатива приглашения предстоятелей некоторых или всех Православных Церквей на совещание может принадлежать предстоятелю всякой автокефальной Церкви. Участие на таком совещании является добровольным; усвоение постановлений такого совещания зависит от епископата каждой автокефальной Церкви.

Затрагивает Троицкий и вопрос об автокефалии. Вновь утверждая право автокефальных Церквей самостоятельно выделять из своего состава новые автокефальные Церкви, Троицкий, признает, что в компетенцию всех остальных автокефальных Церквей при этом «входит лишь акт констатации или признания автокефалии этих Церквей»¹.

В 1950-е годы в Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, издаваемом Московским Патриархатом в Париже, выходит ряд публикаций Троицкого, посвященных вопросам юрисдикционной полемики.

Статья «Экклесиология Парижского раскола» (1951) явилась откликом Троицкого на публикации о. Александра Шмемана 1941-1951 годов о первенстве Константинопольского патриарха и переходе в его юрисдикцию Западно-Европейской епархии митрополита Евлогия².

¹ Там же. С. 50.

² См.: Церковный Вестник. № 15, 17, 19, 23, 26 и 28. Три первые статьи Шмемана вышли отдельной брошюрой «Церковь и церковное устройство» (Париж, 1949).

Искажая смысл рассуждений о. Александра¹, Троицкий утверждает, что Шмеман «уклоняется от православного догматического и канонического учения о Церкви», а его теория «не имеет ничего общего с православным учением о Церкви» и «близка к учению индепендентов и баптистов»².

Троицкий вновь излагает эклезиологическую модель, согласно которой «в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви единым носителем всех видов церковной власти является вселенский епископат, тогда как все поместные Церкви являются его органами»³. Внешним символическим выражением этого, по мнению Троицкого, является поминование первыми епископами поместных Церквей предстоятелей других поместных Церквей, согласно 15-му правилу Двукратного Собора. Право совершения важнейшего церковного акта — поставления нового епископа, согласно Троицкому, принадлежит вселенскому епископату. Но так как собрать всех епископов для этого акта практически невозможно, поставление епископа совершается поместным епископатом «во имя епископата вселенского»⁴. Символом того, что поставление совершается епископатом вселенским, по мнению Троицкого, является «утверждение поставления первым епископом, связующим поместный епископат с епископатом вселенским»⁵. Автокефальные Церкви являются самостоятельными, но не безусловно: «над ними стоит воля вселенского епископата»⁶.

Согласно Троицкому, епископы поместных Церквей имеют одно и то же епископское достоинство с первенствующим епископом, который не есть для них начальник или «крайний (т.е. высший) святитель»⁷. Различие между патриархом и епископом данной поместной Церкви касается не достоинства, а «лишь объема власти управления, предоставленной тому и другому высшим органом

¹ См. выше раздел 4.3.5. «Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Александра Шмемана (1921–1983)».

² Троицкий С., проф. Эклезиология парижского раскола // ВРЗЕПЭ. Париж, 1951. № 7-8. С. 10-11.

³ Там же. С. 11.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 14.

автокефальной Церкви, — собором ее епископов»¹. В то же время первые епископы автокефальных Церквей равны между собой не только по достоинству, но и по власти.

По мнению Троицкого, несоответствие формального первенства Константинопольской Церкви в православном мире с внешними условиями ее бытия в настоящее время является большой опасностью для всего Православия, поскольку, не обладая достаточными духовными и материальными средствами, чтобы использовать свое первенство для служения всем остальным Церквям, «она стремится использовать его в своекорыстных интересах и свои антиканонические действия оправдать новоизмышленными антиканоническими же теориями...»². Если Константинопольская Церковь имеет первенство теперь, то это не значит, что она должна иметь его всегда. Троицкий указывает на возможность и целесообразность «иначе решить вопрос о первенстве» на будущем вселенском соборе³.

Как уже отмечалось, Шмеман и Мейендорф упрекали Троицкого в том, что тот допускал аналогию межцерковных отношений с международными. Следует вновь отметить в защиту Троицкого, что он не доходил до полного отождествления этих отношений, ибо «аналогия не есть отождествление»⁴.

Троицкий обвиняет Шмемана в «инсинуации» и утверждает, что он «ни одного момента не был каноническим экспертом Карловацкого Собора» и о его критическом отношении к этому Собору можно узнать хотя бы из вышедшей в Париже книги «Размежевание или раскол»⁵.

Справедливой представляется критика Троицким чрезмерной абсолютизации территориального принципа в церковном устройстве, на которой настаивал Шмеман. Согласно Троицкому⁶, все поместные Церкви могут иметь

¹ Там же. С. 15.

² Там же. С. 18.

³ Там же. С. 18-19.

⁴ Там же. С. 21.

⁵ Там же. С. 21-22.

⁶ Позиция Троицкого излагается здесь по статье автора: *Суворов В., прот.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Церковь и время. № 2 (71). М.: ОВЦС МП, 2015. С. 193-250. Здесь С. 211-212.

юрисдикцию вне своих территорий. В противном случае такой юрисдикции не может иметь и Церковь Константинопольская. Вся территория, находящаяся вне других православных Церквей, является общим полем их миссии. Поместные Церкви действительно имеют свои епархии в разных странах, порой весьма удаленных от их территорий, и это не может быть каноническим нарушением, но есть исполнение заповеди Спасителя: «идите, научите все народы...» (Мф. 28, 19). Указанная заповедь Христова дана всем Церквам и не может касаться только первенствующей Константинопольской Церкви.

Благодатное единство во Христе дается не территориям, а членам Церкви. Об этом свидетельствует и наименование Церкви «Новым Израилем», «народом Божиим». Народ состоит из лиц, а не из территории. Ветхозаветный Израиль не переставал быть народом Божиим и тогда, когда не имел своей территории и странствовал в пустыне. В цитируемом Шмеманом выражении из «Мученичества Поликарпа» «Кафолическая Церковь, пребывающая в Смирне» местопребывание христианской общины не следует смешивать с территориальностью. По рассуждению Троицкого, всякая община должна где-то пребывать, но это не значит, что она должна иметь свою территорию с определенными границами.

Долгое время народность имела большее значение в устройстве Церкви, чем поместный принцип. Христос заповедал ученикам учить именно народы. Слова ап. Павла, что во Христе Иисусе нет ни Иудея, ни Эллина, ни варвара и Скифа (Гал. 3, 28; Кол. 3, 11; Рим. 10, 12), говорят о равноправии в Церкви всех народностей, однако в устройстве церковных дел особое значение придавалось языку. Апостольская проповедь могла быть успешна только в том случае, если она велась на языке данного народа, о чем свидетельствует и чудо Пятидесятницы. Троицкий указывает на то, что 34-е Апостольское правило говорит о «епископах всякого народа». Только в более позднее время, когда христианство распространилось по всей Римской империи и было признано государственной властью, поместное начало получило почти исключительное значение в церковном устройстве, показателем чего служит замена слова «народ» в 34-м Апостольском правиле словом «епархия» (в смысле «митрополия») в 9-м

правиле Антиохийского Собора. Но и тогда, считает Троицкий, поместное, территориальное начало сделалось обязательным только в границах греко-римской империи, тогда как вне ее остался в силе прежний регулятор церковного устройства — народность. В доказательство Троицкий приводит ссылку на 2-е правило II Вселенского и 28-е правило IV Вселенского Соборов, сохранивших в Церквах у иноплеменных народов их прежнее устройство.

Территория является таким же «естественным» признаком, как и национальность, поэтому Церковь всегда руководствовалась не поместным началом, а спасением человеческих душ, и потому изменяла границы поместных Церквей, когда это требовалось в целях ее спасительной миссии. В Византии каждая автокефальная Церковь получила особую территорию, когда православное население стало сплошной компактной массой, а в более древнее время «оно составляло лишь оазисы среди языческого населения»¹. Проповедь апостолов и их ближайших преемников развивалась гармонично и успешно не потому, что их области были разграничены, а потому, что они, с одной стороны, считали недопустимым «созидать на чужом основании» (Рим. 15, 20) и «хвалиться готовым в чужом уделе» (2 Кор. 10, 16), а с другой — общие вопросы о проповеди Евангелия решали путем соборования, а не волей первого из них.

Соглашаясь с приведенными рассуждениями Троицкого, следует заметить, что эффективных действующих механизмов такого «соборования» на уровне Вселенской Церкви сегодня нет. Особая координирующая роль в осуществлении этого «соборования» вполне могла бы принадлежать предстоятелю первенствующей Церкви. При этом, как справедливо указывает Троицкий, важно, чтобы первенствующий епископ решал общеправославные вопросы соборно, а не единолично.

В статье содержится интересное суждение Троицкого об идее «Третьего Рима». Троицкий полагает, что угроза восточного папизма может проистекать не только со стороны Константинопольской, но и от Русской Церкви, «где идея

¹ Троицкий С., проф. Экклезиология парижского раскола. С. 28.

Третьего Рима находила себе не мало сторонников, за что она была наказана расколом и порабощением государству»¹.

Статья Троицкого «Неудачная защита неправды» (1954) явилась откликом на опубликованный в 1953 году в Афинах труд Илиопольского митрополита Геннадия «История Вселенского Патриархата». В данном труде греческого иерарха вновь предпринималась попытка оправдать притязания Константинопольской Церкви на вселенскую юрисдикцию над православной диаспорой ссылками на 28-е правило Халкидонского Собора.

Троицкий вновь приводит изложенную им ранее аргументацию, убедительно доказывая, что 28-е правило Халкидонского Собора предоставило Константинопольскому Патриархату юрисдикцию над епископами у варваров только трех «вышереченных диоцезов». Кроме того, Троицкий уточняет исторические обстоятельства включения данного правила в канонические сборники. Он пишет, что на самом деле Халкидонский Собор издал только 27 канонов. Но более поздние анонимные составители и переписчики стали добавлять к канонам Собора его наиболее важные решения, включенные в соборные Деяния и касающиеся Константинопольского и других епископов. Такую метаморфозу претерпело и решение о правах Константинопольского епископа, так что «строго говоря, — указывает Троицкий, — никакого 28-го канона не существует, а есть лишь решение Собора о правах Константинопольского епископа. <...> В канонах есть положения, имеющие вечное, догматическое значение, и если собор не включил это решение в число канонов, то значит оно относится к области текущей церковной политики, меняющейся применительно к политическим условиям...»².

Представляются ценными приведенные Троицким рассуждения о принципе соотношения государственных и церковных границ в церковном устройстве. В то время как имеющая определенные границы территория, наряду с народом и властью, составляет один из трех элементов всякого государства, Церковь,

¹ Там же. С. 32.

² Троицкий С., проф. Неудачная защита неправды // ВРЗЕПЭ. Париж, 1954. № 20. С. 192-193.

согласно Троицкому, не ограничена по самой своей природе, ибо должна объять весь мир, все человечество. Поскольку Церковь как таковая никаких границ не имеет, в ней не может существовать ограничение, а существует лишь разграничение сфер деятельности ее епископов. Округ всякого епископа определяется только границами округов соседних епископов, так же как границы всякой автокефальной Церкви определяются только границами соседних православных Церквей. Поэтому II Вселенский Собор и запрещает епископам своим 2-м правилом «простираť свою власть за пределы своей области и смешивать церкви». Там, где таких округов и автокефальных Церквей нет — в нехристианских и неправославных странах, сфера деятельности всякой автокефальной Церкви не имеет границ и определяется лишь ее силами и ревностью в деле миссии. Если обычно (но не всегда) распределение епископских округов внутри автокефальной Церкви совпадает с административным делением государства, а граница автокефальных Церквей с границами государств, то такое совпадение вовсе не имеет принципиального и обязательного для церковной власти характера, а объясняется мотивами удобства и целесообразности. Данные мотивы связаны, в основном, с двумя обстоятельствами. Во-первых, расширение деятельности граждан известного государства за его границы всегда более или менее затруднительно. Во-вторых, церковная власть волей-неволей оказывается зависимой от власти государственной, однако данная зависимость не имеет никакой основы в евангельском учении¹.

В статье «Каноны и восточный папизм» (1955) Троицкий вновь обращается к вопросу «восточного папизма», нерешенность которого, по его мнению, «является причиной ненормальных отношений между православными автокефальными церквами»². Троицкий считает данный вопрос, наряду с вопросом об отношении Церкви к государству, подлежащим решению будущего Вселенского Собора³.

¹ См.: там же. С. 198-199.

² *Троицкий С., проф.* Каноны и восточный папизм // ВРЗЕПЭ. Париж, 1955. № 22. С. 120.

³ О важности рассмотрения этих вопросов на ожидаемом Вселенском Соборе Троицкий начал говорить в статье «Теократия или цезаропапизм» (ВРЗЕПЭ. Париж, 1953. № 16. С. 176-206). Данная статья Троицкого, в основном,

Троицкий называет восточный папизм «детисцем византийского цезаропапизма и одним из его проявлений»¹. По убеждению Троицкого, сам по себе Константинопольский епископ не имел никаких церковных оснований для своего возвышения над другими епископами: ни апостольского основания своей кафедры (предание об основании Византийской Церкви апостолом Андреем Троицкий именуется «мифом», созданным довольно поздно для оправдания претензий ее предстоятелей), ни славы непоколебимого столпа Православия (среди Константинопольских епископов было много еретиков). Единственным основанием возвышения Константинопольского епископа было положение епископа столицы — наследницы древнего Рима — и близость к императору.

Императоры, по словам Троицкого, стремились превратить Константинопольского епископа в орудие своей политической власти. Они нередко возводили на престол Константинопольской Церкви иерархов-еретиков, а неугодных лишали кафедр и отправляли в изгнание. Константинопольские епископы, в свою очередь, пытались использовать свою близость к императору для расширения своей церковной власти.

Одним из инструментов расширения этой власти стал так называемый «домашний собор», который Троицкий считает институтом, не имеющим никаких канонических оснований. Константинопольский патриарх, первоначально являясь лишь одним из епископов Ираклийской митрополии, согласно канонам, не имел права созывать соборы, которые в митрополиях могли созывать только их митрополиты. Однако в Константинополь по своим делам (по большей части с просьбами к императору и другим центральным властям) приезжали епископы, которые и по канонам (Сард. 9), и по государственным законам могли иметь доступ к императору только через посредство епископа столицы. Из таких временно проживавших в столице епископов Константинопольский епископ образовал свой, послушный ему и зависимый от него «домашний собор», компетенция которого со временем вышла далеко за границы Ираклийской

была посвящена критике теократической идеи А.В. Карташева, высказанной им в его работах «На путях к Вселенскому Собору» (Париж, 1926) и «Судьбы Святой Руси» (Православная мысль, вып. 1).

¹ *Троицкий С., проф.* Каноны и восточный папизм. С. 120.

митрополии и распространились фактически на всю Восточную Церковь. Троицкий называет «домашний синод» «суррогатом собора», который «мало по малу, поглотил канонические соборы митрополий и положил конец каноническому устройству Константинопольской Церкви»¹.

Росту значения «домашнего собора» способствовал другой неканонический институт — институт титулярных архиепископов и митрополитов, получавших свой титул от императора. Такие «автокефальные» архиепископы и митрополиты освобождались от местной церковной власти канонических митрополитов и их соборов и подчинялись непосредственно патриарху. Они не участвовали в соборах митрополий, но были обязаны однажды в год собираться у патриарха, образуя постоянное ядро его «домашнего собора».

Кроме постоянных членов «домашнего собора» — титулярных митрополитов и архиепископов, а также случайно приезжавших в столицу иерархов (начиная с простых епископов и кончая патриархами других Патриархатов) в «домашнем соборе» участвовали и высшие чиновники Патриархии, и государственные сановники, а иногда и весь сенат, причем они занимали места выше митрополитов. Председательствовал на «домашнем соборе» иногда сам император.

Кроме неканонического состава, Троицкий указывает также и на не отвечающий канонам порядок решения дел на «домашнем соборе». Мнение большинства на «домашнем соборе» получало силу только тогда, когда с ним соглашался патриарх. По этой причине Троицкий полагает, что данный собор, в сущности, был установлением совещательного, а не решающего характера. Постановления собора обычно утверждались императором.

Вследствие этих причин, считает Троицкий, «постановления “домашнего синода” под благовидной маской соборности обычно скрывали диктат патриарха и императора»².

¹ Там же. С. 126.

² Там же. С. 129.

В 1957 году выходит статья Троицкого «О единстве Церкви». Поводом для статьи послужила публикация А.В. Карташева в «Церковном Вестнике» (1956. № 63-64) под названием «Объединение православия». Троицкий выступает против высказанной Карташевым идеи о необходимости создания перманентного административного вселенского центра при Константинопольском патриархе и причисляет Карташева к «восточным папистам»¹. По мнению Троицкого, предложенная Карташевым модель внешнего объединения Православия, вступая в противоречие с канонами и всей многовековой историей, сделает из Православной Церкви «лишь бледную копию Церкви Западной», не решив существующих проблем.

Троицкий указывает на ошибочность и неправомерность исторической точки зрения, согласно которой на Западе первенство усваивалось Римскому епископу, в то время как на Востоке — Константинопольскому: «Каноны определяли ранг глав автокефальных Церквей во всей Церкви, а не особо для Востока и особо для Запада, и первенство Римского епископа признавалось не только на Западе, но и на Востоке, а следовательно Константинопольский епископ в древней Церкви не имел первенства не только на Западе, но и на Востоке»², — пишет Троицкий. Первенство Римского епископа рассматривалось как положение только обычного, а не божественного права. Церковное возвышение Рима, как потом и Константинополя, не имело догматических оснований, но было обусловлено политическим значением городов.

Троицкий, тем не менее, признает существование «фактического первенства» Константинопольского патриарха в Православной Церкви, однако полагает, что данное первенство «никак нельзя считать ни канонически твердым, ни тем более неизменным»³, и потому власть Вселенского Собора может его изменить.

Троицкий, отчасти справедливо, упрекает Карташева в том, что тот неясно представляет организацию предлагаемой им инстанции и ее компетенцию.

¹ Троицкий С., проф. О единстве Церкви // ВРЗЕПЭ. Париж, 1957. № 26. С. 104.

² Там же. С. 106.

³ Там же. С. 107.

Карташев то говорит о «водительстве» и «административном примате» Константинопольского архиепископа и называет проектируемую инстанцию «некоторым посольским министерством церковных дел», то называет ее «апелляционной инстанцией для ревизии и урегулирования возникающих споров», то надеется, что она будет «авторитетным арбитражем, как бы третейским церковным разбирательством»¹.

Троицкий указывает на то, что каноны действительно предусматривают применимость в Церкви третейского суда (например, 9-й канон IV Вселенского Собора, 17-й канон Карфагенского Собора). Согласно канонам, постановления третейского суда являются настолько авторитетными, что не допускают никакой апелляции против них. Однако третейский суд должен состоять из судей, избранных самими сторонами². Троицкий выражает сомнение, что «водительство» Константинопольского патриарха реально обеспечит беспристрастность предлагаемой Карташевым инстанции. В доказательство Троицкий приводит факты из недавней истории взаимоотношений Константинопольской и Русской Церквей: попытку закрыть в 1924 году Московскую Патриархию, поддержку «Живой церкви» и т.д. Троицкий полагает, что все последние разделения Русской Церкви, в основном, имели политические причины и произошли вне государственных границ «при участии и поддержке со стороны Церкви Константинопольской»³.

Современная Константинопольская Церковь, по мнению Троицкого, не способна исполнять первенствующее служение, поскольку сама находится в бедственном положении: пребывает во враждебном христианству мусульманском государстве, почти не имеет паствы и подвержена «различным влияниям инославного мира». «Если поднимать вопрос об организации какой-либо общецерковной православной инстанции при какой-либо автокефальной Церкви,

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 109.

то Константинопольскую Церковь нужно признать наименее пригодной для такой организации»¹, — утверждает Троицкий.

Троицкий отвергает обвинения в том, что его работы, направленные против притязаний Константинопольской Церкви, носят заказной характер и обусловлены переходом в юрисдикцию Московского Патриархата. Он приводит список своих ранних работ (начиная с 1923 года), направленных против теории о подчинении Константинопольской Церкви всей православной диаспоры. «Как “последний из могикан”, — единственный, остающийся в живых из канонистов старой русской академической школы, я считал, и считаю своим священным долгом раскрыть противоречие этой теории — догматической и каноническому учению Православной Церкви, и ее опасность для мира и единства Православия»², — пишет Троицкий.

В статье «Из истории спора Старого Рима с Новым»³, а затем и в работе «Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую?»⁴, Троицкий исследует происхождение греческого трактата о преимуществах Константинопольского Престола и схолии к нему папистического содержания, которые вошли в рукописи славянской Кормчей.

В упомянутом греческом трактате доказывалось, что примат, первенство во всей Вселенской Церкви, с тех пор как столицей Греко-Римской империи (с пятого века) сделался Константинополь, принадлежало патриарху этого города. В то же время в состав трактата была включена схолия, доказывавшая, что это неправда, и что на самом деле не только первенство, но и верховная власть над всей Церковью Основателем Церкви — Христом передана Римскому папе, как преемнику апостола Петра. На эти противоречащие друг другу тексты впервые обратил внимание русский канонист А.С. Павлов, опубликовав статью в журнале «Византийский Временник» в 1897 году. Троицкий отмечает, что написанная на русском языке статья Павлова долгое время оставалась незамеченной на Западе, а

¹ Там же.

² Там же. С. 110.

³ Троицкий С., проф. Из истории спора Старого Рима с Новым. ВРЗЕПЭ. Париж, 1959. № 29. С. 38-59.

⁴ Троицкий С., проф. Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую // Богословские труды. М., 1961. Сб. 2. С. 5-61.

когда в XX веке она сделалась там известной, произвела сенсацию, в особенности среди католических ученых, увидевших в ней еще одно доказательство признания Римского примата на Востоке.

По версии Трицкого, указанный трактат о первенстве Константинопольского Престола был составлен в канцелярии Константинопольской Патриархии после 610 и до 623 года. Полный текст трактата был включен в Номоканон 14-ти титулов «Тарасьевской редакции» во второй половине IX века, когда шла ожесточенная борьба между Римом и Константинополем из-за юрисдикции над Болгарской Церковью. Болгары были обращены в христианство Новым Римом, но опасаясь, что церковная зависимость приведет к зависимости политической, болгарская государственная власть стала задумываться о подчинении Болгарской Церкви Старому Риму. Чтобы лишить устремления болгар канонической почвы, им и был дан в руководство указанный «Номоканон», в который были включены фальсификаты, отражавшие идею примата Константинополя.

Когда болгары все-таки перешли в папскую юрисдикцию, деятелями римской миссии проконстантинопольский трактат был замечен, и между 866 и 869-м годами одним из миссионеров Римской Церкви к трактату, как его корректив, была добавлена схолия, опровергающая примат Константинополя и доказывающая богоустановленный и вечный характер примата Рима.

Пока Римская империя имела две столицы — Старый Рим и Новый, первенство Римского епископа, как епископа старшей столицы, не подвергалось никакому сомнению. Но в 476 году германский полководец Одоакр захватил западную половину империи, и Рим перестал быть столицей, что, по мнению Трицкого, имело громадное значение в истории взаимоотношений Западной и Восточной Церкви. Именно с этого года началось расхождение между Западной и Восточной Церквами, закончившееся в середине XI века формальным расколом.

На Западе Римская Церковь, потеряв основание своего примата вместе с утратой Римом значения столицы империи, стала подводить под него новый, мнимо евангельский фундамент, превращая канонический примат во всей Церкви

в догматическое главенство над всей Церковью, тогда как на Востоке возникает сомнение в праве Римской Церкви даже на сохранение своего канонического примата и делаются попытки усвоить епископу Константинополя, как епископу единой столицы империи, примат во всей Церкви. Эти попытки сначала по политическим причинам делаются государственной властью, затем, опираясь на декреты этой власти, их делает патриаршая канцелярия.

Последняя не менее своего принципала была заинтересована в своем возвышении. За всякую епископскую хиротонию константинопольский клир получал большие деньги, и чем больше расширялась власть Константинопольского епископа, тем большее число хиротоний совершалось в Константинополе.

Уже в следующем году после падения Западно-Римской империи византийский император Зенон издает на имя Константинопольского патриарха Акакия конституцию, где именует Константинопольскую Церковь матерью всех православных христиан и святейшей кафедрой царствующего града, дает ее епископу право председательства пред всеми прочими епископами и на вечные времена восстанавливает все ее привилегии, данные им самим и его предшественниками. Юстиниан, стремясь восстановить Римскую империю в ее прежних границах, не желал порывать с епископом Рима, опять вошедшего в границы империи, и в своих законах подтверждал его первенство в Церкви, но вместе с тем издавал и законы, которые могли быть перетолкованы в смысле признания первенства Рима Нового. В 530 году он издает конституцию, где именует Константинопольского патриарха Епифания вселенским, то есть усваивает ему первенство если не во всем христианском мире, то во всяком случае в Римской империи; в 546 году в своей 123-й новелле объявляет, что все прибывающие в Константинополь епископы (значит и папы) должны обращаться к нему через посредство Константинопольского архиепископа, и включает в Кодекс конституции своих предшественников о равноправности Нового Рима со Старым, в том числе и упомянутую конституцию Зенона и даже давно уже

утратившую силу конституцию Гонория и Феодосия 421 года о подчинении епископу Константинополя в церковных делах Иллирика.

Тогда, полагает Троицкий, Канцелярия Константинопольской Патриархии, игнорируя церковные и государственные постановления о примате епископа Старого Рима, выбирает постановления о привилегиях епископа Нового Рима и перетолковывает их в пользу его примата, составляя упомянутый трактат¹.

Кроме рассмотрения вопроса о происхождении трактата и схолии Троицкий приводит их критический разбор и оценку с точки зрения догматического и канонического учения Православной Церкви.

По словам Троицкого, трактат и схолия являют собой столкновение двух разновидностей папизма — восточного и западного. Различие заключается в том, что трактат стремится обосновать первенство Константинопольского епископа во всей Церкви связью Церкви с государством, в то время как схолия пытается обосновать не только первенство, но и господство над всей Церковью епископа Римского на мнимо евангельском учении. Трактат доказывает примат Константинопольского епископа 1.) ссылками на текст канонов и византийских законов; 2.) указанием на политическое значение Константинополя как единственной столицы Греко-Римской империи. Троицкий убедительно демонстрирует несостоятельность этих аргументов.

Обращаясь к мотивировке 9-го правила Антиохийского Собора («так как в главный город отовсюду стекаются имеющие дела»), Троицкий справедливо отмечает, что церковная власть, при решении вопроса о ранге известного епископа, обычно принимала во внимание государственное значение его кафедрального города, но не потому, что считала себя обязанной всегда и везде соотносить церковное устройство с государственным, а потому и тогда, когда считала такое соотношение отвечающим церковной пользе, удобству управления Церковью. Не государственное устройство автоматически, само по себе, предрешает устройство Церкви, а исключительно постановления компетентной церковной власти, исходящие из соображений церковной пользы.

¹ Ср.: *Троицкий С.В., проф.* Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую. С. 22-23.

Соборная власть Церкви может при определении ранга епископа руководиться и другими мотивами. Так, Церковь в своем устройстве может соотноситься с этническим началом. Троицкий приводит пример 34-го Апостольского правила и этнический принцип деления Православной Церкви в Австро-Венгрии. Карфагенская Церковь определяла ранг епископов не по значению кафедральных городов, а по старшинству хиротонии их епископов. Нередко церковный центр не совпадал с центром государственным, и кафедра первого епископа была не в столице, а в другом городе.

Троицкий делает вывод, что «потеря Римом значения столицы империи, сама по себе, не могла иметь последствием потерю примата его епископом, пока “святые отцы”, т.е. Вселенский Собор, не сделал бы об этом нового канона, но, как известно, Вселенские Соборы не издавала такого акта. <...> И только на канонах Вселенских Соборов, даровавших второе место в Церкви — Константинопольскому патриарху, можно обосновать его первенство, как унаследовавшего это первенство от епископа Римского, после его отпадения от Православной Церкви...»¹.

По убеждению Троицкого, если одни епископы могут иметь большую власть, чем другие, то не *suo jure*², а *jure delegationis*³ от других епископов, по их полномочию, как выразители их коллективной воли. Троицкий признает, что епископы Православных Церквей могут получить более широкие права чести и даже власти, но только *jure delegationis* — «от своих собратьев, от епископского Собора, в целях объединения и координации их спасительной миссии»⁴. Ранг епископов зависит исключительно от воли соборной церковной власти.

Согласно Троицкому, вопрос о примате во Вселенской Церкви входит в полномочия вселенского епископата. Именно вселенский епископат на Вселенском Соборе может решить вопрос о вселенском примате так или иначе, соотносясь с современными условиями церковной жизни. При этом столичное

¹ Троицкий С., проф. Из истории спора Старого Рима с Новым. С. 52.

² По собственному праву (лат.).

³ По праву делегации (лат.).

⁴ Там же. С. 58.

положение города, основание кафедры тем или иным апостолом, древность кафедры, ее былые заслуги и другие подобные критерии не могут иметь определяющего значения сами по себе. Вселенский примат не принадлежит какой-либо кафедре неотъемлемо и зависит исключительно от воли вселенского епископата. В отрицании этого, по мнению Троицкого, кроется главная ошибка папизма — как западного, так и восточного.

В 1960 году в Париже выходит книга Троицкого «О неправде Каловацкого раскола. Разбор книги прот. М. Польского “Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей”». В этой работе Троицкий, защищая позиции Московской Патриархии, подробнейшим образом (на 128 страницах) разбирает и подвергает критике аргументацию идеолога Зарубежной Церкви прот. М. Польского.

Если ранее, в книге «Размежевание или раскол?» (1932), Троицкий доказывал благо децентрализации — «размежевания», которое не следует считать расколом, то здесь, исходя из тех же канонических и исторических данных и фактов, Троицкий начинает доказывать обратное. Он всецело встает на защиту Московской Патриархии и политики митрополита Сергия, обвиняя карловацкий Синод в расколе и нежелании подчиниться законной центральной власти.

Троицкий доказывает, что Постановление № 362 допускало децентрализацию только на время, в исключительных и ненормальных случаях, когда делалось невозможным дальнейшее существование централизации в том ее виде, как она была установлена Всероссийским Собором. Однако, центральное церковное управление в СССР, по утверждению Троицкого, «восстановилось еще в 1923 году»¹.

Рассуждения Польского о единстве Церкви, заключающемся в Евхаристии, Троицкий упрекает в протестантизме: «По православному догматическому и каноническому учению, таинство причащения может совершать только епископ или пресвитер, поставленный канонически-же поставленным епископом. А в

¹ Троицкий С.В., проф. О неправде Каловацкого раскола. Разбор книги прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей». Париж, 1960. С. 11.

поставлении епископа, по канонам, должен принимать непосредственное, а если это затруднительно, то посредственное, участие весь епископат известной Поместной Церкви, во главе с ее первым епископом, находящимся в общении с первыми епископами остальных автокефальных Церквей и являющимся, таким образом, выразителем единства как местной, так и Вселенской Церкви...»¹.

Троицкий повторяет ранее опровергнутый им в книге «Размежевание или раскол» аргумент Патриарха Сергия о том, что поминование имени первого епископа является обязательным для всех епископов известной Церкви, а если епископ не исполняет этого своего долга, то он, согласно 15-му канону Двукратного Собора, должен быть «совершенно чужд всякого священства», так как этим он «творит раскол» и «расторгает единство Церкви»².

«Именно это и делают епископы Карловацкой ориентации»³, — утверждает Троицкий, прямо называя расколом то, что в 1932 году он считал полезным для Русской Церкви «размежеванием».

Иначе трактует Троицкий и письмо митрополита Сергия зарубежным иерархам от 12 сентября 1926 года. Троицкий цитирует ранее опускавшиеся им фрагменты текста письма, где подчеркивается, что «отдельного существования эмигрантская Церковь создать себе не может»⁴.

Справедливо критикуя идею Польского о принципиальной недопустимости легализации Церкви в безбожном государстве⁵, Троицкий идет дальше и не соглашается с наименованием Советской власти «богоборной»: «Да, эта власть честно не признает самого существования Бога. Но с самой верой в Бога, она борется лишь постольку, поскольку религиозные организации становятся в оппозицию ее социальной и экономической политике. Как только прекратилась эта оппозиция, изменилась и борьба с верой, без всяких ”падений” и “отступлений

¹ Там же. С. 10.

² Там же. С. 10-11.

³ Там же. С. 11.

⁴ Там же. С. 29.

⁵ Там же. С. 30-31

от веры” со стороны верующих: так как принцип свободы совести лежит в основе ее Конституции»¹.

В одной из своих последних публикаций в Журнале Московской Патриархии: «О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского Собора» Троицкий возвращается к вопросу об апелляционном праве Константинопольского патриарха. В этой публикации Троицкий отмечает, что смысл указанных канонов Халкидонского Собора уже давно является камнем преткновения для канонистов — не только западных, но и восточных, поскольку на эти каноны одинаково ссылались не только на Западе — для обоснования папских прерогатив Римского епископа, но и на Востоке — истолковывая их в духе «восточного папизма». К современным последователям данного толкования Троицкий причисляет А.В. Карташева, называя его «идеологом Парижского раскола»².

«Вопрос об истинном смысле 9-го и 17-го халкидонских канонов в настоящее время имеет не только чисто научный, теоретический интерес, но и интерес злободневный, практический, поскольку неправильное толкование этих канонов ведет к неправильному пониманию устройства Православной Церкви и может вызвать нарушение канонических взаимоотношений между православными автокефальными церквами»³, — пишет Троицкий. По его мнению, данные каноны не могут служить доказательством апелляционного права Константинопольского патриарха в делах церковного характера.

В качестве аргумента Троицкий приводит мнение Зонары, отвергавшего толкование Аристина, согласно которому 9-й канон якобы дает право Константинопольскому патриарху судить митрополитов во всех других Патриархатах. Доказывает ошибочность подобного взгляда и официальный канонический сборник Константинопольской Церкви «Пидалион», соответствующий комментарий из которого уже подробно приводился Троицким в статье «Где и в чем главная опасность?»⁴.

¹ Там же. С. 34.

² Троицкий С. О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского Собора // ЖМП, 1961. №2. С. 58.

³ Там же.

⁴ ЖМП. 1947. № 12. С. 31-42.

Кроме того, по утверждению Троицкого, 9-й и 17-й каноны в действительности подразумевают спорные дела не церковного, а гражданского характера, решения по которым мог выносить третейский, посреднический суд, когда судьи избираются по свободной воле сторон. Решение дел чисто церковных не могло быть передано светскому или третейскому суду, поскольку относится исключительно к юрисдикции ординарного церковного суда. Здесь Троицкий вступает в противоречие с самим собой, поскольку ранее он утверждал, что к третейскому суду, согласно канонам, можно обращаться и для решения церковных, а не только гражданских дел¹.

Ординарным судом для тяжб клириков между собой является суд местного, «своего», епископа. Чтобы епископы не были слишком обременены разбором подобных тяжб, 9-й канон, согласно толкованию Троицкого, предоставляет возможность клирикам с позволения их епископа решить дело, обратившись к третейскому судье, выбранному по их желанию. В случае если ответчиком является епископ (канон 9-й), или когда тяжба касается распределения приходов между епископами (канон 17-й), ординарным формальным церковным судом и единственной инстанцией является провинциальный митрополитанский собор. И только решения дел, касающихся митрополита, 9-е и 17-е правила предоставляют посредническим судам, требуя, чтобы посредником избирался или иерарх высшего ранга — экзарх диоцеза, или Константинопольский престол, то есть его «домашний собор» во главе с его архиепископом.

Троицкий обращает внимание на то, что в халкидонских правилах ничего не говорится о праве Константинопольского Престола пересматривать уже решенное дело, но предоставляется альтернатива обратиться за решением или к экзарху диоцеза, или к Константинопольскому Престолу, имеющим одинаковое право быть посредниками в тяжбе. Более того, по мнению Троицкого, 9-й и 17-й каноны не обязывают стороны в тяжбах против митрополита обращаться к экзарху

¹ См.: Троицкий С., проф. Размежевание или раскол? С. 71 и далее; он же. О единстве Церкви. С. 107 и др.

именно этого митрополита, а дают право обратиться к экзарху любого диоцеза¹. Избрание судьи принадлежит самим судящимся и не зависит от Константинопольского Престола, как и от экзарха диоцеза.

Решения посреднического, третейского суда, выбранного по согласию сторон, считались окончательными и не допускали апелляций. Поэтому, полагает Троицкий, «если 9-й и 17-й каноны во всем своем содержании не говорят об апелляции и даже исключают возможность ее применения в обсуждаемых этими канонами судебных делах, то, значит, никак нельзя видеть в этих канонах доказательства права апеллировать к Константинопольскому престолу на решения других автокефальных церквей»².

Фактически вся приведенная в данной статье аргументация, направленная Троицким против апелляционного права Константинопольского Престола, строится на придании суду экзарха и Константинопольского Престола в 9-м и 17-м правилах Халкидонского Собора статуса третейского, посреднического суда, избранного по желанию сторон. Решения подобных судов не подлежали апелляции. Однако такое отождествление представляется не совсем справедливым. В отношении тяжбы клириков в 9-м каноне речь действительно идет о решении третейского суда, который выбран по желанию обеих сторон. Но согласно 9-му и 17-му канонам, по судебным делам против митрополитов обиженные митрополитом епископы или клирики могли обратиться за защитой к экзарху диоцеза, либо в Константинополь. Это едва ли предполагало совместное обращение обеих сторон — истца и ответчика.

5.4.1. Заключение

Подводя итог рассмотрению канонических трудов С.В. Троицкого, необходимо отметить следующее.

¹ См.: *Троицкий С.* О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского Собора. С. 61. Впрочем, ниже Троицкий делает предположительный вывод о том, что надлежащим ординарным судьей для тяжбы, где ответчиком является митрополит, должен быть экзарх его диоцеза, а Константинопольский престол — только в случае, если экзарх откажется разбирать тяжбу (См.: там же. С. 61, 62-63).

² Там же. С. 62.

Профессор С.В. Троицкий являлся самым авторитетным русским канонистом XX столетия, «последним из могижан»¹ оставшихся в живых канонистов дореволюционной академической школы. Неполных списков трудов С.В. Троицкого включает в себя более 750 публикаций на разных языках и охватывает период с 1904 по 1968 год². Троицкий владел современными и древними языками, всегда находился на «острие» научной и церковной дискуссии, был широко признанным и в церковной, и в светской науке ученым. В каноническую разработку проблемы первенства в XX веке Троицкий внес самый заметный вклад.

В целом ряде работ Троицким было убедительно доказано, что на основании канонов и фактов истории Константинопольский Престол не является высшей апелляционной инстанцией во Вселенской Церкви. Ему не принадлежит судебная и иная начальственная власть над остальными Поместными Автокефальными Церквами и их предстоятелями. Суд предстоятелей Поместных Автокефальных Церквей является окончательным и не подлежит пересмотру и апелляции. Высшей властью над предстоятелями Поместных Автокефальных Церквей является суд Вселенского Собора. Константинопольский патриарх может судить других патриархов лишь в роли третейского судьи, выбранного по обоюдному согласию сторон.

Чрезвычайно ценными являются суждения Троицкого об автокефалии и принципах ее провозглашения, высказанные им, в основном, в работах «Размежевание или раскол?» (1932), «О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на “Диаспору”» (1947) и «О церковной автокефалии» (1948). Троицкий показывает, что теория, согласно которой первенствующему Вселенскому Престолу принадлежит исключительное право предоставления автокефалии части другой Поместной Церкви без согласия высшей соборной власти последней, не имеет канонических и исторических оснований. Подобные попытки, как и принятие в свою юрисдикцию отдельных

¹ Так Троицкий именует сам себя в: *Троицкий С., проф.* О единстве Церкви // ВРЗЕПЭ. Париж, 1957. № 26. С. 110.

² См.: *Иринеи (Середний), архим.* Профессор С.В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 225-247.

клириков или целых структурных единиц без согласия Церкви-Матери, является вмешательством во внутренние дела Поместной Церкви и нарушает принцип автокефалии.

Троицкий показал, что точка зрения, согласно которой на Западе первенство усваивалось Римскому епископу, в то время как на Востоке — Константинопольскому, является ошибочной. Каноны определяли ранг глав автокефальных Церквей для всей Церкви, а не отдельно для Востока и Запада. Поэтому первенство Римского епископа признавалось не только на Западе, но и на Востоке, а Константинопольский епископ в древней Церкви не имел вселенского первенства ни на Западе, ни на Востоке¹. Ни одного канона, говорящего о вселенском первенстве Константинопольского епископа, не существует².

Каноны Вселенских Соборов даровали Константинопольскому епископу второе место в Церкви после Римского. Нынешнее первенство Константинопольского патриарха в Православной Церкви может быть канонически обосновано только как унаследованное в порядке диптиха от Римского епископа после отпадения его от Православной Церкви³. Первенство Константинопольского епископа, как и его право на высокие титулы Вселенского и Константинопольского, имеет сегодня основание не в канонах, а в общем согласии Православных Автокефальных Церквей, признавших первенство Константинополя после отпадения от вселенского единства епископа Рима.

Ранг епископских кафедр определяется соборной церковной властью. Одни епископы могут иметь большую власть, чем другие не по собственному праву, а от других епископов, по их полномочию. Вселенское первенство той или иной кафедры определяется исключительно общим согласием Поместных Автокефальных Церквей. Только вселенский епископат на Вселенском Соборе может решить вопрос о вселенском примате так или иначе, сообразуясь с современными условиями церковной жизни, и изменить существующий порядок,

¹ См.: Троицкий С., проф. О единстве Церкви. С. 106.

² См.: Троицкий С., проф. Где и в чем главная опасность? ЖМП. 1947. № 12. С. 34.

³ См.: Троицкий С., проф. Из истории спора Старого Рима с Новым. ВРЗЕПЭ. Париж, 1959. № 29. С. 52.

если это потребуется для блага Церкви. Это возможно, поскольку постоянную силу в Церкви имеют только те каноны, которые касаются ее неизменного догматического и нравственного учения. Правила, касающиеся приспособления церковного административного устройства к изменяющимся политическим условиям, постоянной силы в Церкви не имеют и могут быть изменены высшей церковной властью¹.

Троицким убедительно доказано, что главным принципом, лежащим в основе церковного административного устройства, является благо Церкви в осуществлении ее главной цели — спасении человеческих душ. Троицкому принадлежит наиболее удачное в русском богословии XX века объяснение «национального» и «территориального» толкований 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил. Взгляды Троицкого на эту проблему, в основном, были изложены им в работе «Экклезиология парижского раскола»². Предложенное Троицким толкование представляется наиболее адекватным экклезиологии, каноническому Преданию и практике Церкви и может быть успешно использовано в решении актуальных для современного Православия вопросов — о первенстве, автокефалии, диаспоре и других.

Троицкий справедливо указывает, что территория является таким же «естественным» признаком, как и национальность. Он вполне обоснованно критикует Шмемана за абсолютизацию значения территориального принципа в церковном устройстве. Все попытки догматизировать в качестве единственного критерия этнический, политический, территориальный и иные преходящие «естественные» признаки в церковном устройстве оказались неудачными.

При определении ранга епископской кафедры и церковных границ соборная власть Церкви может руководствоваться самыми различными критериями, которые в текущих условиях лучше всего отвечают церковным задачам. Троицкий приходит к справедливому выводу, что утратившие силу каноны, присвоенные когда-то титулы, столичное положение города, основание кафедры

¹ См.: Троицкий С., проф. Где и в чем главная опасность? С. 34.

² Троицкий С., проф. Экклезиология парижского раскола // ВРЗЕПЭ. Париж, 1951. № 7-8. С. 10-33.

тем или иным апостолом, древность кафедры или ее былые заслуги и тому подобные критерии могут приниматься в расчет, но они не имеют вечного, определяющего значения сами по себе. Главным критерием является благо Церкви. Вселенское первенство не принадлежит тому или иному престолу неотъемлемо, по «Божественному праву», или по тем или иным историческим основаниям (апостольскому происхождению, политическому значению города и т.д.), но определяется исключительно согласием Поместных Церквей. В отрицании этого, по мнению Троицкого, кроется главная ошибка папизма — как западного, так и восточного.

Троицкий отмечает, что идеи о богоустановленном и неотъемлемом характере первенства Константинопольского Престола, о его роли «высшего начальника и судии» среди Поместных Автокефальных Церквей высказывались в некоторых официальных документах и актах Константинопольской Патриархии, а также отдельными греческими богословами, канонистами и иерархами уже, по меньшей мере, с XVII века. Однако данные свидетельства, при всей их авторитетности, принадлежат к разряду литературных памятников, не имеющих общеобязательного значения церковного учительства. Это подтверждается ссылками Троицкого на официальные канонические сборники греческих Церквей — Пидалион 1800 г. и Афинскую синтагму 1852-1859 гг.¹, в которых идеи «восточного папизма» убедительно опровергнуты. Не находит реальных оснований и имевшая в прошлом авторитетных сторонников теория «пентархии».

Троицкому принадлежит заслуга убедительного опровержения теории об исключительном праве Константинопольской Церкви на юрисдикцию над всей православной диаспорой. Данной теме Троицкий оставался верен на протяжении всей своей жизни и никогда не менял своей позиции. Троицкий доказал, что теории о подчинении Константинопольскому Престолу всей православной диаспоры не существовало до 1922 г., когда ее стал защищать Патриарх Мелетий. Это подтверждается, прежде всего, официальными каноническими сборниками

¹ Троицкий С., проф. О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «Диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 42.

греческих Церквей — Пидалионом и Афинской Синтагмой, в которых приведены толкования канонических комментаторов и нет ни малейших следов этого учения¹. Троицкий причисляет данное учение к разряду тех ложных теорий, которые «высказанные сначала в неясных очертаниях робко и нерешительно, в частных письмах, в богословских трудах, не встречая надлежащего отпора, повторяются снова, и по мере того, как приобретают отпечаток давности, приобретают и более определенных характер и более авторитетный тон и высказываются уже от лица представителей церковной власти в официальных бумагах...»².

Автокефальные Церкви всегда имели не только право, но и долг миссии вне своих границ, по заповеди Спасителя: «Идите, научите все народы» (Мф. 18, 19). На территории той или иной Поместной Церкви другая Поместная Церковь может действовать только с разрешения местной церковной власти. Однако в странах, не имеющих своей Поместной Церкви, все без исключения автокефальные Церкви имеют право самостоятельно ставить своих епископов, пока на данной территории не будет создана новая автокефальная Церковь. На территории с неправославным населением, и по канонам, и по практике Православной Церкви, имеют право действовать и действуют епископы нескольких Православных Церквей. Принцип территориального разграничения Церквей не обязателен в областях диаспоры, где громадное большинство населения не принадлежит к Православной Церкви. Церковь может отступать от территориального принципа и допускать существование параллельных православных юрисдикций, когда это полезно для миссии и окормления национальных диаспор. Данная позиция Троицкого, вполне обоснованная с экклезиологической и историко-канонической точек зрения, может и сегодня послужить ключом к решению проблемы диаспоры.

Между тем, не отрицая очевидной заслуги Троицкого в опровержении папистических притязаний Константинопольского Патриархата, следует

¹ См.: там же.

² *Троицкий С.* О юрисдикции Вселенского Патриарха вне границ автокефальных церквей. Прага-Берлин: Русская мысль, 1923. Книга VI-VIII (июнь-август). С. 354.

отметить, что им не было предложено удовлетворительного альтернативного решения проблемы универсального первенства с православных позиций. Троицкий признает, что работающих нормативных способов разрешения конфликтов, возникающих между различными православными юрисдикциями в диаспоре, а также при образовании новых автокефальных Церквей, в Православной Церкви сегодня не существует.

Настаивая на абсолютном равенстве всех автокефальных Церквей в их правах и обязанностях, Троицкий усваивает догматическое значение отсутствию в Православной Церкви единого вселенского административного центра, утверждая, что такого земного центра, пока вся Церковь остается верной апостольскому учению, существовать не может. «Никакого общего земного центра, которому должны бы быть подчинены все поместные Церкви, быть не может, так как существование такого центра, при существовании общего центра небесного, вносило бы дуализм в Церковь и нарушало бы ее единство»¹.

Троицкий излагает спорную экклезиологическую модель, согласно которой в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви единым носителем всех видов церковной власти является вселенский епископат, тогда как Поместные Церкви «являются его органами»². Поскольку собрать всех епископов практически невозможно, важнейшие церковные акты — поставление епископа, предоставление автокефалии — совершается, согласно Троицкому, поместным епископатом «во имя епископата вселенского»³.

В данной схеме «вселенский епископат» предстает абстрактной величиной, не имеющей, кроме «символов», конкретного выражения. Для поддержания органического единства Церкви Троицкий считает необходимым служение первенствующего епископа на поместном уровне, однако на уровне вселенском признает только абстрактный «вселенский епископат», который в реальной практике весь целиком никогда не может быть собран. Остается неясным, как

¹ Троицкий С., проф. О церковной автокефалии // ЖМП. 1948. № 7. С. 34.

² Троицкий С., проф. Экклезиология парижского раскола. С. 11.

³ Там же.

конкретные поместные Церкви могут являться «органами» высшей церковной власти — абстрактного «вселенского епископата».

В своих работах Троицкий неоднократно упоминает юридическую и каноническую аксиому, согласно которой никто не может дать другому права, которого не имеет сам. Исходя из данной аксиомы, как пишет об этом сам Троицкий, епископы самоотделившейся части автокефальной Церкви не могут провозглашать ее автокефалию без согласия всего епископата кириархальной Церкви. Но тогда, если следовать логике Троицкого, нужно будет признать, что в ситуации, когда, предоставляя новую автокефалию, епископат кириархальной Церкви принимает постановления «во имя Епископата Вселенского», «несуществующее право дается не другому, а себе самому»¹. Получается, что часть вселенского епископата, и при том, возможно, весьма малая, присваивает себе права целого².

Троицкий совершенно справедливо утверждает: «Тогда как компетенция Вселенского Собора простирается на всю Вселенскую Церковь, компетенция Собора автокефальной Церкви ограничивается ее собственной территорией». Было бы логично признать, что появление новой автокефальной Церкви уже не относится исключительно к «собственной территории» кириархальной Церкви, поэтому данное решение требует рецепции со стороны остальных автокефальных Церквей. Между тем, Троицкий продолжает настаивать на том, что Собор автокефальной Церкви, независимо от мнения других Поместных Церквей, «может как провозгласить новую автокефалию части своей церкви, так и отказаться от автокефалии своей церкви, постановив о присоединении ее к другой автокефальной церкви»³.

Настаивая на праве автокефальных Церквей самостоятельно выделять из своего состава новые автокефальные Церкви, Троицкий, утверждает, что в компетенцию всех остальных автокефальных Церквей при этом «входит лишь акт

¹ Ср.: Троицкий С., проф. О церковной автокефалии. С. 41.

² На это «слепое пятно» в подходе Троицкого справедливо обращает внимание А. Шишков (Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. Вып. № 3 (32). С. 211).

³ Ср. выражение Троицкого на С. 38 в: «О церковной автокефалии».

констатации или признания автокефалии этих Церквей»¹. Однако здесь возникает законный вопрос: как быть, если прочие автокефальные Церкви отказываются признать новую автокефалию? В модели Троицкого на уровне Вселенской Церкви в настоящее время нет эффективно действующего механизма решения такого рода проблем.

Следует признать, что акт выделения кириархальной Церковью из своего состава новой автокефальной Церкви не является только внутренним делом двух этих Церквей, но затрагивает и остальные Поместные Церкви — хотя бы в вопросе установления с новой Церковью канонических отношений и литургического возглашения имени ее предстоятеля. По этой причине постановления епископата автокефальной Церкви, как части вселенского епископата, принятые им «во имя Епископата Вселенского», требуют рецепции и признания со стороны епископата остальных Поместных Церквей. Сам Троицкий, обращаясь к истории провозглашения новых автокефалий, придает значение не только факту признания данных автокефалий Церковью-Матерью, но и другими Поместными Церквами.

34-е Апостольское правило для обеспечения «единомыслия» при соборном «рассуждении» епископов признает необходимым особое служение первенствующего епископа. Такая особая роль в соборном «рассуждении» и рецепции новой автокефалии среди Поместных автокефальных Церквей, согласно данному принципу, вполне может принадлежать предстоятелю той Церкви, которая обладает признанным первенством. Это, однако, Троицким принципиально отрицается.

Из экклезиологических рассуждений Троицкого следует, что «волю вселенского епископата» в нынешнее, наступившее по завершении последнего Вселенского Собора «междусоборное время», на уровне Вселенской Церкви выразить уже, по сути, некому. Первенствующего епископа во Вселенской Церкви, аналогичного по своему каноническому положению первенствующим

¹ *Троицкий С., проф.* Как привести к концу возникший спор? // ЖМП. 1950. № 3. С. 50.

епископам автокефальных Церквей с их Синодами, на сегодняшний день не существует.

Неясно, также, почему Троицкий считает взаимодействие епископов Поместных Церквей в обход их предстоятелей «нарушением единоначалия», в то время как игнорирование первенствующего епископа на уровне Вселенской Церкви таковым не считает. Почему автокефальные Церкви для решения текущих вопросов всеправославного значения не могли бы иметь своих «апокрисиариев» при кафедре признанного всеми Православными Церквями первенствующего епископа?

В своих дореволюционных публикациях Троицкий открыто говорил о необходимости единого всеправославного центра и выступал за «более энергичное вмешательство русской Церкви в дела восточных церквей»¹. Признавая, что «распри между восточными церквями обострились до крайности»², он заявлял о «праве и святой обязанности» Русской Церкви «послужить объединяющим и примиряющим центром для прочих»³. Однако находясь в юрисдикции Московского Патриархата в советское время, Троицкий стал всячески отрицать в своих публикациях саму идею вселенского первенства.

Очевидно, что данная перемена во взглядах Троицкого вполне отвечала интересам советских властей, желавших опровергнуть все возможные экклезиологические и канонические доводы в пользу первенства Константинополя, дабы окончательно утвердить фактическую гегемонию Москвы. Наиболее красноречиво об ангажированности позиции Троицкого свидетельствует факт кардинальной перемены его отношения к советской власти после перехода в юрисдикцию Московского Патриархата.

Так в 1930-е годы Троицкий пишет: «Полное уничтожение церкви и религии — <...> единственная цель большевизма и цель эта осуществляется самыми жестокими средствами»⁴. В руках большевиков — «самая власть над

¹ Там же.

² Там же. С. 238.

³ Там же.

⁴ *Троицкий С.* Отзыв о книге «Das Notbuch der russischen Christenheit» (Berlin, 1930) // *Путь*. 1931. № 27. С. 101.

Русской Церковью в лице Митрополита Сергия и его сотрудников»¹. Советская власть — «большая шайка разбойников»². Однако, перейдя в юрисдикцию Московского Патриархата, Троицкий стал утверждать, что законное церковное управление в СССР было восстановлено «еще в 1923 году»³, и что советская власть вовсе не является богоборной, поскольку «принцип свободы совести лежит в основе ее Конституции»⁴. Власть эта якобы борется не с верой, а с попытками религиозных организаций встать в оппозицию «ее социальной и экономической политике»⁵.

Суровую оценку личности и канонических трудов С.В. Троицкого дал протопресвитер РПЦЗ Георгий (впоследствии епископ Григорий) Граббе. По поводу книги Троицкого «О неправде карловацкого раскола» (1960) протопресвитер Г. Граббе опубликовал в 1961 году в Нью-Йорке книгу «Правда о Русской Церкви на родине и за рубежом». В ней Граббе, хотя и признает большую обстоятельность работ Троицкого, использование им «громадного и разнообразного материала», тем не менее, дает ему следующую характеристику: «Будучи единственным русским специалистом канонистом за рубежом, он [С.В. Троицкий] естественно приобрел в этой области такой большой авторитет, которого может быть не имел бы у себя на Родине при нормальных условиях. Во всяком случае, к нему неоднократно обращались русские иерархи по ряду вопросов. Казалось, что он мог бы быть до последних дней своей жизни продолжателем славных традиций русских ученых канонистов и давать беспристрастную научную оценку возникающих проблем церковной жизни. К сожалению, С.В. Троицкий ныне показал нам, что внешние условия — выгода или страх — могут влиять на его совесть и давать то или иное направление его трудам. <...> С.В. Троицкий теперь утверждает то, что отрицал и с чем боролся

¹ *Троицкий С.* Митрополит Сергий и примирение русской диаспоры. Сремские Карловцы, 1937. С. 3.

² Там же.

³ *Троицкий С.В., проф.* О неправде Каловацкого раскола. Париж, 1960. С. 11.

⁴ Там же. С. 34.

⁵ Там же.

ранее сам. Пишет он это не отрекаясь от своих прежних статей и записок, а умалчивая о их содержании»¹.

Граббе указывает на ранние публикации Троицкого в печатных органах Зарубежной Церкви «Церковные Ведомости» и «Церковная Жизнь», а также на подготовленные им две докладные записки Архиерейскому Синоду РПЦЗ: по вопросу о том, к кому в случае смерти митрополита Петра (Полянского) должны перейти права и обязанности Патриаршего Местоблюстителя (1937 г.) и о возможности и юридической правильности основания православной русской епархии в Бельгии, подчиненной Синоду РПЦЗ в Югославии.

Также Граббе упоминает факт участия Троицкого в канонической разработке в 1936 г. Временного Положения о Русской Православной Церкви Заграницей и членство на Всезарубежном Соборе 1938 г. По свидетельству Граббе, Троицкий также был членом комиссии, чрез которую проходил его доклад «Переход митрополита Евлогия в юрисдикцию Константинопольского Патриарха» на Втором Всезарубежном Соборе Русской Православной Церкви Заграницей². Троицкий докладывал на пленуме проект резолюции, составленной на основании этого доклада и суждений комиссии.

В записке «Возможность и юридическая правильность основания православной русской епархии в Бельгии, подчиненной Русскому Синоду»³ Троицкий доказывает каноническую законность существования самостоятельной Русской Заграничной Церкви и критикует Константинопольскую и другие греческие Церкви за их отрицательное отношение к Заграничному Русскому Высшему Церковному Управлению. В указанный период Троицкий защищал правильность канонических воззрений Русской Зарубежной Церкви, и по свидетельству Граббе, «никто другой, как именно С.В. Троицкий расставил в свое время вехи того пути, по которому идет каноническая мысль покойного

¹ Граббе Г., *прот.* Правда о Русской Церкви на родине и за рубежом (по поводу книги С.В. Троицкого «О неправде Карловацкого раскола»). Нью-Йорк: Свято-Троицкий монастырь, 1989. С. 125.

² Граббе дает ссылку на «Деяния Второго Всезарубежного Собора Русской Православной Церкви Заграницей» (Белград, 1939).

³ Записка, по свидетельству Г. Граббе, сохранилась в Архиве Заграничного Синода. В книге «Правда о Русской Церкви на Родине и за рубежом» Г. Граббе приводит ее текст почти полностью (См.: Граббе Г., *прот.* Указ. соч. С. 201-205).

протопресвитера М. Польского в его книге „Каноническое положение Высшей Церковной Власти в СССР и Заграницей“ (Джорданвилль, 1948 г.) и каждого из нас, защитников прав свободы Русской Церкви за рубежом»¹.

Тенденциозность и научную недобросовестность работ Троицкого признают и некоторые современные исследователи. А. Кострюков, в частности, отмечает: «Являясь консультантом Архиерейского Синода РПЦЗ, он [С.В. Троицкий] исследовал вопросы о статусе Русской Зарубежной Церкви и ее отделении от Московского Патриархата. Имевшиеся документы автор интерпретировал в пользу правоты зарубежной церковной власти. Однако в конце 1930-х гг. он подготовил исследование “История самочинной карловацкой организации” (опубликованное только в 1990-е гг.)², в котором, приводя те же документы, интерпретировал их уже иначе, доказывая неправоту руководства РПЦЗ. В послевоенные годы, когда С.В. Троицкий оказался в коммунистической Югославии, появилось еще несколько его работ. Факты, приводимые в них, оставались прежними, но теперь его работы отличались резко враждебным отношением к Русской Зарубежной Церкви. Это выразилось в использовании публицистических приемов и замалчивании аргументов в защиту РПЦЗ, которые он приводил раньше. Данный период научного творчества С.В. Троицкого был отмечен и некоторыми искажениями фактов»³.

Как было отмечено выше, подобные оценки деятельности Троицкого имели основания. Теория «абсолютного автокефализма», которую Троицкий защищал на страницах изданий Московского Патриархата, не отвечает православной экклесиологии и несет на себе печать политического заказа. Троицкий называет А.В. Карташева, прот. А. Шмемана и других выдающихся русских богословов XX века, разрабатывавших проблему православного понимания первенства,

¹ Там же. С. 4.

² *Троицкий С.В.* История самочинной карловацкой организации // Церковно-исторический вестник. М., 2001. № 8. С. 18-68.

³ *Кострюков А.А.* Русская Зарубежная Церковь: создание, взаимоотношения с московской церковной властью и внутренние разделения в 1920–1938 гг.: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2012. С. 5-6.

«восточными папистами»¹, «идеологами раскола», эkkлезиология которых «не имеет ничего общего с православным учением о Церкви» и «близка к учению индипендентов и баптистов»². Подобные уничижительные оценки, данные Троицким, очевидно, нельзя считать объективными.

Вместе с тем, стоит отметить: в своих трудах Троицкий признает, что преимущество чести Константинопольского Патриарха как предстоятеля первого по старшинству престола все же дает ему право преимущественной, хотя и не исключительной инициативы в выяснении и выражении воли епископата Поместных автокефальных Церквей по тем или иным вопросам всеправославного значения³.

Цитируя слова Нила Кавасилы, Троицкий соглашается с тем, что отношения между патриархами, включая и папу, являются отношениями координации, а не субординации⁴. Можно предположить, что отсутствие канонического подчинения вселенскому первенствующему епископу не обязательно говорит об отсутствии у него особых полномочий в координировании совместных действий первоиерархов Поместных Автокефальных Церквей.

«Признать, что Константинопольский Патриарх имеет обязанность вмешиваться в дела других автокефальных Церквей — это значит признать, что он имеет и право это делать»⁵, — пишет Троицкий. Отрицая право автокефальных Церквей на вмешательство в дела друг друга без соответствующего приглашения, Троицкий, тем не менее, признает, что отдельные, имевшие место в истории случаи подобного вмешательства Константинопольских патриархов хотя и не соответствовали канонам, но при этом не являлись и антиканоничными, поскольку отвечали интересам Церкви в создавшихся условиях. Доказанное Троицким отсутствие судебных прав Константинопольского патриарха по отношению к другим патриархам не обязательно должно предполагать

¹ Троицкий С., проф. О единстве Церкви // ВРЗЕПЭ. Париж, 1957. № 26. С. 104.

² Троицкий С., проф. Эkkлезиология парижского раскола // ВРЗЕПЭ. Париж, 1951. № 7-8. С. 10-11.

³ См.: Троицкий С., проф. Будем вместе бороться с опасностью // ЖМП. 1950. № 2. С. 39; Троицкий С., проф. Как привести к концу возникший спор? // ЖМП. 1950. № 3. С. 57.

⁴ Троицкий С., проф. Эkkлезиология парижского раскола // ВРЗЕПЭ. Париж, 1951. № 7-8. С. 15-16.

⁵ Троицкий С., проф. Как привести к концу возникший спор? // ЖМП. 1950. № 3. С. 48.

невозможность обращения к Константинопольскому Престолу, как первенствующему, из других Патриархатов в случае недовольства решением спорных вопросов у своего патриарха. Константинопольский патриарх, по меньшей мере, мог бы дать «братский совет» для разрешения спорной ситуации, как первоиерарх, имеющий право и обязанность преимущественного попечения о мире во всей Церкви.

Учреждение при первенствующем патриархе всеправославного Синода или постоянно работающего Совещания, включающего представителей всех Поместных Православных Церквей, могло бы решить указанные выше проблемы. Ценные суждения о канонических принципах проведения всеправославных соборов и совещаний содержатся в работах Троицкого «Будем вместе бороться с опасностью» (1950) и «Как привести к концу возникший спор» (1950). В случае осуществления идеи создания при вселенском первоиерархе постоянно работающего всеправославного координационного центра данные суждения Троицкого могут оказаться весьма полезными.

5.5. Учение о первенствующем епископе в проекте резолютивных документов Комиссии при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора (1968 г.)

В 60-е годы XX века вопрос о первенствующем епископе рассматривался при разработке Московским Патриархатом тем готовившегося Всеправославного Собора.

На I Родосском Всеправославном совещании (1961) для предварительного обсуждения был предложен обширный каталог тем, обобщенных в 8 разделов. Часть этих тем, которые вошли, в основном, в разделы «Управление и церковный строй» и «Взаимоотношения между православными Церквами», напрямую касались учения о первенствующем епископе. Все православные Церкви должны были высказать свою точку зрения по предложенным темам, а затем их должны были обсудить на Предсоборе. Для выполнения этого решения Священный Синод РПЦ учредил в 1963 году Комиссию по разработке Родосского каталога под председательством митрополита (на тот момент архиепископа) Никодима (Ротова).

В комиссию вошли лучшие научно-богословские кадры Русской Православной Церкви того времени¹. Была осуществлена масштабная работа: проведено 36 заседаний, из них 19 двухдневных. Руководство работами по конкретным разделам каталога было поручено отдельным членам Комиссии: «Управление и церковный строй» — митрополиту Никодиму и доценту МДА Д.П. Огицкому, вскоре ставшему секретарем Комиссии, «Взаимоотношения между православными церквами» — секретарю ОВЦС А.С. Буевскому. К разработке отдельных тем привлекались компетентные специалисты со стороны — не из членов Комиссии.

¹ О составе Комиссии и ее работе см.: Комиссия при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора. Проекты резолютивных документов. 1968 // Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) / Сост. проф.-протоиерей В. Сорокин. СПб.: Изд-во Князь-Владимирского собора. 2008. С. 80-83.

Комиссия проработала с января 1964 по июнь 1968 г. По всем темам перечня, предложенного Родосским совещанием, были подготовлены проекты резолютивных текстов, состоящих из докладов на каждую тему и конкретных предложений по проектам решений.

В изложении основ церковного устройства документ, подготовленный Комиссией, следует «магистральным» темам русского богословия XX века: учению о соборности — как «синтезе авторитета и свободы в объединяющей любви», Церкви «как одушевляемом Духом Святым Теле Христовом», Церковном Соборе как «выразителе голоса всей Церкви — не только ее иерархии, но и мирян, ибо и мирянам, церковному народу, вверено участие в хранении истины»¹.

В описании устройства поместных автокефальных Церквей и положения «первоепископа Поместной Церкви», изложении принципов учреждения новых автокефалий и церковного судопроизводства Комиссия в целом повторяет позицию проф. С.В. Троицкого.

Особое значение для темы первенства имеют положения документа о церковном суде и основах его устройства, в частности об апелляциях и кассациях. Согласно документу, «Вселенский Собор или орган, в сфере духовного суда его заменяющий, есть высшая апелляционная инстанция, пересматривающая решения Собора Поместной Церкви, относящиеся к деяниям, направленным против православного учения»². «При обвинении в ереси Предстоятеля Поместной Церкви или группы епископов окончательной инстанцией является Вселенский собор или иной судебный орган в сфере духовного суда его заменяющий»³. Т.е. документ ограничивает круг вопросов, подлежащих апелляции на вселенский уровень, вероучительными вопросами.

Спорные вопросы могут, по желанию сторон, разбираться судом третейским: «Споры, иски и жалобы могут разбираться, с согласия Епархиального Епископа или Предстоятеля Поместной Церкви, соответственно компетенции,

¹ Там же. С. 103-105.

² Там же. С. 132 и 133.

³ Там же. С. 135.

судом третейским, если обе стороны согласятся относительно судей. Решение третейского суда является окончательным»¹.

Чрезвычайно содержательны две историко-канонические справки, вошедшие в раздел документа о церковном суде: «Апелляция и кассация в суде древней Церкви» и «Апелляция в суде Русской Православной Церкви».

В первой справке перечислены судебные полномочия первенствующих епископов разных уровней, согласно канонам и судебной практике древней Церкви — «периода широкого развития соборного начала в церковной жизни». С обстоятельными ссылками на каноны и исторические прецеденты в справке выделены и описаны три инстанции духовного суда:

а) суд епископа парикии;

б) суд областного собора епископов, под председательством митрополита (заменой этого суда мог быть суд нескольких епископов своей области или суд первенствующего епископа области, или суд соседнего митрополита, или же, наконец, суд соседних епископов);

в) суд большего собора епископов или, заменяющий его, суд собора епископов с сокращенным числом членов, под председательством экзарха, а позднее, патриарха, или же суд назначенных патриархом епископов сопредельной апеллирующему области с участием уполномоченных патриарха.

В справке указывается, что дела по обвинению епископов, по рассмотрении их на суде областного собора епископов, по апелляционным отзывам пересматривались в суде большего собора или в суде его заменяющем. В случае нужды допускалось и третье рассмотрение дела обвиненного епископа, ибо митрополит, а позднее патриарх, имел право при разногласии между судьями на областном соборе, прежде чем дело будет пересматриваться на большем соборе, поручить рассмотрение его соседним епископам. Суд над митрополитами совершался в первой инстанции на большом соборе с участием не просто епископов соседних областей, а непременно соседних митрополитов, причем на этом соборе председательствовал, по позднейшей практике, экзарх или патриарх.

¹ Там же. С. 133.

О второй, апелляционной, инстанции для пересмотра дел обвиненных митрополитов прямых указаний в канонах нет, но «из дела Евстафия Памфилийского» в справке делается заключение, что таковой инстанцией был Вселенский Собор. Кроме пересмотра высшими судебными инстанциями дел, решенных в судебных инстанциях низших, предусматривалась возможность окончательного решения сомнительных дел судьями, добровольно избранными сторонами, недовольными первоначальным решением.

Движение судебных дел в случае апелляции происходило в строгой постепенности. Обращение с апелляцией к собору иного округа, или в светский суд, или к светской власти, или же непосредственно к Вселенскому Собору — строго запрещалось. Решение большего собора, по позднему праву — собора под председательством патриарха, считалось окончательным для дел, пересмотренных на нем по апелляции. В особых случаях допускалась апелляция к Вселенскому Собору. «Однако, — подчеркивается в документе, — и вселенские соборы полагали необходимым подчеркивать права патриарших судов, предоставляя самим же патриархам исследование и окончательный суд по делам, ими решенным, а затем обжалованным пред Вселенским собором»¹.

Таким образом, по мнению Комиссии, решения патриарших судов были окончательными и могли быть пересмотрены только Вселенским Собором. Апелляции на решения патриарших судов к какому-либо первоиерарху канонами не предусматривались.

Во второй историко-канонической справке представляет интерес ссылка на п. 10 Определения Поместного Собора 1917-18 гг. «О правах и обязанностях Патриарха», где сказано, что предание Патриарха суду и суд над ним «совершается Всероссийским собором епископов с приглашением по возможности других Патриархов и предстоятелей автокефальных Церквей»². Связь с этим определением Поместного Собора 1917-18 гг. можно усмотреть в положении документа Комиссии, согласно которому при обвинении Предстоятеля

¹ Там же. С. 138-139.

² Там же. С. 141.

Поместной Церкви в ереси окончательной инстанцией признается Вселенский Собор «или иной судебный орган в сфере духовного суда его заменяющий».

В документе Комиссии неоднократно подчеркивается принцип равноправия и полноправия всех автокефальных поместных Церквей: все православные поместные Церкви являются полноправными, равноправными и равночестными между собой, независимыми одна от другой в избрании и поставлении пастырей и церковном управлении. Каждая автокефальная Церковь пользуется правами в области местного законодательства и независимого суда в своих пределах¹.

Однако самостоятельность автокефальных Церквей не является абсолютной: автокефальные Церкви обязаны соблюдать каноны; в области богослужения их свобода ограничивается соответствием содержания богослужения догматическому учению Церкви и верностью церковному литургическому преданию в его существенных чертах.

Документ подчеркивает важность принципа равенства епископов между собой: «Все епископы, по полноте Божественной благодати, полученной в архиерейской хиротонии, равны между собой»². «Если Вселенский собор является самым реальным осуществлением идеи единства епископата, то полное равенство всех епископов при соборном решении дел является необходимым условием нормальной деятельности Собора»³.

При этом раздел «Административные и другие различия епископов» говорит о различиях в правах и обязанностях патриархов, глав автокефальных Церквей, митрополитов и архиепископов. В частности, об областном митрополите сказано, что он «имея в своем управлении епархию, вместе с тем возглавляет весь митрополичий округ своей Поместной церкви, состоящий из нескольких епархий. Он осуществляет свои обязанности и права в отношении подчиненных ему епископов согласно определениям собора Поместной Церкви и ее Священного синода»⁴.

¹ См.: там же. С. 185.

² Там же. С. 148.

³ Там же. С. 105.

⁴ Там же. С. 149.

Непосредственное отношение к вопросу полномочий вселенского первоиерарха имеет обширный раздел документа «Отношение православных автокефальных Церквей к Вселенскому патриарху». Не воспроизводя всех важных положений данного раздела полностью, отметим, что в нем подчеркивается мысль об отсутствии в настоящее время у Константинопольского патриарха оснований не только для преимуществ в отношении власти, но даже и чести. Согласно документу, отцы соборов, устанавливая иерархический порядок патриарших кафедр, имели в виду исключительно преимущества чести, а не власти. В истории Константинопольской Церкви часто сказывалось стремление поставить себя выше других поместных автокефальных Церквей и превратить первенство чести в первенство власти. Однако с потерей Константинополем положения столицы христианской империи «теряется и основа особых преимуществ Константинопольского епископа даже в отношении чести»¹. Вошедшее в употребление наименование Константинопольского патриарха «вселенским» канонического значения не имеет и со времени падения Византийской империи потеряло всякое основание².

Согласно документу, основу исключительного положения, которое занял Константинопольский патриарх на Востоке, следует искать не в канонах, а в изменяющихся исторических обстоятельствах, преимущественно политического характера. Большую роль в расширении влияния Константинопольского патриарха сыграл существовавший при нем «Домашний синод» — Σύνοδος ἐνδημοῦσα. Он не был ни епархиальным, ни митрополичьим, так как Константинопольский епископ первоначально входил в состав Ираклийской митрополии и не имел права самостоятельно созывать таких соборов. При этом решения «Домашнего собора» приводились в исполнение государственной властью. «Вполне понятно, что эта древняя и изжившая себя практика созыва Домашних синодов не дает оснований для каких-либо преимуществ и права инициативы Константинопольскому патриарху в жизни всей Православной

¹ Там же. С. 190.

² См.: там же. С. 195.

Церкви. Такие синоды собирались в случае нужды, но «Временная нужда не должна изменять норму управления»¹, — делается вывод в документе.

Комиссия не признала за Константинопольским патриархом и исключительных прав на созыв Вселенского Собора. Согласно документу, Вселенский Собор может быть созван: а) по решению всеправославного органа, б) по инициативе любой поместной автокефальной Церкви с согласия других автокефальных Церквей: «Теория об исключительной компетенции Константинопольского патриарха созывать соборы не имеет канонического и исторического основания»².

Вместе с тем, документ признает, что «Константинопольский патриарх, как первый по диптиху, или, в случае отсутствия Константинопольского патриарха, первый по чести (в диптихе) среди отцов собора, открывает Всеправославный собор, председательствует на нем и закрывает его»³.

Как хорошо видно, документ воспроизводит историко-каноническую аргументацию С.В. Троицкого, но с еще более строгих позиций, отрицая за Константинополем основания для первенства не только власти, но и чести, а также преимущественного права инициативы в решении всеправославных вопросов.

По вопросам диаспоры и автокефалии документ в целом повторяет позицию, изложенную в работах С.В. Троицкого.

В оценке перспективы канонического устройства Церкви в диаспоре документ следует территориальному принципу, согласно которому «все православные поместные церкви должны стремиться к тому, чтобы во время благопотребное на территориях диаспоры организовывались новые автокефалии, т. е. поместные церкви с определенными территориальными границами и единой юрисдикцией. Это должно осуществляться по согласию представителей различных церковных юрисдикций, существующих на данной территории, и с

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 196.

благословения материнских церквей, или же по решению Всеправославного собора»¹.

При этом в вопросе образования автономных Церквей допускается возможность учета этнического фактора, а также отдаленности и отличия внешних условий, в которых находится паства автономной Церкви: «Условиями предоставления церковной автономии для части автокефальной церкви могут служить: отдаленность от центра кириархальной церкви, этническое различие и нахождение на территории другого государства»².

Важно отметить, что несмотря на отрицание за какой-либо поместной Церковью роли вселенского центра, Комиссия высказалась за целесообразность учреждения в Православной Церкви постоянного Всеправославного синода: «Для лучшего выражения единства и соборности Церкви в период между Вселенскими соборами надлежит действовать Всеправославному синоду, состоящему из равночестных и равноправных представителей всех поместных церквей»³. Комиссия отметила, что с 1961 г., по взаимному согласию всех Православных Поместных Церквей, с целью укрепления межправославного церковного единства созываются Всеправославные совещания, «которые могут иметь еще большее значение, если будут созываться регулярно, как постоянно действующий орган»⁴.

Подготовленный в результате работы Комиссии митрополита Никодима документ по охвату тем и глубине их проработки можно смело назвать своеобразной «суммой богословия» Русской Православной Церкви XX века; в нем были отражены компетентные взгляды и глубокая аргументация по широчайшему кругу актуальных проблем богословия и практики Православной Церкви. Однако оставить глубокий след в русском богословии XX века данному документу было не суждено.

В 1968 году в Женеве IV Всеправославное совещание изменило перечень обсуждаемых тем, выбрав из Родосского каталога всего 6 вопросов, которые были

¹ Там же. С. 198.

² Там же. С. 197.

³ Там же. С. 120.

⁴ Там же. С. 187.

распределены между Поместными Церквами. Русской и Элладской Церквам было поручено разработать темы о препятствиях к браку и церковном судопроизводстве, а также по календарной проблеме¹.

Уже после этого, в марте 1969 года, Священный Синод РПЦ принял Определение по результатам работы Комиссии. В Определении были перечислены отдельные темы каталога, по которым члены Синода «имели суждение». Синод постановил: «Предложенные <...> митрополитом Ленинградским и Новгородским Никодимом мнения Комиссии по вышеперечисленным темам одобрить и утвердить как мнение Священного Синода Московского Патриархата»². Иными словами, мнения Комиссии были одобрены в качестве официальной позиции Священного Синода, однако при этом был одобрен не сам проект резолютивных документов, подготовленный Комиссией, а только предложенные митрополитом Никодимом «мнения» по перечисленным в Определении вопросам. Это не позволяет считать «Проект резолютивных документов» официально принятым документом Русской Православной Церкви.

Как отмечает о. П. Ермилов, к моменту утверждения Синодом данное решение уже утратило свое значение, поскольку незадолго до того представители Русской Церкви пошли на компромисс и подписали другие решения, расходящиеся с мнением, предложенным богословской комиссией при Синоде³.

В результате подготовленные Комиссией «Проекты резолютивных документов» даже не были опубликованы и остались в виде машинописи в архиве ОВЦС. Изданы они были только в 2008 году по документам из личного архива митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия (Пояркова), причем в публикуемом экземпляре не хватало некоторых страниц⁴.

¹ Скобей Г. Всеправославный Собор // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 684.

² Определение Священного Синода от 20 марта 1969 года // ЖМП. 1969. № 4. С. 4-5.

³ Ермилов П.В., диакон. Дискуссии конца XIX – первой половины XX в. о праве созыва Всеправославного собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 327.

⁴ См.: Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) / Сост. проф.-протоиерей В. Сорокин. СПб.: Изд-во Князь-Владимирского собора. 2008. С. 131.

5.5.1. Заключение

В силу изложенных обстоятельств, подготовленный к 1968 г. Комиссией при Священном Синоде РПЦ «Проект резолютивных документов» по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора, несмотря на свое богатое содержание, не оказал в XX веке существенного влияния на развитие православного учения о первенствующем епископе.

В данном документе Русская Православная Церковь в целом следовала аргументации, изложенной проф. С.В. Троицким, отрицавшим особые права Константинопольского патриарха, но при этом была поддержана идея создания постоянного Всеправославного синода или совещания, призванного действовать в период между Вселенскими или Всеправославными Соборами. По своему содержанию документ и в наши дни не потерял своей актуальности и достоин самого внимательного изучения.

5.6. Учение о первенствующем епископе в трудах схиархимандрита Софрония (Сахарова; 1896–1993)

«Промосковскую» позицию в православной дискуссии о первенстве защищал в своих статьях схиархимандрит Софроний (Сахаров). Рассматривая взгляды о. Софрония, следует учитывать, что он не раз на своем церковном пути принимал решение о смене юрисдикции.

В 1925 году Сахаров учится на подготовительных курсах Свято-Сергиевского института в Париже, затем принимает монашество и священный сан на Святой Горе Афон. В 1947 году отец Софроний покидает Святую Гору и поступает в Свято-Сергиевский богословский институт, однако вскоре его исключают за принадлежность к клиру Западно-Европейского Экзархата Московского Патриархата. В 1959 году отец Софроний переезжает в Великобританию, где основывает монастырь, впоследствии перешедший в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. В этой юрисдикции отец Софроний и завершил свой жизненный путь¹.

Наиболее известной работой отца Софрония, посвященной проблеме первенства, стала его статья «Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии)», вышедшая в 1950 году в Вестнике Русского Западно-Европейского Экзархата в Париже.

Статья явилась откликом на Окружное послание 1950 г. Константинопольского Патриарха Афинагора, а также на выступления в печати свящ. А. Шмемана и прот. В. Зеньковского, которых отец Софроний обвинил в апологии «Константинопольского неопапизма», подрывающего основы Православия.

В своей статье отец Софроний настаивает на том, что единство Церкви должно строиться по образу единства Пресвятой Троицы, что неразрывно связано с принципом автокефализма. Отрицание равнодостоинства автокефальных

¹ Нивьер А. Указ. соч. С. 463-464.

поместных Церквей равнозначно триадологическому субординационизму. Греческий неопапизм, связывающий исключительные права Константинопольского Престола с локальным и расовым моментом, является такой же эkkлeзиологической ересью, как и Римский папизм.

Главное откровение Нового Завета отец Софроний видит в учении о Божественном Троиединстве, которое включает в себе полноту доступного человеку познания о Божественном Бытии. Но познание о Боге еще не есть познание Бога. Постичь рационально, отвлеченно тайну Божественного Троиединства невозможно. Сам человек создан по образу и подобию Бога-Троицы и призван к опытному, непосредственному познанию Бога через участие в Его Божественной жизни, «через любовь и в любви»¹.

Отец Софроний следует двум своим главным идеям — о человечестве как «целом Адаме» и идее «великого Хомякова»² о соборности. Согласно отцу Софронию, «ЧЕЛОВЕК — ЕДИН, един по существу и множествен по ипостасям, человек, по образу Святой Троицы, есть ЕДИНОСУЩНОЕ СОБОРНОЕ БЫТИЕ»³. В последнем осуществлении каждая человеческая ипостась, силою полноты пребывания в соборном единстве, должна являться носителем всей полноты всечеловеческого бытия, и потому динамически равной всему человечеству, всему Единому Человеку, по подобию Совершенному Человеку — Христу, вмещающему в Себе всего Человека.

Это соборное единство осуществляется в Церкви. Соборное начало Православной Церкви также есть бытие по образу Единосущной и Нераздельной Троицы. Назначение Церкви — ввести верующих в сферу Божественного Бытия, поэтому Церковь «непременно должна и в Своей исторической жизни являть образ этого Бытия»⁴. По убеждению отца Софрония, этот образ Божественного Троиединства в исторических формах церковной жизни явлен в двух принципах — соборности и автокефальности.

¹ *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Эkkлeзиологии) // ВРЗЕПЭ. Париж, 1950. № 2-3. С. 14.

² Так отец Софроний трижды именуется в своей статье А.С. Хомякова и цитирует его произведения.

³ *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы... С.15-16.

⁴ Там же. С. 17-18.

Только в этих двух принципах в Церкви может быть реализована по образу Пресвятой Троицы «свобода соборной любви и равенство единосущия»¹. Догмат о Церкви «говорит о всесовершенной любви Божественного Троиинства, любви, исключаяющей всякий вид преобладания одного Лица над другими»².

По мнению отца Софония, эkkлeзиологическая ересь папизма внутренне связана с искажениями в триадологии: папизм вносит принцип субординации в бытие Церкви и представляет собой перенесение триадологического субординационизма на церковную структуру. «Всякого рода папизм, будет ли то Первого Рима, или Второго Рима, или еще какого бы то ни было великого или малого града, является противным самому существу Христовой Церкви»³, — утверждает отец Софоний. «Мы отвергаем всякий “Рим”, и Первый, и Второй, и Третий, если речь идет о внесении принципа субординации в бытие нашей Церкви»⁴.

Согласно отцу Софронию, принцип автокефальности поместных Церквей говорит о равнодостоинстве их по образу равнодостоинства Божественных Лиц. «Вне принципа автокефальности, т.е. без исповедания ЕДИНОСУЩИЯ И РАВНОДОСТОИСТВА поместных церквей, и всего епископата вообще, исчезает истинная соборность Церкви по образу Соборности Божественного Бытия»⁵.

По мысли отца Софония, понятие автокефальности подразумевает, что полнота церковной жизни свойственна всякому месту, где есть христианская община, обладающая полнотой священства и являющаяся носителем неповрежденных догматического учения и предания Вселенской Православной Церкви. Кафолическая Церковь в каждом месте является в полноте данной ей благодати, и в силу этой полноты благодатных даров, везде она есть не что иное, как Единая Кафолическая Церковь⁶. «Ни место, ни титул, ни расовое происхождение — в Церкви не дают преимущества в отношении власти или

¹ Там же. С. 18.

² Там же. С. 19.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 31.

⁵ Там же.

⁶ См.: там же. С. 30.

учительства пред другими местами или народами; оно говорит о том, что Дух Святой “дышет идеже хочет”, и дыхание Его в Церкви не зависит от произвола какого бы то ни было иерарха»¹.

Эту идею автокефальности отец Софроний распространяет на все — на поместную Церковь, весь епископат, христианскую общину, а в последнем осуществлении — и на каждого отдельного члена Церкви, каждую отдельную «личность-ипостась», которая «должна быть носителем ВСЕЙ КАФОЛИЧЕСКОЙ ПОЛНОТЫ церковного бытия по образу Святой Троицы, где каждая Ипостась является носителем всей полноты Божеского Бытия...»².

Отец Софроний с тревогой констатирует появление в недрах Православной Церкви «великой опасности извращения учения о Ней», заключающейся в «Константинопольском нео-папизме, который чрезвычайно быстро из фазы теоретической пытается перейти в практическую»³.

Отец Софроний признает естественность существования папистических тенденций в греховном мире: они были свойственны не только древнему Риму, но и Востоку, где не раз зарождались в Византии. Однако Господь хранил Свою Церковь, и до последнего времени эти тенденции в Восточной Церкви угасали. Константинопольский папизм «много раз менял свое лицо», но в последние десятилетия стал развиваться чрезвычайно быстро. Отец Софроний указывает на папистический характер новейших притязаний Константинополя на преимущество юрисдикционных прав и право высшей апелляционной инстанции, напоминая о том, что именно притязания Рима на право высшей апелляционной инстанции во Вселенской Церкви стали главной причиной церковного разделения.

Защитников юрисдикции митрополита Евлогия, перешедших после 1946 года в постоянное подчинение Константинополю, отец Софроний именует «русскими адептами Константинопольского папизма»⁴, причисляя к ним отца

¹ Там же.

² Там же. С. 31.

³ Там же. С. 18-19.

⁴ Там же. С. 20.

Александра Шмемана (цитируя его очерк «Церковь и церковное устройство») и протоиерея В. Зеньковского (со ссылками на его статью «Церковный национализм»¹). Также отец Софроний цитирует опубликованное экзархатом митрополита Евлогия «Послание Епархиального Соборания» (Церковный Вестник. 1949. № 21), отдельные мысли которого отец Софроний также считает проявлением Константинопольского неопапизма.

Однако основная критика отца Софрония направлена против идей, содержащихся в Окружном послании Патриарха Афинагора, изданном в неделю Православия в 1950 году. Данную энциклику Константинопольского Патриарха отец Софроний называет «последним и наиболее важным выражением Константинопольского папизма»².

Эти упреки отчасти были справедливыми. В указанной энциклике патриарх Афинагор именует свою кафедру, Константинопольскую Патриархию, «блистающим оплотом Православия и Богом созданною скалою», «Вселенским Престолом и Центром, к которому обращены взоры всего Богом ведомого круга Церквей, — центра, который группирует и держит все Православные церкви», которые «только через эту Церковь-Мать, т.е. через общение и контакт с нею соединяются с телом Единой, Святой, Кафолической и Апостольской Церкви». По мнению отца Софрония, в энциклике патриарха Афинагора усматривается «все большее и большее уподобление Первому Риму; в сущности мысль, что если Первый Рим отпал, то на его место становится Второй Рим с теми же правами, с той же аргументацией»³. Принадлежность к Вселенской Церкви поставляется в зависимость от связи с Константинополем.

Этой «новейшей фазе Константинопольского папизма» отец Софроний ставит в параллель Тертуллиановский субординационизм. Тертуллиан не отрицал единосущия Отца и Сына, но мыслил сущность делимою, делимость же в неравных мерах: Отец — все, Сын — часть. Таки и Константинополь: «он не

¹ Зеньковский В. Церковный национализм (Авторизованная запись доклада) // Вестник РСХД. 1949. № 11-12. С. 8-20.

² Софроний (Сахаров), иером. Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы... С. 24.

³ Там же.

устанавливает еще своего иносуция другим автокефальным Церквам, но мыслит их уже умаленными пред собой: Константинополь — все, Он — Вселенская Церковь, а прочие — части, и лишь постольку принадлежат к Вселенской Церкви, поскольку связаны с Константинополем»¹.

Отец Софроний видит один из самых существенных и опасных моментов в энциклике патриарха Афинагора в «тенденции подорвать принцип равнодостоинства автокефальных поместных церквей», в «начале борьбы с принципом “автокефальности”»².

Излагая православное учение о Церкви, отец Софроний приводит цитаты из статей проф. С.В. Троицкого в Журнале Московской Патриархии (№ 7 и 8 за 1948 год)³. Согласно Троицкому, «никакого общего земного центра, которому должны бы быть подчинены все поместные Церкви, быть не может, так как существование такого центра при существовании общего центра небесного, вносило бы дуализм в Церковь и нарушало бы ее единство»⁴. Соглашается с этим мнением и отец Софроний.

Зеньковского и Шмемана отец Софроний упрекает в том, что они, «смешивая церковное понятие “автокефалии” с нецерковным понятием “национального”, отвергают и то и другое, во имя “вселенского”, низвергая тем изначальную структуру Вселенской Церкви»⁵.

Следует однако заметить, что отец Софроний называет о. Александра Шмемана «молодым, талантливым богословом», «более объективным в своих исследованиях, чем его старшие коллеги»⁶. Ошибку Шмемана отец Софроний видит в «преувеличении роли случайного момента в жизни Церкви, а именно — национального»⁷, но поддерживает Шмемана в его негативных оценках узко-национального церковного и политического империализма греков.

¹ Там же. С. 25.

² Там же. С. 27.

³ Троицкий С., проф. О церковной автокефалии // ЖМП. 1948. № 7. С. 33-54; он же. Единство Церкви // ЖМП. 1948. № 8. С. 68-70.

⁴ Троицкий С. О церковной автокефалии. С. 34.

⁵ Софроний (Сахаров), иером. Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы... С. 27.

⁶ Там же. С. 27-28.

⁷ Там же. С. 28.

Интересно, что отец Софроний, столь решительно настаивая на идее автокефализма, в то же время не отвергает принципиальной возможности существования во Вселенской Церкви единого общего административного центра: «Для жизни Вселенской Церкви вовсе не обязательно наличие единого общего административного центра, но, по существу говоря, принцип автокефальности не устраняет возможности создания такого между-церковного центра, который, однако, никоим образом не должен превратиться в подобие “непогрешимому” Ватикану, превращающему эзотерическую жизнь Церкви в государство с внешним авторитетом...»¹.

Отец Софроний даже допускает возможность будущих изменений в каноническом строе Церкви: «Проекция нетленного, благодатного начала Церкви в условиях нашего земного, падшего бытия неизбежно приобретает некоторую условность, и потому канонический строй Церкви не является абсолютной юридической нормой; <...> в нем есть элементы преходящие, вызванные теми или иными временными условиями; в некоторых деталях он не раз подвергался изменениям, может и в будущем повергаться таковым...»². Однако, согласно отцу Софронию, канонический строй Церкви всегда, даже в своих преходящих элементах, обязан воплощать единую и неизменную догматическую сущность.

5.6.1. Заключение

В приведенных выше высказываниях отца Софрония можно усмотреть некую двойственность и непоследовательность. Отец Софроний сначала соглашается с С.В. Троицким, утверждающим, что общего земного центра во Вселенской Церкви быть в принципе не может, поскольку существование такого центра при существовании общего центра небесного вносило бы в Церковь дуализм и нарушало ее единство. Однако одновременно отец Софроний

¹ Там же. С. 31-32.

² Там же. С. 32.

допускает возможность изменения канонического строя Вселенской Церкви и создания в ней единого административного центра.

Упрекая В. Зеньковского в следовании католическому принципу богословского «развития», отец Софроний считает не допустимым «развивать до конца», на вселенский уровень, канонический принцип поместного единоначалия, выраженный в 34-м Апостольском правиле, так как это якобы ведет к «субординационизму». Однако неясно, почему в системе отца Софрония канонический принцип подчинения первенствующему епископу на уровне Поместной Церкви или клирика своему епископу на уровне епархии не является проявлением субординационизма, в то время как принцип автокефальности, исключая субординацию, отец Софроний распространяет не только на уровень поместной Церкви и епископата, но и на всех вообще членов Церкви.

Эта непоследовательность дала повод отцу Александру Шмеману, отвечая на критику о. Софрония, жестко охарактеризовать его статью как «лишний пример того произвола в выборе слов и понятий, той двусмысленности и неясности в их употреблении, которые делают всякий подлинный богословский спор немислимым»¹. Корень всех ошибок о. Софрония о. Александр видит в «уравнивании поместного с автокефальным», когда онтологические свойства местной Церкви, возглавляемой епископом, прилагаются к поместным автокефальным Церквам.

По оценке Шмемана, теория «абсолютного автокефализма» в православной дискуссии о первенстве получила в статьях отца Софрония и прот. Е. Ковалевского наиболее «богословское» выражение². Отец Софроний, как и Ковалевский, в богословской полемике о православном понимании первенства критиковали «неопапизм» Константинопольского Патриархата, что впоследствии, однако, не помешало им перейти в константинопольскую юрисдикцию.

¹ Шмеман А., прот. О «неопапизме» // Собрание статей... С. 347. Впервые опубликовано в «Церковном вестнике Западно-Европейского Православного Русского Экзархата» (Париж, 1950. № 5 (26)).

² К сторонникам данной теории Шмеман относит иеромонаха Софрония (Сахарова), протоиерея Е. Ковалевский, протоиерея М. Польский, профессора С.В. Троицкого. См.: Шмеман А., прот. Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Собрание статей... С. 365-366; он же. О понятии первенства в православной экклезиологии // Собрание статей... С. 408. Сноска.

Со временем отец Софроний стал все больше задумываться о единстве Церкви на универсальном уровне. В публикации «Десятилетие кончины Святейшего Патриарха Сергия» (1954) отец Софроний признает, что с ростом глобализации современного мира проблема всецерковного единства приобретает все более актуальное значение. Решить эту проблему, по словам о. Софония, невозможно ни на путях провинциального изоляционизма, ни на путях внешнего, административного подчинения единому центру власти: «По мере все возрастающего преодоления человеком пространства и времени, возрастает динамизм и актуальность вопроса “универсального единства”, и теперь этот вопрос не может быть снят никаким образом. Глубокая связь и взаимосвязанность всех от общего состояния мира исключает возможность разрешения этой проблемы на путях “изоляции”, также, как исключена возможность благоприятного разрешения ее на путях “доминации”»¹.

По мнению отца Софония, от того или иного разрешения вопроса о единстве Церкви «ныне зависит вся дальнейшая судьба мира»².

Как и большинство русских богословов XX столетия, отец Софроний подчеркивает пневматологический аспект Церкви. Внешнее единство, построенное на власти и принуждении, по убеждению отца Софония, не может служить универсальному единству Церкви, ибо она есть Царство Святого Духа, которое немислимо без свободы: «В Церкви, в этом святом Царстве Духа, нет средств внешнего принуждения, и даже не должно быть по самой сущности Ее, ибо в области духа все зиждется на свободе, без которой всякий акт теряет свою религиозную ценность»³. Здесь отец Софроний сближается с Афанасьевым и его идеей «Церкви Духа Святого».

¹ *Софроний (Сахаров), иером.* Десятилетие кончины Святейшего Патриарха Сергия // ВРЗЕПЭ. Париж, 1954. № 19. С. 98.

² Там же.

³ Там же. С. 102.

5.7. Учение о первенствующем епископе в трудах архиепископа Василия (Кривошеина; 1900–1985)

Много авторитетных суждений по проблемам современной православной и римско-католической экклезиологии принадлежит выдающемуся иерарху и богослову XX века архиепископу Василию (Кривошеину; 1900-1985). Будучи последовательным сторонником юрисдикции Московской Патриархии, владыка Василий, тем не менее, высказывался за возвышение роли Константинополя, и в этом отношении его позиция заслуживает особого внимания. Владыка Василий был одним из немногих русских богословов, кто в своих работах подробно анализировал экклезиологические документы, принятые Римско-Католической Церковью на II Ватиканском соборе.

Глубокий анализ различий между современной католической и православной экклезиологией содержится в статье владыки Василия «Догматическое Постановление “О Церкви” II Ватиканского Собора с православной точки зрения», опубликованной в редактируемом им «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» (1966. № 56). Основой для данной статьи послужил доклад, прочитанный владыкой Василием на французском языке на Экуменической конференции в римско-католическом монастыре «Шеветонь» в Бельгии в 1965 году¹.

Доклад был посвящен разбору Догматического Постановления «О Церкви» *Lumen Gentium*, только что принятого Римско-Католической Церковью на II Ватиканском Соборе (1962-1965 гг.) В своем докладе владыка Василий отмечает положительные сдвиги в некоторых экклезиологических формулировках Собора, усматривая в них новую возможность сближения римско-католической экклезиологии с православным богословием. Вместе с тем, в целом владыка оценивает Постановление как «противоречивый» и «двойственный» документ, в

¹ В бенедиктинском журнале «*Irénikon*» доклад был опубликован по-французски: Basile (Krivochéine), *La Constitution dogmatique De Ecclesia. Point de vue d'un Orthodoxe // Irénikon*. 39 (1966). P. 477-496 (См.: *Антоний (Ламбрехтс), иером.* Архиепископ Василий (Кривошеин) и его отношение к Католической Церкви / Пер. с фр. Д.А. Агеев // *Церковь и время*. 2006. № 4 (37). С. 214, 219-220 (прим. 23)).

котором не удалось согласовать и уравновесить первенство и непогрешимость Папы с соборностью Церкви и коллегиальностью епископата.

Владыка обращает внимание на то, что в документе делается правильное различие между Пастыреначальником Христом и «человеческими пастырями», к которым именование «Пастыреначальника» не применимо. Вместе с тем, этому утверждению документа, как отмечает владыка, противоречат многие места Догматического постановления, которые именуют римского епископа именно пастыреначальником.

Утверждение о том, что единая Церковь Христова «находится... как составленное и организованное общество в этом мире... в католической Церкви, управляемой преемником Петра и епископами, находящимися в общении с ним», владыка Василий справедливо считает неприемлемым с православной точки зрения: «Православные хорошо знают, что в древней неразделенной Церкви общение с римским епископом не считалась признаком принадлежности к Церкви <...>. В доказательство достаточно привести пример святого Василия Великого, епископа Кесарийского, который провел большую часть своей жизни и даже умер вне канонического общения с Римом, в лице папы Дамаса не признававшим его. Это не помешало католической Церкви, включая и Римскую, провозгласить его великим святителем и учителем вселенной»¹, — пишет владыка. «Мы [православные] сохранили целостность веры, но не мерим ее общением с “Преемником Петра”»². Данное замечание сегодня приобретает особую актуальность в связи с новейшими попытками Константинополя приписать общению с Константинопольской кафедрой на Востоке значение, аналогичное общению с Римским Престолом на Западе.

По мнению архиепископа Василия, в третьей главе Конституции, посвященной вопросам иерархической структуры Церкви и епископату, находится наибольшее количество утверждений, неприемлемых для православных: о первенстве, о всеобщей юрисдикции и о непогрешимости папы.

¹ Василий (Кривошеин), архиеп. Догматическое Постановление «О Церкви» II Ватиканского Собора с православной точки зрения // ВРЗЕПЭ. 1966. № 56. С. 224.

² Там же. С. 227.

С одной стороны, владыка положительно оценивает учение о коллегиальности епископата, впервые выраженное Римской Церковью в официальном документе такого уровня. Однако он обращает внимание на то, что текст Конституции вновь повторяет постановление I Ватиканского собора о папской непогрешимости, не зависящей от согласия Церкви, не нуждающейся в подтверждении ею и не могущей быть обжалованной. Если власть Римского епископа происходит непосредственно из его полномочий Наместника Христа, то власть епископата зависит от его согласия с папой. Согласно Конституции, коллегия епископов без папы не имеет никакой власти; она обладает ею только поскольку она находится в единении с папой. Папа, даже один, без епископов, обладает полнотой власти и непогрешимостью. Руководствуясь своим собственным усмотрением и благом Церкви, как он сам его понимает, папа может действовать или лично, или коллегиально. Он ни в какой мере не связан коллегиальностью.

«Нечего и говорить о том, как далеко это понятие непогрешимости от веры православных, которые верят в непогрешимость Церкви, как тела Христова и обители Духа Святого, ниспосланного Христом от Отца на апостолов в Пятидесятницу, — пишет владыка Василий. — Именно Дух Святой дает преемникам апостолов, епископам, собранным во вселенский собор, благодать и силу непогрешимо определять на нем веру Церкви от ее имени. Эта благодать принадлежит им сообща по силе апостольского преемства, и решения собора принимаются народом Божиим, иерархией и мирянами, свидетельствующими фактом своего приятия, что данный собор был действительно вселенским»¹. Представляется важным, что владыка Василий не рассматривает епископский Собор в качестве органа власти *над* Церковью, но признает необходимой рецепцию соборных решений всем народом Божиим, не исключая мирян.

Положительно владыка Василий оценивает то, что II Ватиканский Собор уже не считает епархиальных епископов простыми заместителями папы, как это было раньше. Однако невозможно согласовать власть епископов в их епархиях с

¹ Там же. С. 232.

«обычной и непосредственной юрисдикцией во всех отдельных церквях», которой также обладает Римский епископ, согласно догмату I Ватиканского собора. По мнению Владыки, установление в одном и том же месте двух непосредственных и обычных юрисдикций — епископской и папской — противоречит основам канонического церковного строя.

Интересным и глубоким является замечание владыки Василия о сакраментальности епископата. По мнению Владыки, епископская хиротония действительно дает «полномочия учительства и управления», однако, причина этого не в том, что она — новое таинство, а в том, что в ней — полнота таинства священства. «Православные верят в таинство священства, полнота которого принадлежит епископской степени, а не в таинство епископства, понимаемого как нечто отдельное от других степеней. <...> При логике развития догматов, присущей римокатоличеству, можно даже опасаться, что “сакраментальность епископства” на следующем соборе будет дополнена “сакраментальностью папства”»¹, — пишет Владыка.

В третьей главе Конституция *Lumen Gentium* упоминает древние патриаршие Церкви и признает за ними известные права. «Это хорошо, но мы бы предпочли, чтобы говорилось вообще об автокефальных церквях, сгруппированных в иерархическом порядке по признаку чести, по существу же равных между собою»², — замечает Владыка.

Взгляды владыки Василия на роль епископата и первенствующих кафедр при различном понимании их значения между Римом и православным Востоком нашли отражение в его докладе на V международном съезде патрологов в Оксфорде в 1967 году «*L'ecclésiologie de Saint Basil le Grand*» («Экклесиология святого Василия Великого»)³. Владыка солидаризируется с экклесиологическими воззрениями и принципами церковной деятельности св. Василия Великого, утверждая, что они и сегодня не потеряли своей актуальности и должны служить верным руководством для нашей эпохи.

¹ Там же. С. 233.

² Там же.

³ По-русски опубликован в: ВРЗЕПЭ. 1968. № 62-63. С. 122-150.

Владыка отмечает то, как часто св. Василий Великий говорит о значении епископата в церковном теле. Церковь и епископ тесно связаны друг с другом. Епископ — отец народа, соединенный с ним узами любви и сыновнего уважения. Народ христианский должен видеть в епископах своих отцов, и все вместе, духовенство и народ, должны иметь одну душу. В единстве епископата, духовенства и верующего народа, в их взаимной любви и доверии Владыка видел спасение в том числе и Русской Церкви¹.

Должность и достоинство епископское мыслится св. Василием Великим не как независимое или отдельное от совокупности церковной, но в сношении и общении с собратьями по епископству. Общение с другими епископами для св. Василия — признак православия, а разрыв его — разрыв с Церковью. Разрыв церковного общения может быть оправдан только тогда, когда дело идет о существенных вопросах христианской веры, основных для нашего спасения.

Единство является для св. Василия Великого существенным признаком Церкви. Это единство может быть понято, прежде всего, как единственность: есть только одна истинная Церковь Господня. Но также это и единство Церкви, простирающейся по всей вселенной, выявляемое поместными Церквями.

Единство вселенской Церкви выражается в единстве веры и таинств — и во времени, и в пространстве. После веры епископат для св. Василия — самое заметное выражение единства Церкви. Епископы могут впадать в заблуждения и даже изменять православию, но в своей целостности они выражают веру Церкви. Вот почему общение с епископатом — признак принадлежности к ней.

Среди епископата, представляющего в своей цельности Церковь и управляющего ею, св. Василий выделяет некоторые епископские кафедры и некоторых людей, как имеющих особое влияние и нравственный авторитет в жизни Вселенской Церкви. Для св. Василия это Александрия и ее архиепископ св. Афанасий Великий, Антиохийская, Неокесарийская и другие кафедры.

¹ Ср.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Архиепископ Василий приветствует защиту религиозных свобод в России. Интервью Владыки, данное им 30 сентября 1976 г. после состоявшейся поездки в Америку // Церковь владыки Василия (Кривошеина) / Сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 354; *он же.* Ответы архиепископа Василия (Кривошеина) на вопросы газеты «Свободная Бельгия» (La Libre Belgique) 26.01.1980 // Церковь владыки Василия (Кривошеина). С. 358.

Рассматривая отношение св. Василия Великого к Римской кафедре и к римскому прimate вообще, архиепископ Василий (Кривошеин) отмечает то значительное место, которое занимают в переписке св. Василия отношения с Римом. «Св. Василий считал помощь Рима необходимой, чтобы спасти восточные церкви от ереси, — пишет владыка Василий. — Он желал этой помощи. Но исторические примеры, приводимые им, показывают, однако, что он понимал эту помощь скорее, как братскую поддержку, внушенную любовью, чем как церковное вмешательство, основанное на праве. К тому же, этот долг братской помощи, хотя и особенно свойствен римской церкви, являлся, по его убеждению, общей чертой всех церквей. Во всяком случае, он обращается к епископу римскому, как к собрату, а не как к вождю. Никогда он не упоминает ни об особенных прерогативах римской кафедры, ни о специальном положении ее епископа в Церкви для того, чтобы оправдать свою просьбу о помощи. А между тем эти римские притязания в эту эпоху уже начали быть хорошо известными на Востоке. Через посредство епископа римского св. Василий обращается на самом деле ко всему Западу. Может быть, поэтому папа Дамас ему никогда не ответил на это письмо»¹.

Архиепископ Василий отмечает, что факт общения с Римом не имел для св. Василия решительного значения. Оно не было необходимым, чтобы принадлежать к Церкви и быть православным. Для св. Василия было важно находиться в общении с епископатом в его целостности. Рим для него — только одна из Церквей, весьма значительная, несомненно, но не единственная или занимающая особое место.

По мнению владыки Василия, действия святителя Василия Великого показывают еще лучше, чем его писания, что Рим не был для него высшим авторитетом в вопросах вероучения или церковного строя: «Его отказ подписать исповедание веры, не различающее между сущностью и ипостасью, присланное ему Дамасом, и которое он делал условием своего общения со св. Василием; его отказ признать Павлина епископом Антиохийским и отречься от Мелетия,

¹ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Экклесиология святого Василия Великого // ВРЗЕПЭ. 1968. № 62-63. С. 146.

несмотря на то, что Рим признавал Павлина и считал Мелетия схизматиком и даже еретиком; наконец, тот факт, что он избегал, как мы видели, обращаться к епископу римскому, Дамасу, и предпочитал писать совокупности западных епископов, все это показывает, что для св. Василия Рим не обладал неоспоримым и всемирным авторитетом»¹, — заключает архиепископ Василий.

В сентябре 1972 года в Свято-Владимирской семинарии (США) проходила II Международная конференция Православного Богословского Общества в Америке (Orthodox Theological Society of America). Общей темой конференции была кафоличность Церкви в ее различных аспектах. Конференция проходила под председательством прот. Иоанна Мейендорфа, который выступил с докладом «Кафоличность Церкви». Архиепископ Василий (Кривошеин) также выступил с содокладом-репликой на доклад профессора С.С. Верховского, посвященного той же теме². Переработанный текст выступления архиепископа Василия «Кафоличность и структуры Церкви (Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского)» и доклад прот. И. Мейендорфа «Кафоличность Церкви» были опубликованы архиепископом Василием в «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» (1972. № 80). Данный доклад владыки Василия можно назвать самой важной его работой, посвященной православному пониманию кафоличности, основ церковного строя и проблемы универсального первенства.

Прежде всего, в данном докладе содержалась одна из наиболее взвешенных и глубоких оценок «евхаристической экклезиологии» прот. Николая Афанасьева. Владыка Василий рассматривает ее положительные и отрицательные стороны, справедливо упрекая Афанасьева в «односторонности и преувеличениях»³. Не отрицая положительных сторон евхаристической экклезиологии, владыка Василий, тем не менее отмечает, что в своей крайней форме, как это было

¹ Там же. С. 148-149.

² Материалы о конференции публиковались в: *The Orthodox Church*. Volume 8. № 9. November, 1972. P. 5 и в: *St. Vladimir's Theological Quarterly*. Volume 16, № 4. 1972. P. 217-223, 229.

³ См.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Кафоличность и структуры Церкви (Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского) // ВРЗЕПЭ. 1972. № 80. С. 254.

сформулировано Афанасьевым, данная экклезиология ведет к отрицанию вселенского аспекта кафоличности и иерархической структуры Церкви.

Владыка убедительно опровергает тезис Афанасьева о том, что Священное Писание знает только поместную Церковь и что идея Церкви вселенской была впервые сформулирована св. Киприаном Карфагенским. По мнению Владыки, евхаристия действительно занимает центральное место в жизни Церкви, но евхаристия — это еще не все. Евхаристическая экклезиология не должна вести к противопоставлению поместной Церкви и Церкви вселенской.

Как и Афанасьев, владыка Василий утверждает, что поместная церковь (Владыка употребляет этот термин в значении «местная Церковь»), возглавляемая местным епископом, «не является только частью кафолической вселенской церкви, но ее полным выявлением. Всецелым неуменьшенным выявлением в определенном месте»¹. Поместная церковь является Кафолической Церковью в известном месте, тождественной с Вселенской Кафолической Церковью, которая «существует только в ее поместных выявлениях»².

Однако далее владыка Василий, отходя от схемы Афанасьева, прибегает к богословской антиномии, одновременно утверждая, что поместная Церковь не тождественна с Вселенской Церковью, отлична от нее.

По мнению владыки Василия, помочь проникнуть в этот «экклезиологический парадокс» способна Троичная аналогия: «Мы можем пользоваться такими аналогиями, поскольку жизнь Церкви является отражением Тройческой Божественной Жизни, — пишет Владыка, — но мы должны это делать с осторожностью, помня то важное различие, что Божественная Жизнь Троична в то время как поместных церквей не трое, но много. Мы можем сказать таким образом, что Божественные Лица, Отец, Сын и Дух Святой, не являются частями Пресвятой Троицы, но в каждом из Них все Божество полностью выявлено, так что каждое Божественное Лицо является истинным Богом, мы не можем однако сказать, что каждое Лицо есть Пресвятая Троица и тождественно

¹ Там же.

² Там же.

Ей. Подобным образом полнота Кафолической Церкви выявлена в каждой поместной церкви, которые не являются “частями” Вселенской, но не могут однако быть просто отождествлены с ней. Такое отождествление можно было бы, пожалуй, сравнить с савелианской ересью, по которой Отец, Сын и Святой Дух не имеют собственной реальности, но суть явления одного и того же, так что не остается действительного места для Троицы, так как все в ней тождественно»¹.

Данное «антиномичное» объяснение соотношения между местным и вселенским аспектами Церкви, выраженное владыкой Василием при помощи тринитарной аналогии, пожалуй, можно назвать одним из самых удачных в русском православном богословии².

Разрыв между сакраментальной, и особенно, евхаристической жизнью Церкви и ее иерархической структурой архиепископ Василий называет «самым серьезным недостатком»³ евхаристической экклезиологии Афанасьева. Одну из главных причин этого изъяна владыка Василий видит в не до конца правильном понимании Афанасьевым места епископа в структуре Кафолической Церкви, роли епископата в обеспечении единства Церкви и ее вселенскости. Владыка справедливо упрекает о. Н. Афанасьева в том, что тот признает необходимость епископа, скорее, лишь с практической точки зрения, — как председателя евхаристического собрания. Однако в православном понимании, как указывает владыка Василий, епископат является основным созидательным фактором в Теле Церкви, который установлен Самим Христом. Епископ является главным критерием православия и звеном церковного единства. Только в соединении с другими епископами та или иная епископия представляет собой поместное, но в то же время полное выявление Кафолической Церкви, может сохранять свою кафоличность и быть членом (не частью) Тела Христова — Кафолической Церкви во всяком месте.

¹ Там же. С. 254-255.

² Данное объяснение архиепископа Василия, как «глубокое», приводит в своем труде прот. Владислав Цыпин (Курс Церковного права: учебное пособие. Клин, 2002. С. 262).

³ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Кафоличность и структуры Церкви... С. 253.

Владыка Василий обращается к известному высказыванию святого Игнатия Богоносца: «Где бы ни появился епископ, там да будет множество (народа), (подобно тому) как там, где бы ни был Христос, там католическая Церковь» (Смирнянам 8,2). По мнению владыки Василия, в этих словах св. Игнатий не отождествляет вполне поместную церковь с католической, указывая на близкое сходство, но вместе с тем и различие между ними. Данный отрывок, согласно толкованию владыки Василия, следует понимать так: появление епископа на местном церковном собрании делает это собрание поместной церковью, так что люди должны следовать за епископом, который их возглавляет; подобным образом присутствие Христа делает всю Церковь католической. Глава Церкви Христос, подобно тому, как глава поместной церкви — ее епископ.

Владыка Василий делает важное замечание, согласно которому «у поместной церкви есть видимая глава, епископ, в то время как у Католической Церкви, как всецелой, нет видимой главы, но ее глава Сам Христос»¹. Воззрение, согласно которому один епископ, кто бы он ни был, мог бы рассматриваться в качестве вселенской и видимой главы всей Церкви, владыка Василий считает чуждым православной экклезиологии. Вместе с тем, проблему центральной организации Православной Церкви владыка Василий считает «жгучим вопросом наших дней»². По его мнению, «было бы вполне нормальным, чтобы в соответствии с канонами и преданием Константинопольский патриархат воспринял такую организационную координирующую роль в жизни Православной Церкви в целом»³.

По мнению владыки, сама жизнь и нужды Православия в современном мире требуют решения этой проблемы: «В мире, где все организовано и координировано, одна Православная Церковь не может оставаться без организационного и координационного центра, не претерпевая от этого большие затруднения и ущерб»⁴.

¹ Там же. С. 256.

² Там же. С. 259.

³ Там же. С. 260.

⁴ Там же.

Церковные каноны и история Церкви признают различия и степени чести и влияния между предстоятелями автокефальных Церквей и Патриархатов. Было бы неправильно отрицать этот исторический факт. Такого рода иерархические отношения между Церквами и епископами, по существу равными между собою, владыка считает характерной чертой Православной Церкви, отличающей ее от неопределенной федерации протестантского типа.

Исторически такого рода первенство положения и влияния принадлежало Риму, позднее — Константинополю. По мнению владыки, было бы неправильно отрицать эти факты, но еще более неправильно догматизировать историю и находить библейские и богословские основания там, где церковная целесообразность и исторические обстоятельства являются определяющими факторами. Каноны, освящающие церковные первенства, отражают прежде всего именно эти факторы.

По мнению владыки Василия, проблема универсального первенства встает наиболее остро именно с практической, а не с богословской стороны. Гораздо более серьезным, опасным и реальным признаком упадка кафоличности в Православной Церкви владыка считает не столько богословскую, сколько практическую утрату сознания единства и вселенскости Православной Церкви, которая является «последствием ее разделения на автокефальные церкви и их замкнутости в самих себя почти без связи и сотрудничества между собою, почти без общей жизни в деятельности и богословской мысли»¹.

По мнению владыки, несмотря на проведение Всеправославных совещаний и подготовку к Всеправославному Собору, «последнее развитие событий свидетельствует о новом скольжении в прежний изоляционизм и разделения и о отсутствии согласованных действий»². Положительно оценивая достаточно поздний для истории Церкви феномен автокефалии, называя его «современным выражением поместной церкви»³, владыка, однако, полагает, что автокефалия не

¹ Там же. С. 258.

² Там же.

³ Там же.

должна быть абсолютизирована как таковая и извращена, как это происходит в новейших теориях «национальной автокефалии».

В этих теориях, по характеристике владыки Василия, автокефалия мыслится не как административное самоуправление и иерархическое единство поместной Церкви на территории независимого государства или особой области, обнимающее всех православных, там живущих, но как Церковь людей одной национальности или языка, живущих не только в стране их происхождения, но и во всем свете, т.е. с вселенской юрисдикцией. Такие притязания на всемирную юрисдикцию иногда основываются и на политической идеологии, так что такая Церковь притязает, что в ее юрисдикции находятся все люди одинаковых политических убеждений, где бы на свете они не жили (здесь владыка Василий, очевидно, имеет в виду идеологов Зарубежной Церкви). Все это, по убеждению владыки, «составляет серьезное отклонение от канонической структуры Православной Церкви в противоречии с ее кафоличностью»¹.

Высказываясь против идеи вселенской юрисдикции, основанной по национальному, языковому или политическому признаку, владыка, однако, делает исключение для миссионерской деятельности «Матери-Церкви» вне пределов исторических автокефальных Церквей. «Такого рода деятельность, — считает владыка, — может быть не очень канонична, как часто противоречащая принципу одного епископа в одном месте, но может быть рассматриваема как временное меньшее зло или даже долг “Матери-Церкви”»². Всеправославное упорядочение такого ненормального положения, не предвиденного канонами, владыка считает неотложной задачей.

По убеждению владыки Василия, для успешного решения накопившихся в мировом Православии проблем и исполнения Православной Церковью своей миссии в современном мире было бы целесообразно создать при Константинопольском патриархе центр всеправославной координации, включающий в себя представителей всех остальных Патриархатов и

¹ Там же. С. 259.

² Там же.

автокефальных Церквей. Владыка подчеркивает, что сам по себе Вселенский патриарх, без создания при нем соответствующего всеправославного соборного органа, не способен адекватно исполнять центральную координирующую роль в мировом Православии. Ни один отдельный епископ не имеет духовной власти единолично решать основные вопросы веры и церковной жизни, возникающие в ходе истории Церкви: «Такого рода вопросы могут обсуждаться и разрешаться, с помощью Духа Святого, только соборно Кафолической Церковью в ее целом или, по крайней мере, церковной областью, если имеемые в виду вопросы не касаются прямо веры, но скорее церковных структур»¹. По мнению владыки, созываемые нерегулярно Всеправославные совещания «не имеют средств осуществлять свои решения на деле. И самые жгучие вопросы на них не обсуждаются. У них нет власти их обсуждать»².

Для того чтобы Собор стал подлинно харизматическим явлением, органом Духа Святого, важно именно физическое присутствие участвующих в Соборе епископов. Оно, по мнению владыки, не может быть полностью заменено вопрошанием мнений отсутствующих епископов: «Существенное “физическое” присутствие, качественно, если не количественно, епископов всей Церкви требуется православным сознанием, чтобы признать Собор Вселенским или подлинно поместным. Такой Собор представляет в Церкви новую духовную реальность»³.

Исходя из изложенных принципов, владыка предлагает конкретные формы осуществления Константинопольским Престолом своего первенства. Приведем этот важный отрывок целиком: «К сожалению однако, — и мы должны высказать это со всей откровенностью и вместе с тем с уважением, которое мы должны иметь к этой старшей из православных церквей сестер, Вселенская Патриархия, как она организована и функционирует сейчас, не способна воспринять такую центральную координирующую роль в Православной Церкви, без изменений в своей структуре. Выражаясь точнее, Константинопольская Патриархия должна

¹ Там же. С. 257.

² Там же. С. 261.

³ Там же. С. 258.

исполнять в этой всеправославной перспективе двойную задачу: как одна (и первая по чести) из автокефальных православных церквей и как координационный центр Православной Церкви в целом. Как автокефальная церковь, она сама, без всякого вмешательства других церквей, выбирает своего предстоятеля, Константинопольского патриарха, и естественно всецело самоуправляется и живет согласно со своими статутами в своей внутренней жизни. Но чтобы действовать как координационный центр и даже центр решений в Православной Церкви в целом, представлять ее и говорить от ее имени, такого рода всеправославные функции могут быть восприняты только, если все другие патриархаты и автокефальные церкви будут достаточным образом представлены в структурах Вселенской патриархии. Говоря более конкретно, Вселенский патриарх должен быть окружен постоянным синодом из представителей всех автокефальных церквей, дабы стать центром всеправославной координации. Как *primus inter pares*, он председательствует в синоде, который обсуждает вопросы всеправославного характера и принимает свои решения большинством голосов. Эти решения в дальнейшем осуществляются в жизнь автокефальными церквами»¹.

По мнению владыки Василия, такого рода общеправославный синод не будет делать «двойной работы» с синодом Константинопольской Церкви или ограничивать автономию автокефальных Церквей, «так как компетенция его совершенно разная и строго ограничена вопросами всеправославного характера»². Единственное препятствие Владыка видит лишь во внешних политических обстоятельствах, в которых вынужден жить Вселенский Патриархат: «Трудно себе представить, что турецкие власти допустили бы какие бы то ни было реформы, имеющие целью укрепить всеправославный характер Вселенского Патриархата»³.

Думается, что сегодня, когда Вселенский Престол имеет свой центр в Шамбези (Швейцария), нахождение Константинопольского Патриархата на

¹ Там же. С. 260-261.

² Там же. С. 261.

³ Там же.

территории мусульманской Турции уже не является серьезным препятствием для его международной деятельности.

Интересно, что опубликованный в «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» доклад владыки Василия «Кафоличность и структуры Церкви» немного отличается от сохранившегося в архиве владыки текста: в последнем отсутствует концовка, конкретизирующая мысли Владыки о возможной структуре постоянного всеправославного синода при Вселенском патриархе¹. Видимо, владыка Василий посчитал важным включить эти мысли в предназначенный для публикации текст. Идея создания при Вселенском патриархе постоянного координационного центра, включающего представителей всех автокефальных Церквей, прозвучала и в докладе прот. И. Мейендорфа «Кафоличность Церкви», опубликованном Владыкой в том же номере «Вестника»².

Выступая за возвышение Вселенского Патриархата и его превращение в центр всеправославной координации, владыка Василий, тем не менее, отрицательно относился к тем конкретным шагам Константинополя, которые вызывали традиционные протесты со стороны Московского Патриархата. На Первом, созванном Вселенским Патриархом Димитрием Предсоборном Всеправославном Совещании 1976 года, прошедшем в Шамбези, рассматривались вопросы каталога тем Святого и Великого Собора, диалога Православной Церкви с другими христианскими исповеданиями и Всемирным Советом Церквей и проблема одновременного празднования пасхи всеми христианами³. Официальная делегация РПЦ, участвовавшая в работе Совещания, выразила недоумение по поводу созыва данного совещания без предварительной работы Межправославной Подготовительной Комиссии, а также по поводу форсирования созыва Собора и изменения процедуры его подготовки со стороны Константинопольского Патриархата. При этом была зачитана справка о протестах Предстоятелей Русской

¹ Данный текст под названием «Кафоличность и церковный строй (Замечания к докладу С.С. Верховского)» опубликован в книге: Церковь владыки Василия (Кривошеина) / сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 246-257.

² См.: Мейендорф, И., прот. Кафоличность Церкви // ВРЗЕПЭ. 1972. № 80. С. 239.

³ См.: ЖМП. 1976. № 2. С. 4-14.

Церкви в связи с антиканоническими действиями и притязаниями на ее права и территорию со стороны Константинопольского Патриархата с 1921 по 1972 г., включавшая 14 пунктов. Данные претензии делегации РПЦ были без обсуждения отвергнуты председателем Совещания митрополитом Константинопольского Патриархата Мелитоном как не относящиеся к задачам Совещания; в протоколах Совещания о данном инциденте ничего сказано не было. В частном письме, датированном 25 января 1977 года, владыка Василий пишет: «Лично скажу по этому поводу: обвинения, выдвинутые в документе, правильные, хотя некоторые из них мелкие и относятся к давно прошедшей эпохе. Можно спорить, следовало ли их выдвигать на Предсоборном Совещании или нет, но одно несомненно: их или совсем не нужно было выдвигать, но раз уж выдвинули, то следовало бы за них держаться и не брать обратно, и не соглашаться, чтоб о них было бы умолчано в протоколе»¹.

Придерживался владыка Василий и традиционного для Московского Патриархата взгляда на теорию вселенской юрисдикции Константинопольского патриарха над православной диаспорой. В 1970 году в рецензии на труд И.К. Смолича «История Русской Церкви. 1700-1917» владыка Василий отмечает: «...Есть у Смолича места, с которыми трудно согласиться. Например, с его пониманием отношений Русской Церкви с Вселенской Патриархией. Так, ссылаясь на “авторитет” архимандрита Киприана (Керна), Смолич усматривает “нарушение канонических прав Вселенского Патриарха” (с. 521, прим. 279) в назначении Св. Синодом в 1907 г. викария Санкт-Петербургской митрополии епископом для русских приходов за границей. Почему, спрашивается? Ведь теория всемирной юрисдикции Константинопольского патриарха над православной диаспорой на основании 28-го правила Халкидонского Собора была впервые выдвинута патриархом Мелетием в 1922 году, а до этого греческие приходы за границей подчинялись не Константинополю, а Элладской Церкви (Афинам) или находились в юрисдикции Русской Церкви, как в Америке.

¹ Письмо двоюродной сестре О.А. Кавелиной. Опубликовано в: Церковь владыки Василия (Кривошеина). Нижний Новгород, 2004. С. 98-99.

Осуждать Св. Синод за то, что он при назначении епископа для русских приходов на Западе не принял во внимание притязаний Константинополя, выдвинутых 15 лет спустя, является по меньшей мере странным анахронизмом. Не говорю уже о том, что эти притязания никогда не признавались Русской Церковью, как исторически и канонически несостоятельные, и сама Вселенская Патриархия от них торжественно отказалась, своим синодальным актом в 1965 г.¹ отказавшись от юрисдикции над своим экзархатом для русских церквей в Западной Европе и предложив им вернуться в юрисдикцию Русской Церкви»².

Упомянутому владыкой Василием акту 1965 года предшествовало обращение Экзарха Патриарха Московского, митрополита Корсунского Николая (Еремина), и его викариев, епископов Антония (Блума) и Василия (Кривошеина), к духовенству Константинопольского Экзархата от 24 марта 1960 года с призывом воссоединиться с Матерью — Русской Церковью Московского Патриархата³. В данном обращении Московский Патриархат именовался общепризнанной и единственно законной Православной Русской Церковью, а образование Константинопольской Патриархией особого Экзархата для «Русских церквей» — канонически незаконным, представляющим собой вмешательство во внутреннюю жизнь Русской Православной Церкви и нарушение ее прав как Церкви автокефальной. В Послании подчеркивалось, что уход митрополита Евлогия в Константинопольскую Патриархию в 1931 году носил ненормальный и временный характер, и его мотивы, ввиду изменения положения Церкви в России к концу Второй мировой войны, всецело устранены. Послание, по понятным причинам, идеализировало реальную степень свободы, которым пользовалась в

¹ Речь, очевидно, идет о том, что в 1965 году Патриарх Афинагор в одностороннем порядке прекратил канонические отношения со своим Экзархатом, потребовав его возвращения в юрисдикцию Московского Патриархата. В ответ на это бывший Экзархат провозгласил себя автономной Православной Церковью Франции. Лишь в 1971-1973 гг. Константинопольский Патриархат вновь принял эти приходы в свою юрисдикцию под именем Архиепископии русских православных приходов в Западной Европе, а в 1999 г. Патриарх Варфоломей восстановил ее в правах Экзархата (См. комментарий в кн.: Церковь владыки Василия (Кривошеина). С. 121. Автор комментария д. А. Мусин объясняет поступок Патриарха Афинагора «давлением митрополита Никодима (Ротова)»).

² *Василий (Кривошеин), архиеп.* Книги о Русской Церкви // ВРЗЕПЭ. 1970. № 69. С. 67-68.

³ См.: Формуляр послания митрополита Корсунского Николая и его викариев к духовенству Константинопольского Экзархата от 24 марта 1960 года // Церковь владыки Василия (Кривошеина). С. 314-317. Первоначально «формуляр» был опубликован как приложение в: Хроника жизни Русской Православной Церкви в Западной Европе. 1960. № 14 (март-апрель).

СССР Московская Патриархия и ее Экзархат в Западной Европе, однако в целом отношение к Московскому Патриархату как к единственной канонически законной центральной власти в Русской Церкви можно считать вполне соответствующим позиции владыка Василия¹.

Вполне однозначно высказывался владыка Василий и о даровании Московским Патриархатом автокефалии Православной Церкви в Америке. По его мнению, «сама по себе Русская Православная Церковь-Мать обладает правом и властью в согласии с канонами и историей Православия даровать такую автокефалию...»² — точно так же, как Антиохийский Патриархат в свое время даровал автокефалию своей дочери — Грузинской Церкви, а Константинопольский — Русской.

5.7.1. Заключение

В своем учении о первенствующем епископе архиепископ Василий (Кривошеин) следует евхаристической экклезиологии — общей для богословов русского зарубежья «евлогианской» ориентации (Шмемана, Мейендорфа и др.).

Вместе с тем, не отрицая положительных сторон евхаристической экклезиологии, владыка Василий справедливо отмечает, что в своей крайней форме, как ее сформулировал Афанасьев, данная экклезиология ведет к отрицанию вселенского аспекта кафоличности и иерархической структуры Церкви.

Евхаристическая экклезиология не должна приводить к противопоставлению местной Церкви и Церкви Вселенской. Прибегая к тринитарной аналогии, владыка Василий дает «антиномичное» объяснение соотношения между местным и вселенским аспектами Церкви, которое можно назвать одним из самых удачных в русском православном богословии.

¹ Диакон А. Мусин относит Послание к документам, «отражающим позицию Владыки» (Церковь владыки Василия (Кривошеина). С. 377).

² Архиепископ Василий приветствует защиту религиозных свобод в России. Интервью Владыки, данное им 30 сентября 1976 г. после состоявшейся поездки в Америку // Церковь владыки Василия (Кривошеина). С. 353.

В качестве одного из немногих недостатков эkkлезиологии владыки Василия можно указать на эпизодическое смешение им понятий Поместной Церкви (в значении автокефальной Церкви, объединяющей несколько епархий и имеющей своего первенствующего епископа), и местной Церкви — епископии («епархии»), возглавляемой отдельным епископом. Так, рассуждая о поместном аспекте Церкви, владыка пишет: «У поместной церкви есть видимая глава, епископ»¹, — очевидно, имея в виду местную Церковь в лице ее епископа и евхаристической общины. С другой стороны, по собственному выражению владыки, автокефалия «это современное выражение поместной церкви»². При подобном отождествлении автокефальной (Поместной) и местной Церкви (епархии) предстоятель автокефальной Церкви неизбежно превращается в единственного на уровне Поместной Церкви «сверх-епископа», «епархия» которого включает в себя епархии всех остальных епископов, что, по сути, может привести к локальному папизму. На ошибочность подобного отождествления в трудах архимандрита Софрония (Сахарова), в частности, указывал прот. А. Шмеман.

В целом, позиция архиепископа Василия (Кривошеина) по вопросу о первенстве является весьма авторитетной и заслуживает самого внимательного изучения. Выдающийся богослов и иерарх, ученый с мировым именем, архиепископ Василий сознательно, причем еще до своего иерейского рукоположения, принял решение о своей принадлежности к юрисдикции Московской Патриархии, считая ее законной преемницей канонической власти в Русской Церкви. Вместе с тем владыка Василий глубоко осознавал изъяны и пороки советской церковной действительности и всеми доступными средствами пытался им противостоять, невзирая на то, что для него это могло быть весьма опасным. Верность юрисдикции Московского Патриархата, гибкость, проявляемая ради пользы Церкви сочетались в нем с твердым стоянием на страже Православия и отвержением всех компромиссов в том, что касалось веры и

¹ Ср.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Кафоличность и структуры Церкви (Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского) // ВРЗЕПЭ. 1972. № 80. С. 256.

² Там же. С. 258.

канонического строя Церкви. Такую принципиальную позицию архиепископ Василий, в частности, занял на Поместном Соборе 1971 года. За эту верность и принципиальность владыку иногда называли «красным антисоветчиком»¹.

Как явствует из писем владыки², на протяжении определенного времени ему удавалось публиковать материалы в редактируемом им «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» без непосредственного контроля со стороны Москвы. Этим можно объяснить то, что в одном номере «Вестника» (1972. № 80) владыка смог опубликовать сразу две «проконстантинопольские» статьи — собственную и прот. И. Мейендорфа, — где высказывалась идея о целесообразности превращения Константинополя в центр всеправославной координации. Отвергая и изобличая папизм в его римской и Константинопольской формах, соглашаясь с основными доводами Московского Патриархата против незаконных посягательств Константинопольской Патриархии, владыка, тем не менее, выступал за возвышение роли Вселенского Престола и предлагал конкретные формы организации его всецерковного первенства.

¹ См., например: *Чистяков Г., священник*. «Красный» антисоветчик. К 100-летию со дня рождения архиепископа Василия (Кривошеина) // Церковь владыки Василия (Кривошеина). С. 457-459.

² См., например: Письмо к брату Игорю, 22 октября 1975 г. // Церковь Владыки Василия (Кривошеина). С. 92-94.

6. Отклик русских богословов на книгу митрополита Сардийского Максима «Вселенский Патриархат в Православной Церкви» (1975)

Заметный отклик в среде русских богословов разных юрисдикций вызвала книга богослова Константинопольского Патриархата митрополита Сардского Максима «Вселенский Патриархат в Православной Церкви: историческое и церковно-каноническое исследование»¹. В этом труде митрополит Максим предпринял попытку обоснования первенства и особых прав Константинопольской кафедры как главы и центра всей Православной Церкви. В библиографии исследования значительное место уделялось трудам русских авторов — как дореволюционных (Т. Барсова, А. Павлова, П. Гидулянова, А. Лебедева, В. Болотова), так и современных (Г. Острогорского, А. Карташева, Г. Флоровского, П. Евдокимова, А. Шмемана, И. Мейендорфа, С. Троицкого)².

В Журнале Московской Патриархии (1989, № 9, 10)³ были опубликованы критические заметки на данную книгу профессора Московской Духовной Академии К.Е. Скурата, который выразил позицию Московского Патриархата по указанной книге⁴.

К.Е. Скурат конспективно рассматривает содержание основных разделов «солидного труда» митрополита Максима и опровергает ряд его положений. Кроме, собственно, текстов церковных канонов, проф. Скурат строит свою

¹ Оригинальное издание: Μάξιμος [Χριστόπουλος], μητρ. Σάρδεων. Τὸ Οἰκουμηνικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ: Ἱστορικοκανονικὴ μελέτη. Θεσσαλονίκη, 1972. На фр. яз: *Maxime, métropolitte de Sardes. Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe: étude historique et canonique.* Paris, 1975; на англ.: *Maximos, Metropolitan of Sardes. The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church: A Study in the History and Canons of the church.* Thessaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1976.

² См., например, раздел «Библиография» в: *Maxime, métr. de Sardes. Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe: étude historique et canonique.* Paris, 1975. Р. 5-14, а также многочисленные ссылки в самом тексте.

³ *Скурат К., профессор, д-р церковной истории.* Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры // ЖМП. 1989. № 9. С. 60-63; № 10. С. 45-49.

⁴ Ссылка на данную публикацию К. Скурата прозвучала в докладе митр. Минского Филарета (Вахромеева) «Межправославные отношения и экуменическое движение на современном этапе» на Архиерейском Соборе РПЦ 1989 года. Говоря о крепости и плодотворности межправославных связей, митр. Филарет обратил внимание на возникшие «прискорбные факты непонимания и разномыслия» во взаимоотношениях с Константинопольским Патриархатом, имея в виду претензии Константинопольского Патриарха на главенство в Православии и на окормление православной диаспоры во всем мире, в т. ч. в бывших республиках СССР. Митрополит Филарет указал, что обоснование этой позиции было дано митр. Сардским Максимом в книге «The Oecumenical Patriarchate in the Orthodox Church», которая «была разобрана проф. К.Е. Скуратом в статье “Константинопольский Патриархат и проблемы диаспоры” (ЖМП. 1989. № 9-10)» (См.: *Цытин В., прот., Петрушко В.И.* Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 9-11 октября 1989 г. // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 547).

контраргументацию почти исключительно на «Лекциях по истории Древней Церкви» В.В. Болотова и публикациях в «ЖМП» проф. С.В. Троицкого. Также он привлекает цитату из послания 1931 года митрополита Сергия (Страгородского) Константинопольскому Патриарху Фотию II, где Патриарх Сергий признает преимущество первой из Автокефальных Церквей в долге попечения о нуждающихся Церквах. Данное первенство в долге, по мысли Патриарха Сергия, не дает предстоятелю старейшей Церкви полномочий на какие-либо начальнические действия в отношении другой Автокефальной Церкви.

Возражения К.Е. Скурата касаются следующих тезисов митрополита Максима.

1. Во взаимоотношениях Поместных Автокефальных Церквей митрополит Максим усматривает два разных аспекта: отношения их между собой и отношения с Вселенским Патриархатом. Только через этот Патриархат, в общении и в контакте с ним Поместные Православные Церкви связаны между собой, составляя тело Единой Святой Соборной и Апостольской Православной Церкви. Отношение к Константинополю прочих Церквей митрополит Максим поясняет на примере, который мы впервые встречаем у Шмемана¹: Тульская епархия Московского Патриархата не является Автокефальной Церковью, но обладает всей полнотой церковной жизни; в лице своего епископа она равна по достоинству и органически связана со всеми Церквами, обладающими той же апостольской преемственностью, теми же таинствами, тем же преданием, той же верой. В Поместной Церкви действительно присутствует вся Церковь, однако епископ Тульский не равен по достоинству Патриарху Московскому, ибо один из них «подчинен», а другой является «первым». Точно так же Патриарх Московский как Патриарх (но не как епископ) не равен по достоинству Патриарху Александрийскому, ибо в порядке церковной последовательности один занимает пятое место, а другой — второе.

¹ Шмеман. А., *протопресв.* О «неопапизме» // Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1950. № 5 (26). См. в: Собрание статей... С. 347-348.

По мысли митрополита Максима, во Вселенской Церкви Поместные Церкви обладают различными «достоинствами» и определенной иерархической ступенью. В Православной Церкви нет «демократического равенства», хотя при этом никоим образом не нарушается кафоличность и полнота каждой Поместной Церкви, каково бы ни было ее место в этой иерархии. Православная Церковь признает первого епископа во Вселенской Церкви; им является после раскола епископ Константинопольский, которому принадлежат особое место и особые права.

На данные положения К.Е. Скурат приводит резонное замечание, что если следовать логике митрополита Максима, Патриарх Московский — пятый по диптиху — должен подчиняться первым четырем, а все стоящие после него должны подчиняться ему. Однако ничего подобного история Церквей не знает. Каноны со всей определенностью подчеркивают независимость Автокефальных Православных Церквей от других Автокефальных Церквей и зависимость епископов той или иной Поместной Церкви от «первого» епископа той же Церкви. 34-е Апостольское правило и 9-е правило Антиохийского Собора четко выражают принцип: внутренние дела Поместной Церкви решаются ее епископатом во главе с первым епископом. Все Автокефальные Православные Церкви равны в своих правах и как равные вместе составляют Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь. Между собой они связаны не через Константинополь, а через единое Основание и Главу Церкви Господа Иисуса Христа.

2. Митрополит Максим защищает теорию о подчинении Константинопольскому Престолу всей православной диаспоры. Согласно этой теории, любая страна, расположенная за пределами какой-либо определенной юрисдикции, церковно подчиняется первенствующему Престолу — Константинопольской Церкви. В качестве основного канонического основания возвышения Константинопольской Кафедры митрополит Максим приводит 28-е правило Халкидонского Собора.

К.Е. Скурат излагает позицию, выраженную проф. С.В. Троицким, которую, в целом, можно считать свойственной русской канонической традиции толкования 28-го правила IV Вселенского Собора: подчинение в данном правиле Понтийской, Асийской и Фракийской областей Константинопольскому патриарху явилось не расширением его власти, а ее сужением. Признав власть Константинополя над упомянутыми областями, Халкидонский Собор тем самым ограничил его владения. А во избежание дальнейших притязаний столичного епископа сделал существенное добавление: «от вышереченного Святейшего Престола <...> да поставляются <...> токмо митрополиты» названных, а не каких-либо иных диоцезов. Под «варварскими странами» в правиле имеются в виду иноплеменники «вышереченных областей», то есть жители Понта, Азии, Фракии, а не других каких-либо территорий. Поскольку согласно канонам, митрополиты избираются епископами своих епархий и представляются Константинопольскому Патриарху, который утверждает и рукополагает их, для епископов у инородцев, поселившихся в этих диоцезах, было сделано исключение. Неустроенность этих епархий заставила Халкидонский Собор непосредственно подчинить их Константинополю, а не митрополиту.

3. Митрополит Максим отождествляет осужденный на Константинопольском Соборе 1872 года «филетизм» — организацию Церкви по национальному принципу — с расизмом. По его утверждению, акцент на расовом элементе привел к основной проблеме Автокефальных Церквей — православной диаспоре во всем мире.

По утверждению К.Е. Скурата, «оказавшись на чужбине, верующие продолжают сохранять связь с Матерью-Церковью, соблюдать обряды, к которым они привыкли. Вопрос о церковном подчинении православной диаспоры может решить только Всеправославный Собор»¹.

4. Митрополит Максим приписывает Константинопольской кафедре право высшей апелляционной инстанции во Вселенской Церкви. По его мнению, в

¹ Скурат К., проф. Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры // ЖМП. 1989. № 10. С. 48.

9-м и 17-м правилах Халкидонского Собора под выражением «экзарх великия области» подразумеваются не митрополиты диоцезальных областей, а те иерархи, которые позже будут именоваться Патриархами. Таким образом, Константинопольский епископ в силу известных определений IV Вселенского Собора сделался на Востоке арбитром при решении споров и получил право принимать апелляции недовольных иерархов, подчиненных другим патриаршим престолом.

К.Е. Скурат следует иному толкованию термина «экзарх». Он признает, что с древних пор и до сегодняшнего дня мнения по поводу того, как понимать наименование «экзарх великия области», расходятся. Вальсамон и ряд других комментаторов, действительно, видели в «экзархе» будущего патриарха, другие (Зонара и прочие) — митрополита. По мнению К. Скурата, правда — на стороне последних. К такому выводу приводит анализ 28-го правила Халкидонского Собора в его взаимосвязи с правилами 9-м и 17-м, где не обозначается, экзархи каких «великих областей» имеются в виду. Вальсамон, комментируя 12-е правило Антиохийского Собора, также утверждает, что решения Патриархов не подлежат апелляции.

Кроме того, если под «экзархами» понимать «патриархов», то нужно иметь в виду и папу Римского, так как ни в 9-м, ни в 17-м правилах не сделано никакой оговорки о Западной Церкви. Но подобные права Константинополя над Римской кафедрой никому не могли прийти в голову.

По мнению митрополита Максима, Константинопольский Престол всегда оказывал Автокефальным Церквам помощь не только по просьбе спорящих партий, но иногда и по своему собственному желанию. Когда этого требовали нужды Церкви — независимо от того, приглашали ли его, или же он действовал по собственной инициативе, — Вселенский Престол вмешивался в дела трех других патриарших престолов, а не только упомянутых в 28-м правиле диоцезов: Понта, Азии и Фракии.

К.Е. Скурат соглашается, что в истории действительно имели место случаи обращения за помощью к Константинопольской Церкви других

Автокефальных Церквей, переживавших трудное время. Однако каноны решительно запрещают епископам вмешиваться в дела других Церквей без их приглашения или просьбы. Проф. Скурат приводит цитату из послания 1931 года Заместителя Патриаршего Местоблюстителя Митрополита Нижегородского Сергей (Страгородского) Патриарху Константинопольскому Фотию II: «Моральный долг попечения о нуждающихся Церквах, лежащий на каждой из Автокефальных Церквей, несомненно, прежде всего лежит на первой из них. Однако это первенство в долге не дает Предстоятелю старейшей Церкви полномочий на какие-либо начальнические действия в отношении другой Автокефальной Церкви»¹. Аргументация митрополита Максима строится либо на цитатах из посланий и актов самой Константинопольской Патриархии (что не может трактоваться как непререкаемое выражение общеправославной позиции), либо исходит из прецедентов, объясняющихся историческим положением Церквей, оказавшихся под властью турок.

Далее К.Е. Скуратом приводится традиционный перечень негативных примеров вмешательства Вселенского Престола во внутренние дела Русской Церкви:

- дарование автономии епархиям Русской Церкви, оказавшимся в пределах государств Финляндии и Эстонии;
- провозглашение в 1924 году автокефалии Польской Церкви;
- отторжение в 1935 году Латвийской епархии;
- учреждение грамотой Патриарха Фотия в 1931 году «Западноевропейского Экзархата для русских приходов» и последовавшие решения по этому экзархату Патриарха Максима V в 1947 году и Патриарха Афинагора в 1971.

Проф. Скурат пишет: «Православные в Финляндии по праву должны были находиться в ведении Русской Церкви-Матери, ибо вся история Православия в Финляндии от начала бытия (X век) до 20-х годов текущего

¹ Там же.

столетия неразрывно связана с нашей Церковью. В 1921 году Патриарх Тихон предоставил Финляндской Церкви автономию. Невзирая на это, Патриарх Мелетий антиканонично подчинил ее себе и в 1923 году объявил ее автономию. Также он поступил в 1923 году в отношении Эстонской архиепископии, которой в 1921 году указом Святейшего Патриарха Тихона была предоставлена автономия, так как до 1918 года приходы Эстонии входили в состав Псковской епархии и Ревельского викариатства. То, что Польской Церкви автокефалия была дарована в 1924 году антиканонически, осознали сами православные Польши, которые в 1948 году принесли покаяние Матери-Церкви»¹.

Профессор Скурат делает вывод: Константинополь никогда не имел «особых прав» во Вселенской Церкви. При объективном исследовании исторических фактов и церковных канонов оснований для таких претензий нет. Константинопольский Престол «пользовался лишь особой честью, которую действительно нельзя игнорировать»².

По мнению К. Скурата, хотя митрополит Максим и говорит о несправедливости опасений, «что Вселенский Патриархат являет или может явить собой нечто вроде восточного папизма», тем не менее сам митрополит Максим является идейным сторонником этой теории. По мнению К.Е. Скурата, «снисходительный» вывод митрополита Максима о примате как служении на фоне изложенных в его книге притязаний мало что значит. «Книга митрополита Сардского Максима — это солидный труд, несомненно, потребовавший от автора много времени и много раздумий. К сожалению, он не укрепляет дух братства»³, — заключает К. Скурат свои «критические заметки».

Иную оценку получил труд митрополита Максима у богословов, принадлежавших «евлогианской» юрисдикции. Не разделяя отдельные положения этого труда, они с воодушевлением отнеслись к высказанной митрополитом

¹ Там же. См. также: Скурат К., проф. Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры // ЖМП. 1989. № 9. С. 62.

² Скурат К., проф. Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры // ЖМП. 1989. № 9. С. 60, 62.

³ Скурат К., проф. Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры // ЖМП. 1989. № 10. С. 49.

Максимом мысли о том, что примат Вселенского Престола не может рассматриваться как средство удовлетворения претензий или навязывания абсолютной власти в Церкви в ущерб другим Православным Церквям, а должен пониматься в смысле смиренного служения в духе любви, мира и взаимоуважения, во благо Святой Церкви.

Прот. Иоанн Мейендорф положительно отозвался о работе митрополита Максима, считая, что в своих рассуждениях он исходит из фундаментальных исторических и экклезиологических предпосылок, отвечающих раннехристианскому православному пониманию Церкви¹: «Недавно вышедшая книга митрополита Сардийского о Вселенском Патриархате определяет первенство Константинополя как *служение* (διακονία) всем Церквям, и это обнадеживает, — пишет отец Иоанн. — Именно эта богословская и экклезиологическая категория, будучи вполне подходящей к той новой исторической ситуации, в которой мы живем, делает идею первенства приемлемой и древние каноны вполне понятными. Вселенский Патриарх не может утвердить свое первенство попытками уверить современные православные Церкви в том, что указанные в 28-м правиле Халкидонского собора “варварские страны”, в которые он должен был назначать епископов во времена Византии, — это современные Западная Европа, Америка или Япония. Роль Вселенского Патриарха заключается скорее в том, чтобы воспринять на себя моральное и каноническое руководство и утверждение бесспорных принципов православной экклезиологии, в особенности же принципа церковного единства всех православных, живущих в одной и той же географической области, а также общего свидетельства Церкви перед неправославным и нехристианским миром»².

Не исключено, что на реакцию о. Иоанна отчасти повлияло то, что на его работы в книге митрополита Максима дается большое количество ссылок³.

¹ См.: Мейендорф И., *прот.* Византийское наследие в Православной Церкви. К.: Центр православной книги, 2007. С. 316-317.

² Мейендорф И., *прот.* Современные проблемы православного канонического права // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 181-182.

³ См.: Maxime, *métr. de Sardes*. Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe. P. 11, 82, 94, 266, 269, 329 и др.

6.1. Заключение

Несмотря на различие позиций, выраженных о. Иоанном Мейендорфом и проф. К. Скуратом, можно отметить, что и тот, и другой отрицательно оценивают попытки обоснования особых прав Константинополя на православную диаспору ссылками на 28-е правило Халкидонского Собора. Первенство Константинополя рассматривается ими в терминах служения и преимущественной ответственности, а не прав и власти Вселенского Патриархата над другими Церквями. Книга митрополита Максима «Вселенский Патриархат в Православной Церкви» стала ярким примером взаимного интереса русских и греческих богословов, разрабатывавших в XX столетии православное учение о первенстве.

7. Протесты Московской Патриархии в связи с действиями и притязаниями Константинопольского Престола в XX веке и их оценка в трудах русских богословов

После Второй мировой войны, с усилением на международной арене позиций СССР, происходит обострение церковно-политического противостояния Константинопольского и Московского Патриархатов. Различие взглядов двух Церквей на природу и функции универсального первенства нашло отражение в официальных протестах Московской Патриархии в связи с действиями и притязаниями Константинопольского Престола в XX веке.

В 1950 году, в Неделю Православия, Константинопольский Патриарх Афинагор обратился «ко всему священному клиру и христоименитому народу Церкви» с посланием, в котором затронул вопрос о месте Вселенского Престола в Православной Церкви¹. В данном послании Константинопольский Престол был представлен как богосотворенный и Богом определенный на все время своего существования единственный Центр вселенского церковного единства, а Константинопольская Церковь — как никогда не отклонявшаяся от апостольской веры, но, напротив, призванная Богом служить вероучительному единству и общению остальных Поместных Церквей. Согласно Посланию, никак не иначе, как только через общение с Константинопольской Церковью прочие Церкви соединяются в единое тело².

Концепция первенства Константинопольского Престола, прозвучавшая в Послании Патриарха Афинагора, вызвала острую дискуссию среди русских богословов разных юрисдикций. Некоторые богословы московской и «карловацкой» юрисдикций обоснованно расценили предложенную в Послании модель как, по сути, католическую и обвинили Константинопольскую Патриархию в ереси «неопапизма». Данную точку зрения высказали иеромонах Софроний (Сахаров) и прот. Евграф Ковалевский, состоявшие в юрисдикции

¹ См.: Шмеман А., прот. Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Собрание статей... С. 364.

² Подробный разбор содержания энциклики см. в разделе 4.3.5. «Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Александра Шмемана (1921-1983)» настоящей работы.

Московского Патриархата¹. От Зарубежного Синода аналогичную позицию выразил прот. Михаил Польский². Прот. Александр Шмеман, напротив, отверг обвинения Послания в папизме³. Как было показано выше, комментарий отца Александра на данное Послание был продиктован в значительной мере юрисдикционной принадлежностью, а не объективными соображениями.

Официальная реакция Московского Патриархата на Послание Патриарха Афинагора была выражена в интервью митрополита Крутицкого и Коломенского Николая, данном корреспонденту Болгарского Телеграфного Агентства и перепечатанном в «Вестнике Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата» (1950. № 5).

Болгарский корреспондент спросил митрополита Николая: «Что Вы можете сказать по вопросу об энциклике Константинопольского Патриарха от 26 февраля с. г., обращенной ко “всем членам Православной Церкви”, в которой Патриарх Афинагор, именуя себя “Вселенским”, называет Константинопольскую Церковь Матерью-Церковью для прочих Православных Церквей и рассчитывает “на покорную преданность ее детей и на полное и добровольное исполнение ими своих обязанностей по отношению к ней”»?⁴

Митрополит Николай ответил: «Этой энциклики от Константинопольского Патриарха мы не получили и не можем сказать, предназначалась она нам или нет. Мы прочитали сокращенное изложение ее в заграничной печати. В ней мы усматриваем лишь повторение давних попыток константинопольских патриархов установить, вместо первенства чести, первенство власти Константинопольского престола над всеми другими православными патриархатами, т. е. воскресить отвергнутые Православной Вселенской Церковью идеи папизма, против которых

¹ *Софроний, иером.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии // ВРЗЕПЭ. Париж, 1950. № 2-3. С. 8-33; *Ковалевский Е., прот.* Экклесиологические проблемы (по поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана) // ВРЗЕПЭ. Париж, 1950. № 4. С. 11-20.

² См.: *Польский М., прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948.

³ *Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Собрание статей... С. 364-373. Впервые в: Церковный вестник Западно-Европейского Православного Русского Экзархата. Париж, 1951. № 1(28).

⁴ *Николай, митр. Крутицкий и Коломенский.* Интервью корреспонденту Болгарского Телеграфного Агентства БТА // ВРЗЕПЭ. Париж, 1950. № 5. С. 28.

всегда боролась Русская Церковь. Матерью-Церковью всех Церквей являлась и является Иерусалимская Православная Церковь, а не Константинопольская. Для Русской Церкви Константинопольская Церковь является такой же братской Церковью, как и прочие братские автокефальные Церкви. Что касается титула "вселенский", то этот титул никогда не имел в прошлом и не имеет в настоящем своего прямого значения: в прошлом он был лишь почетным титулом по праву чести для патриарха столичного города и по традиции сохранился до настоящего времени»¹.

Как можно видеть, официальная оценка энциклики Московским Патриархатом совпала с оценкой богословов русского зарубежья как московской, так и «карловацкой» юрисдикций.

В сентябре 1952 года Константинопольский Патриарх Афинагор обратился к Поместным Православным Церквам с посланием по вопросу подготовки Поместных Церквей к созыву Предсоборного Совещания, на котором планировалось обсудить ряд насущных вопросов современной церковной жизни. Перечень этих тем был составлен Межправославной Комиссией на Святой Горе Афон в 1930 г. и прилагался к Посланию.

Патриарх Московский Алексей I (Симанский) направил Патриарху Афинагору ответное послание², в котором согласился с назревшей необходимостью соборного обсуждения этих вопросов, однако указал на то, что условием успешности будущих усилий является «предварительное углаживание существующих недомолвок во взаимоотношениях Поместных Церквей»³, а «в числе их и между нашим двумя Церквами»⁴.

Среди односторонних действий Константинопольской Патриархии, противных священным канонам и преданию Церкви, «открыто посягающих на беспорные права самостоятельного церковного управления Автокефальной Русской Церкви», Патриарх Алексей назвал:

¹ Там же. С. 28-29.

² Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя – Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору // ЖМП. 1953. № 5. С. 4-8.

³ Там же. С. 5.

⁴ Там же. С. 4.

1. существующий в юрисдикции Святейшего Константинопольского Престола «Западно-Европейский Православный Русский Экзархат»;
2. дарование Патриархом Мелетием IV в 1923 г. прав широкой автономии в юрисдикции Константинопольского Патриархата Финляндской епархии Русской Православной Церкви;
3. непризнание автокефалии, дарованной Польской Православной Церкви;
4. пребывание в молитвенном и каноническом общении «с противозаконными собраниями клириков и мирян» из «Северо-Американской митрополии» и «Русской Православной Церкви за границей» на территории Америки;
5. притеснение русских иноков на Афоне;
6. непризнание автокефалии, предоставленной Православной Церкви в Чехословакии;
7. невступление в каноническое общение с избранным предстоятелем Албанской Православной Церкви.

Патриарх Алексей отметил, что «до установления иных норм провозглашения части какой-либо Поместной Церкви автокефальной единицей или признания Церкви автономной (пункт 16 перечня тем) законную силу имеет существующий порядок, по которому автокефальная Церковь основывается решением Собора Епископов Матери-Церкви, каковой один вправе вынести решение как о даровании части своей Церкви прав автокефалии, так и о предоставлении ей прав автономии»¹.

Аналогичные претензии к действиям Константинополя содержались и в вышедшей позже статье «К вопросу о предсоборном совещании» (ЖМП. 1953. № 8)². Особенностью данной публикации являлось то, что фактам принятия Константинопольской Патриархией в свою юрисдикцию Финляндской (1923) и дарования автокефалии Польской Церкви (1924) в статье была дана более мягкая, снисходительная оценка. Автор допускает, что внешняя разобщенность, вызванная в то время политическими причинами, заставила Финляндскую и

¹ Там же. С. 7-8.

² Ведерников А. К вопросу о предсоборном совещании // ЖМП. 1953. № 8. С. 47-53.

Польскую Церкви «искать приюта» в Константинопольской Патриархии, которая, в свою очередь, не могла оставить их паству «в беспризорном состоянии». Но этот акт помощи возлагал на Константинопольскую Патриархию еще больший долг: оговорив временный характер своей юрисдикции, «при первой же возможности вернуть финляндскую паству по канонической принадлежности — в подчинение Московской Патриархии»¹.

К 1970 году разногласия между Константинопольским и Московским Престолами обострились в связи с вопросом автокефалии Православной Церкви в Америке. 8 января 1970 года Патриарх Константинопольский Афинагор направил Патриарху Московскому Алексию послание, в котором расценил готовящееся предоставление Русской Православной Церковью автокефалии Православной Церкви в Америке как «превышение юрисдикции» и «ниспровержение существующего церковного порядка»². По словам Патриарха Афинагора, подобное деяние Русской Церкви было чревато опасными последствиями и могло стать причиной беспорядка в межправославных отношениях.

Патриарх Афинагор отметил, что решение вопросов автокефалии и диаспоры возложено на готовящийся Святой и Великий Собор, поэтому одностороннее предоставление Русской Церковью автокефалии Православной Русской Митрополии в Америке может стать «заговором» против согласованного межправославного решения этой проблемы. Патриарх Афинагор пригрозил, что Вселенский Престол «не только не признает данного акта и не внесет в диптихи и систему Святых Поместных Православных Церквей неканонически именуемую Автокефальную Церковь, но и приступит к любому иному действию, обеспечивающему канонический порядок»³.

К сожалению, незадолго до этого в определении от 31 декабря 1969 года Архиерейский Синод РПЦЗ, в пику Московской Патриархии и Североамериканской митрополии, фактически выступил на стороне

¹ Там же. С. 50.

² Послание Святейшего Патриарха Константинопольского Афинагора от 08.01.1970 // ЖМП. 1970. № 4. С. 6.

³ Там же.

Константинополя, выразив сомнение в том, что Америка является миссионерской территорией одной лишь Русской Церкви¹.

17 марта 1970 года Патриарх Московский Алексей направил Вселенскому Патриарху Афинагору ответное послание, в котором выразил несогласие с формой и содержанием Послания Патриарха Афинагора и назвал «неоспоримым» тот факт, что всякая автокефальная Церковь полномочна дать автокефалию части своей Церкви.

Патриарх Алексей подтвердил, что Православная Церковь «всегда мыслила и мыслит свое каноническое единство, как основанное на твердом принципе единства священноначалия и единства поместного управления, и что все верующие во Христе, где бы они не находились, составляют единое церковное тело, возглавляемое единым священноначалием, через которое они соединены с Церковью Вселенской»².

Патриарх отметил, что в Северной Америке это единство с самого начала было осуществлено Русской Православной Церковью, которая с момента прибытия в 1794 году первых миссионеров объединила под своим священноначалием всех православных Америки, независимо от их национальной принадлежности. Вину за возникновение на территории Америки юрисдикционного плюрализма Патриарх Алексей возложил на Константинопольский Патриархат, учредивший в 1921 году «без ведома и согласия Русской Православной Церкви» Греческую Архиепископию в Америке. Патриарх выразил надежду, что дарование автокефалии Русской Православной Митрополии в Америке «поможет объединению православных юрисдикций в Америке, наличие которых противоречит природе канонического церковного единства и никоим образом не может быть основой постоянного канонического устройства Православной Церкви в Америке»³. Патриарх подчеркнул, что своим решением о предоставлении автокефалии Московский Патриархат «не

¹ См.: *Кострюков А.А.* Русское церковное зарубежье и Вселенский Престол // Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке / свящ. А. Мазырин, А.А. Кострюков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 357-358.

² Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия от 17.03.1970 // ЖМП. 1970. № 4. С. 7-8.

³ Там же. С. 8.

вмешивается в дела других Церквей-Сестер, имеющих свои ветви в Америке, не посягает на их права, хотя и неканонически, но де-факто существующие, и поэтому полон решимости всемерно защищать свои права...»¹.

В 1970 году Константинопольский Патриарх Афинагор обратился к Местоблюстителю Московского Патриаршего Престола митрополиту Пимену с Посланием (№ 583 от 24 июня 1970 г.), в котором осудил уже состоявшееся предоставление Русской Православной Церковью автокефалии Православной Церкви в Америке. Патриарх вновь обвинил Русскую Православную Церковь в необоснованном и неоправданном превышении юрисдикции.

По мысли Патриарха Афинагора, автокефалия является таким церковным делом, которое влечет за собой изменение определенных церковных границ и появление новой юрисдикционной и административной власти, что вызывает «новое состояние во всей Православной Церкви», поэтому ее предоставление относится к компетенции всей Церкви «и весьма мало может считаться правом “всякой Автокефальной Церкви”»². Окончательное решение о провозглашении автокефалии должно принадлежать Вселенскому Собору.

Согласно Посланию, Поместному Собору Матери-Церкви, от которой зависят епископии, просящие автокефалии, «свойственно только право принимать первые прошения о независимости от заинтересованных и высказывать, достойны ли оправдания предлагаемые при этом основания, по духу 34 апостольского правила»³.

При этом Патриарх Афинагор согласился с тем, что в утверждении Вселенским Собором нуждаются и новейшие автокефалии, провозглашенные самим Вселенским Престолом, «действующим в данном случае в силу особенности своей, как Матери и первой среди Поместных Православных Церквей, а также и центра внутреннего их единства и посредника между

¹ Там же. С. 9.

² Послание Святейшего Патриарха Афинагора № 583 от 24 июня 1970 г. // ЖМП. 1970. № 9. С. 12-13.

³ Там же. С. 13.

Церквами в нуждах их, что проистекает в силу долга и первенствующего и предначальственного положения его в сонме Православных Церквей»¹.

В Послании вновь была подтверждена строгая приверженность Константинопольской Церкви территориальному принципу церковно-административного устройства как «основному догматическому принципу православной экклезиологии, по которому в основе церковной организации лежит единство всех в том же месте проживающих верных в одном церковном организме, под управлением одного епископа, в чем обнаруживается единство нового народа Божия»².

Существование множественных параллельных юрисдикций в диаспоре было названо в Послании новым, «чрезвычайным и ненормальным» явлением, которое должно быть терпимо лишь временно, ради церковного мира, пока этот вопрос не будет урегулирован Святым и Великим Собором Православной Церкви. В ответном послании от 10 августа 1970 года митрополит Пимен изложил позицию Русской Православной Церкви по указанным вопросам.

Он, в частности, отметил, что согласно грамоте, подписанной в 1590 году восточными Патриархами, предел юрисдикции Патриарха Московского имеет «сочетание и меры», равные с первыми четырьмя Патриархами Восточными. При этом Святая Русская Церковь должна была отдавать должное уважение и честь другим Патриаршим кафедрам, среди которых «после великого разделения Церкви, согласно канонам и традиции, первым значится престол Константинополя, который, конечно, не обладает никакими элементами начальствования над Российской Церковью»³.

Согласно Посланию, оспаривать право Автокефальных Церквей на благоучреждение церковных дел в собственных областях — значит отрицать их автокефалию. К таким внутренним делам относится и провозглашение Собором епископов Поместной Церкви новой автокефалии части своей Поместной Церкви.

¹ Там же.

² Там же. С. 14.

³ Пимен, Местоблюститель Московского Патриаршего престола, Митрополит Крутицкий и Коломенский. Его Святейшеству Святейшему Афинагору, Архиепископу Константинополя – Нового Рима, Вселенскому Патриарху // ЖМП. 1970. № 9. С. 7.

При этом, однако, в Послании признается, что «компетенция Собора архиереев автокефальной Православной Церкви ограничивается пределами территории своей Поместной Церкви»¹.

Митрополит Пимен отмечает, что притязания Константинополя на мировой церковный центр на Востоке с попытками низвести автокефальные Церкви до положения автономных свидетельствуют о неправославной тенденции, «ниспровергающей порядок, согласно которому епископу любого, даже самого высокого ранга не разрешается вмешиваться не в свои, в чужие пределы и церковные области»². В Послании вновь «ясно и совершенно категорически» заявляется, что «первенство чести, какое традиционно сохраняется за Престолом Церкви Константинополя, не дает ей никаких оснований на утверждение своего будто бы предначальствующего положения»³.

Митрополит Пимен осуждает практику именованя Константинопольской Церкви Материю для Церквей, не ведущих от нее своего происхождения. Центр внутреннего единства автокефальных Православных Церквей заключен в Господе Иисусе Христе, а не в Константинопольской Церкви: «Мы не видим в достоуважаемом Константинопольском Патриаршем Престоле непрямого посредника между автокефальными Православными Церквами в нуждах их <...>, но согласно многовековому общеизвестному церковному опыту, свидетельствуем необходимость к посредничеству для утоления церковных нужд каждой Святой Поместной Церкви, имеющей соответствующую возможность»⁴.

В Послании в качестве примеров нарушения Константинопольским Престолом божественных канонов с желанием «распространить свою власть за пределы, положенные Богом» также были указаны:

¹ Там же. С. 9.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 9-10.

1. учреждение Вселенским Престолом своей архиепископии в Северной Америке, до которого на этом материке «соблюдался строгий канонический порядок под возглавлением священноначалия Церкви Российской»¹;
2. действия Константинополя в отношении автокефальных Польской и Чехословацкой Православных Церквей.

9 сентября 1970 года Патриарх Константинопольский Афинагор направил на имя Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола митрополита Пимена очередное послание за № 834. В нем, как и прежде, было выражено неодобрение действий Московского Патриархата в связи с провозглашением автокефалии Американской Православной Церкви, а также автономии Японской Православной Церкви в 1970 году. Кроме того, в Послании было указано, что оставление ряда приходов в юрисдикции Московского Патриархата вместе с образованием автокефальной Американской Православной Церкви в США и Канаде, создало там «новую церковную аномалию»².

В ответном послании³ митрополит Пимен подтвердил неизменность позиции Московского Патриархата и указал на исторические примеры существования на территории, на которой расположена одна Поместная Православная Церковь, учреждений другой Поместной Православной Церкви.

31 мая 1971 года митрополит Пимен направил Константинопольскому Патриарху Афинагору послание, в котором выразил протест по поводу восстановления 22 января 1971 года Экзархата православных русских приходов в Западной Европе в новом статусе Архиепископии в составе Константинопольского Патриархата. Ранее этот экзархат был упразднен Вселенским Престолом в 1965 году.

Митрополит Пимен возложил вину за «двукратное возникновение раскола» в западноевропейских приходах Русской Православной Церкви — в 1931 и 1946 гг. — на Константинопольский Престол. Он также выразил несогласие с

¹ Там же. С. 10.

² Переписка иерархов в связи с автокефалией Американской Православной Церкви // ЖМП. 1971. № 2. С. 2.

³ Пимен, Местоблюститель Московского Патриаршего престола, Митрополит Крутицкий и Коломенский. Его Святейшеству, Святейшему Афинагору, Архиепископу Константинополя – Нового Рима и Вселенскому Патриарху // ЖМП. 1971. № 2. С. 2-3.

попытками обосновать эти недружественные и неканонические деяния теорией об исключительном праве Константинопольского Престола на православную диаспору: «Мы не считаем эту основу канонически и исторически оправданной, но на протяжении последних пятидесяти лет видим ее многообразные горькие плоды в межправославных отношениях...»¹.

Осенью 1976 года на имя Патриарха Московского Пимена поступило письмо Константинопольского Патриарха Димитрия I с приглашением делегации Московского Патриархата на подготовительное к Святому и Великому Собору Православной Церкви Всеправославное совещание. На прошедшем 18 ноября 1976 года заседании Священного Синода РПЦ (Журнал № 56)² по данному приглашению был принят перечень тем Святого и Великого Собора, которые Синод признал необходимым оставить для всеправославного обсуждения. По некоторым темам в Постановлении Синода давались комментарии. В частности, было признано необходимым в изучение вопросов взаимоотношений Поместных Автокефальных Церквей и их отношений к Вселенскому Патриарху, а также проблемы диаспоры, внести «протесты нашего Московского Патриархата на неканонические притязания Святейшей Константинопольской Церкви на права и территорию Московского Патриархата»³. Список этих «протестов» прилагался в соответствующей «Справке», включавшей следующие пункты:

1. Святейший Патриарх Московский и всея России Тихон. Послание к Местоблюстителю Константинопольского Патриаршего Престола Митрополиту Кесарийскому Николаю. Протест против вмешательства во внутреннюю жизнь Русской Православной Церкви со стороны Константинопольской Патриархии активной поддержкой обновленческого раскола — 1922 год.
2. Святейший Патриарх Московский и всея России Тихон. Послание к Константинопольскому Патриарху Григорию VII в связи с его

¹ Пимен, Местоблюститель Московского Патриаршего престола, Митрополит Крутицкий и Коломенский. Послание Патриарху Константинопольскому Афинагору // ЖМП. 1971. № 7. С. 3.

² Определения Священного Синода [1976.11.18: относительно подготовительного к Святому и Великому Собору Православной Церкви Всеправославном совещании в Шамбези] // ЖМП. 1977. № 1. С. 4-8.

³ Там же. С. 6.

предложением Святейшему Патриарху Тихону сложить с себя сан и упразднить Московский Патриарший Престол — 1924 год.

3. Протесты Предстоятелей Русской Православной Церкви по поводу незаконного дарования Константинопольским Патриархатом автокефалии Польской Православной Церкви и таким образом отторжения от Московского Патриархата части его территории — 1925–1947 годы.
4. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя Митрополит Нижегородский Сергей. Послание к Патриарху Константинопольскому Фотию II с протестом по поводу незаконного подчинения юрисдикции Константинопольского Патриархата русского православного епископа Адама в США — 1928–1931 годы.
5. Незаконное учреждение Константинопольским Патриархатом своей епархии в Америке на территории, где более ста лет была русская епархия, существовавшая в это же самое время, что положило начало церковноюрисдикционному дроблению в Соединенных Штатах Америки — 1921 год.
6. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя Митрополит Нижегородский Сергей. Послание к Патриарху Константинопольскому Фотию II с протестом против антиканоничного подчинения Константинополем русских православных приходов в Западной Европе во главе с митрополитом Евлогием — 1931 год.
7. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя Митрополит Нижегородский Сергей. Послание к Патриарху Константинопольскому Фотию II, переданное через архимандрита Василия Димопуло. Протест по поводу включения в повестку дня намечавшегося в 1932 году на Афоне Просинода вопроса об отсутствии канонического управления в Русской Православной Церкви — 1932 год.
8. Неоднократные протесты Предстоятелей Русской Православной Церкви по поводу антиканонического принятия Финляндской, Эстонской и

Латвийской епархий Московского Патриархата в юрисдикцию Патриархата Константинопольского — 1923–1957 годы.

9. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий. Послание к Патриарху Константинопольскому Афинагору с напоминанием о неразрешенных недоуменных вопросах в отношениях между Константинопольской и Русской Православными Церквами и необходимости их разрешения в духе братской любви — 1949 год.
10. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий. Послание к Патриарху Константинопольскому Афинагору с протестом против антиканонической поддержки представителями Константинопольского Патриархата русских церковных разделений в США — 1967 год.
11. Местоблюститель Патриаршего Престола Митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен. Послание к Патриарху Константинопольскому Афинагору с напоминанием о недопустимой подмене первенства чести за Константинопольским Патриархатом его главенствующей ролью в решении всех проблем вселенского Православия — 1970 год.
12. Местоблюститель Патриаршего Престола Митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен. Послание к Патриарху Константинопольскому Афинагору по поводу антиканонических притязаний Константинопольского Патриархата на Японскую Поместную Церковь, к которой Константинополь никогда не имел никакого отношения — 1971 год.
13. Местоблюститель Патриаршего Престола Митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен. Послание к Патриарху Константинопольскому Афинагору с протестом против принятия в юрисдикцию Константинопольского Патриарха реорганизованной Архиепископии русских православных приходов в Западной Европе во главе с архиепископом Георгием и в связи с этим Определением Священного Синода Русской Православной Церкви от 19 октября 1971 года о незаконном восстановлении Константинопольским Патриархатом так наз. Архиепископии русских православных приходов, вносящем новую смуту в

жизнь православной диаспоры. (Архиепископ Георгий, будучи викарием митрополита Галльского Мелетия, имеет своих викарных епископов на территории других епархий Константинопольского Патриархата.) — 1971 год.

14. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Пимен. Послание к Патриарху Константинопольскому Афинагору с протестом против контактов Константинопольского Патриархата с раскольнической группировкой «Украинская Православная Церковь США», выразившихся в направлении приветственных посланий Константинопольского Патриархата так наз. «Седьмому Собору Украинской Православной Церкви США» в октябре 1971 года и новоизбранному митрополиту указанной «Церкви» Мстиславу (Скрипнику) — 1972 год¹.

Данный список протестов был зачитан делегацией Русской Православной Церкви на Первом, созванном Вселенским Патриархом Димитрием Предсоборном Всеправославном Совещании 1976 года, прошедшем в Шамбези, но был без обсуждения отвергнут председателем Совещания митрополитом Константинопольского Патриархата Мелитоном как не относящийся к задачам Совещания. В протоколах Совещания о данном инциденте ничего сказано не было.

Представляет интерес авторитетная оценка указанного списка «протестов», данная архиепископом Василием (Кривошеиным)². В одном из частных писем владыка Василий выражает согласие с этими обвинениями: «Лично скажу по этому поводу: обвинения, выдвинутые в документе, правильные, хотя некоторые из них мелкие и относятся к давно прошедшей эпохе. Можно спорить, следовало ли их выдвигать на Предсоборном Совещании или нет, но одно несомненно: их или совсем не нужно было выдвигать, но раз уж выдвинули, то следовало бы за

¹ Справка о протестах Предстоятелей Русской Православной Церкви в связи с антиканоническими действиями и притязаниями на ее права и территорию со стороны Константинопольского Патриархата // ЖМП. 1977. № 1. С. 8-9.

² Подробнее о позиции владыки Василия см. в разделе 5.7. «Учение о первенствующем епископе в трудах архиепископа Василия (Кривошеина; 1900–1985)».

них держаться и не брать обратно, и не соглашаться, чтоб о них было бы умолчано в протоколе»¹.

Аналогичные претензии по поводу действий Константинопольской Патриархии содержались в статьях проф. С.В. Троицкого, опубликованных в разные периоды его юрисдикционной принадлежности².

Похожий список из 10 пунктов «захватных стремлений» со стороны Константинопольской Патриархии приводил главный идеолог «карловчан» прот. Михаил Польский³. Особенностью позиции Польского, как представителя «карловацкой» юрисдикции, являлось осуждение им как митрополита Евлогия, так и Вселенского Престола за признание законности Московской Патриархии.

За поддержку обновленцев и попытки вмешательства во внутренние дела Русской Церкви при святом Патриархе Тихоне Константинопольскую Патриархию осуждали богословы всех русских юрисдикций, включая «евлогиан»⁴.

Пик напряженности во взаимоотношениях Москвы и Константинополя в XX столетии пришелся на вторую половину 90-х годов в связи с «эстонским кризисом». Развитие конфликта привело в феврале 1996 года к печальному событию — временному разрыву евхаристического общения между двумя Патриархатами.

В 1995 году Священный Синод Русской Православной Церкви принял Заявление⁵, в котором осудил Константинопольский Патриархат за «поддержку раскольнических группировок в украинской диаспоре и в Эстонии»⁶.

Как указывалось в Заявлении, Константинопольский Патриарх в марте 1995 года принял в полное церковное общение иерархов т.н. «Украинской

¹ Письмо двоюродной сестре О.А. Кавелиной // Церковь владыки Василия (Кривошеина). С. 98-99.

² См., например: *Троицкий С., проф.* Папистические стремления у греков // На страже Православия. Париж, 1936. № 2 (май). С. 35; *он же.* По поводу неудачной защиты ложной теории // ЖМП. 1949. № 12. С. 53.

³ *Польский М., прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948. С. 128-130. См. также: *он же.* Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952.

⁴ См., например: *Карташев А.В.* На путях к Вселенскому Собору. Париж. 1932. С. 30-38; *он же.* Воссоздание Святой Руси. Париж: Особый комитет под председательством Сильвестра, 1956. С. 121.

⁵ Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви // ЖМП. 1995. № 9-10. С. 8-9.

⁶ Там же. С. 8.

автокефальной православной церкви в США и диаспоре». Это породило эклизиологическую ситуацию, при которой Русская Православная Церковь не могла иметь общение с частью Константинопольской Церкви — принятыми в сущем сане украинскими автокефалистами.

Поддержка Константинопольским Престолом раскольнической «Эстонской Апостольской Православной Церкви» привела к появлению на территории Эстонии двух православных юрисдикций, что противоречило неоднократным заявлениям самого же Константинопольского Престола о неприемлемости существования на одной территории параллельных юрисдикций. В Заявлении Синода РПЦ было подчеркнуто, что именно этот важный канонический принцип был положен в основу всеправославных обсуждений проблем диаспоры в ходе подготовки к Святому и Вселенскому Собору. Готовность отказаться от этого принципа в отношении законной канонической территории Русской Православной Церкви «ставит под вопрос возможность дальнейшего плодотворного обсуждения проблемы диаспоры»¹.

Хронология событий эстонского кризиса и их оценка была дана в Заявлениях Священного Синода Русской Православной Церкви от 1 марта 1996 года и 8 ноября 2000 года². В Заявлениях было указано, что православные общины на территории современной Эстонии на протяжении семи столетий находились в составе Русской Православной Церкви. Именно ее заботами и усердием были построены на этой земле все православные храмы. Двойственность же в каноническом статусе Православной Церкви в Эстонии возникла в связи с политическими изменениями в начале XX века.

После обретения Эстонской Республикой независимости Русская Православная Церковь постановлением Священного Синода и Высшего Церковного Совета от 10 мая 1920 года за № 183 предоставила Эстонской Церкви автономию.

¹ Там же. С. 9.

² Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 1 марта 1996 года // ЖМП. 1996. № 4-5. С. 6-13; Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви [от 8 ноября 2000 года в связи с действиями Патриарха Константинопольского Варфоломея в Эстонии] // ЖМП. 2000. № 12. С. 4-10.

В результате советских гонений в начале 20-х годов Священноначалие Русской Церкви было практически лишено связи с епархиями и заграничными церковными образованиями. Положение усугублялось тем, что Святейший Патриарх Московский Тихон с мая 1922 года по июнь 1923 года находился под арестом и был лишен возможности управлять Церковью. Это побудило иерархов Эстонской Церкви искать временного окормления у Патриарха Константинопольского.

В 1923 году Патриарх Константинопольский Мелетий IV провозгласил юрисдикцию Константинопольского Патриархата на территории независимой Эстонии, преобразовав Эстонскую Автономную Православную Церковь в Эстонскую Митрополию Константинопольского Патриархата. В Томосе Патриарха Мелетия данная мера оправдывалась тем, что на тот момент Русская Церковь была лишена возможности руководить православными общинами в Эстонии.

В 1935 году Православная Церковь в Эстонии получила гражданскую регистрацию с наименованием «Эстонская Апостольская Православная Церковь» (ЭАПЦ), в Уставе которой, однако, ничего не говорилось о подчинении Константинополю, представители которого после 1923 года даже не посещали Эстонию.

В июне 1940 года Эстония вошла в состав Советского Союза. В декабре 1940 года расширенный Синод ЭАПЦ, проходивший под председательством митрополита Таллинского и всея Эстонии Александра, принял решение о восстановлении вынужденно прерванных историческими обстоятельствами канонических отношений с Русской Православной Церковью, в связи с чем была образована Эстонская епархия Русской Православной Церкви.

С вступлением в 1941 году немецких войск в Эстонию Нарвская епархия, которую возглавлял епископ Павел, осталась верной Московскому Патриархату, в то время как митрополит Александр, возглавлявший Таллинскую епархию, вновь покинул юрисдикцию Русской Православной Церкви и в 1944 году эмигрировал сначала в Германию, а затем в Швецию.

В Стокгольме в 1947 году священником Юрием Вяльде был создан так называемый «Синод Эстонской Апостольской Православной Церкви в изгнании» в юрисдикции Константинопольского Патриархата, целью которого было духовное попечение об эстонской православной диаспоре.

После смерти митрополита Александра (1953) эстонские православные приходы в Швеции вошли в подчинение митрополита Шведского — Константинопольского Патриархата.

3 мая 1978 года Патриарх Константинопольский Димитрий I, в ответ на настоятельную просьбу Патриарха Московского, в письме за № 267 официально подтвердил, что Патриарший и Синодальный Томос Константинопольского Патриархата 1923 года относительно Эстонской Православной Митрополии признается недействительным в связи с нормализацией канонических контактов с Русской Православной Церковью.

После провозглашения в 1991 году независимой Эстонской Республики Собор Эстонской Православной Церкви в апреле 1992 года единодушно заявил о желании сохранить каноническое подчинение Московскому Патриархату и просил о восстановлении автономии, дарованной Патриархом Тихоном в 1920 году. Решением Священного Синода Русской Православной Церкви от 11 августа 1992 года и Томосом Патриарха Московского и всея Руси от 26 апреля 1993 года были восстановлены права автономии Эстонской епархии Русской Православной Церкви, и она получила право называться «Эстонская Православная Церковь».

Собор Эстонской Православной Церкви 29 апреля 1993 года принял решение руководствоваться в церковной жизни приходов в Эстонии Уставом ЭАПЦ от 1935 года. Это решение единодушно было принято всеми участниками Собора. Однако группа, состоящая из нескольких клириков, вскоре заявила о своей принадлежности к зарубежной церковной структуре ЭАПЦ с центром в Стокгольме.

Эстонские власти взяли курс на разрыв канонической связи Эстонской Православной Церкви со своей Матерью — Русской Православной Церковью

Московского Патриархата¹. 11 августа 1993 года эстонскими властями был зарегистрирован «Устав Эстонской Апостольской Православной Церкви» (от 1935 года), поданный от имени зарубежного Стокгольмского «Синода ЭАПЦ», и этой структуре были переданы права на всю церковную собственность. В результате каноническая Эстонская Апостольская Православная Церковь, являющаяся самоуправляемой частью Московского Патриархата, оказалась лишенной какого-либо юридического статуса в стране, тогда как «Стокгольмский Синод», не имеющий юридического статуса в Швеции, с его немногочисленными приверженцами в Эстонии получил регистрацию в государственных эстонских органах под историческим названием канонической «Эстонской Апостольской Православной Церкви», что наделило их юридическими правами в Эстонии.

Так образовался церковный раскол, в результате которого на территории Эстонии оказалось две Эстонские Православные Церкви.

Государственные власти Эстонии предприняли усилия в поисках канонического признания раскольников из «Синода ЭАПЦ». В октябре 1994 года премьер-министр Эстонии направил письмо с просьбой об этом Константинопольскому Патриарху Варфоломею, а 7 февраля 1995 года президент Эстонии Л. Мери обратился к нему же с аналогичной просьбой.

25 мая 1995 года Патриарх Константинопольский Варфоломей, находясь в Финляндии, обратился по радио с воззванием к православным верующим Эстонии, в котором призвал к «скорейшему возрождению Эстонской Автономной Православной Церкви в непосредственном общении с Вселенским Патриархатом».

Несмотря на неоднократные призывы со стороны Московского Патриархата к Константинопольской Патриархии проявить благоразумие, а также предостережения, что ее односторонние деяния могут стать причиной прекращения церковного общения Русской и Константинопольской Православных Церквей, 20 февраля 1996 года Патриарх Варфоломей издал

¹ См. также: Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви // ЖМП. 1995. № 9-10. С. 9.

«Деяние» о восстановлении Томоса Патриарха Мелетия IV от 1923 года и об учреждении на территории Эстонии «Автономной Православной Эстонской митрополии»¹. Временное управление ею было поручено Архиепископу Карельскому и всей Финляндии Иоанну. В церковное общение была принята раскольничья группировка, возглавляемая клириками, запрещенными в служении архиепископом Таллинским и всея Эстонии Корнилием.

В «Деянии» утверждалось, что после 1940 года «произошло насильственное подавление свободы и независимости эстонского государства, и в то же время жестоко подавлена церковная автономия христиан в Эстонии. <...> Автономная Церковь Эстонии была подчинена Церкви России в соответствии с политической конъюнктурой времени, но не в соответствии с правильным каноническим устройством»².

23 февраля 1996 года в ответ на односторонние и неправомерные действия Патриарха Варфоломея Священный Синод Русской Православной Церкви признал «данную акцию раскольнической, вынуждающей нашу Церковь приостановить каноническое и евхаристическое общение с Константинопольским Патриархатом и Финляндской Автономной Архиепископией, а также прекратить поминовение Патриарха Константинопольского по диптиху Предстоятелей Поместных Православных Церквей»³.

1 марта 1996 года Священный Синод Русской Православной Церкви принял Заявление⁴ по церковному положению в Эстонии с подробным изложением исторических и канонических оснований принятых им 23 февраля решений по отношению к Константинопольскому Патриархату.

В данном Заявлении, в частности разъяснялась позиция Русской Православной Церкви по вопросу о первенствующем положении Константинопольского Патриарха среди Предстоятелей Поместных

¹ Деяние Патриарха и Синода Константинопольской Церкви. Протокол номер 201 [20 февраля 1996 года] // ЖМП. 1996. № 3. С. 14-16.

² Там же. С. 15.

³ Определения Священного Синода [1996.02.23: об антиканоническом «Деянии» Патриарха и Синода Константинопольской Церкви] // ЖМП. 1996. № 3. С. 7.

⁴ Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 1 марта 1996 года // ЖМП. 1996. № 4-5. С. 6-13.

Православных Церквей. В Заявлении было указано, что каждая Поместная Православная Церковь является самоуправляемой и не зависит от Константинопольского Патриархата в юрисдикционном отношении. Титул «Вселенский» (οἰκουµενικός), которым пользуется Патриарх Константинополя, является историческим наследием Византийской империи, границы которой отождествлялись с границами «вселенной» (οἰκουµενη): этот титул был усвоен Патриарху Константинопольскому в связи с его особыми функциями в столице империи (точно так же, как главному наставнику патриаршей школы в Константинополе был усвоен титул οἰκουµενικός διδάσκαλος — «вселенский учитель»). Данный титул никоим образом не означает — и никогда не означал — того, чтобы Константинопольский Патриарх обладал властью над другими Поместными Церквями. Поэтому в наши дни неправомерно представлять Патриарха Константинопольского в качестве «лидера 300-миллионного восточного Православия». Это не соответствует действительности: он является Главой одной из Поместных Православных Церквей наряду с Предстоятелями других Церквей, обладающими равными с ним правами.

В Заявлении отрицалась «вселенская» роль Константинопольской кафедры и высказанная митрополитом Сардским Максимом идея об особой степени примата первенствующих кафедр Рима и Константинополя¹. Кроме того, в Заявлении были признаны неканоничными ссылки Константинопольской Церкви на просьбы эстонских светских властей и произвольные толкования 9-го и 17-го правил IV Вселенского Собора. Как было указано, Константинопольский Патриарх, согласно примечанию «Пидалиона» к 9-му правилу, не имеет власти в пределах других Патриархов и не является последней апелляционной инстанцией во всей Церкви.

Тягостное состояние разрыва канонических отношений подвигли Русскую и Константинопольскую Церкви к диалогу. 3 и 22 апреля 1996 года в Цюрихе состоялись переговоры Совместной комиссии Константинопольского и Московского Патриархатов, в результате которых был согласован текст

¹ См.: там же. С. 7-8.

меморандума, включенный в совместное решение Синодов Константинопольской и Русской Православных Церквей от 16 мая 1996 года. Согласно этому документу, восстанавливалось прерванное общение между двумя Патриархатами. Было решено «предоставить православным в Эстонии свободу выбора — к какой церковной юрисдикции они желают принадлежать», при этом Константинопольская Патриархия согласилась приостановить на четыре месяца применение своего решения от 20 февраля 1996 года об учреждении Автономной Церкви Константинопольской юрисдикции на территории Эстонии и обязалась вместе с Московским Патриархатом «сотрудничать в вопросе представления их позиции перед эстонским правительством с целью, чтобы все православные получили одинаковые права, включая право на имущество»¹.

Однако намеченные в Цюрихе пути мирного разрешения эстонского кризиса в дальнейшем не были приняты Константинопольской стороной. Позиция Константинопольского Патриархата по правовым проблемам православных приходов Московского Патриархата в Эстонии практически свелась к непризнанию прав их исторического преемства и выражалась в готовности передать лишь в аренду юридически принадлежащие юрисдикции Константинопольского Патриархата храмы Московского Патриархата.

13 марта 1999 года Синод Константинопольского Патриархата назначил на пост «Митрополита Таллинского и всей Эстонии» епископа Стефаноса, викария Греческой Митрополии во Франции. Сообщая об этом решении, Патриарх Варфоломей призвал Русскую Церковь признать митрополита Стефаноса как «канонического и законного первоиерарха Эстонской Православной Церкви». Русская Православная Церковь, «убежденно считая регион Эстонии автономной частью исторической канонической территории Московского Патриархата», отказалась признать статус митрополита Стефаноса, присвоенный ему Константинополем.

¹ Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви [от 8 ноября 2000 года в связи с действиями Патриарха Константинопольского Варфоломея в Эстонии] // ЖМП. 2000. № 12. С. 7.

28 марта 2000 года в Женеве вновь состоялись переговоры между делегациями Константинопольского и Московского Патриархатов, на которых обсуждался эстонский вопрос. Делегацией Русской Православной Церкви было предложено решить проблему, заключив юридическое соглашение между двумя параллельными церковными структурами в Эстонии, предусматривающее полное право собственности на используемое каждой из них де-факто историческое имущество. Однако митрополит Стефанос, приглашенный на данную встречу делегацией Константинопольского Патриархата, выдвинул в качестве категорического условия для принятия какого-либо юридического соглашения признание Московским Патриархатом возглавляемой им церковной структуры единственной в Эстонии Автономной Православной Церковью. Эта позиция не могла быть принята, поскольку цюрихские договоренности 1996 года о разделении юрисдикционной принадлежности эстонских приходов являлись для Московского Патриархата предельным церковным компромиссом.

Юбилейный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви (13-16 августа 2000 года) в своем Определении подчеркнул, что Русская Церковь не считает возможным положительно ответить на предложение Константинопольской Патриархии о признании канонического статуса автономии за церковной юрисдикцией Константинопольского Патриархата, присутствующей в Эстонии с 1996 года, «поскольку признание за ней такого статуса не соответствует в полной мере историческому развитию и современному состоянию всего Православия в Эстонии». Архиерейский Собор, настаивая на необходимости выполнения соглашения двух Церквей, достигнутого в мае 1996 года, постановил «считать неприемлемым участие представителей Русской Православной Церкви в межправославных форумах, где официально представлены участники от так называемой Автономной Эстонской Православной Церкви Константинопольского Патриархата»¹.

¹ Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви [от 8 ноября 2000 года в связи с действиями Патриарха Константинопольского Варфоломея в Эстонии] // ЖМП. 2000. № 12. С. 9.

Данное постановление Архиерейского Собора сыграло свою роль в работе Смешанной православно-католической комиссии по диалогу в Равенне в 2007 году, когда в ответ на одностороннее включение в состав комиссии Константинопольским Патриархатом представителей Эстонской Апостольской Церкви делегация Московского Патриархата была вынуждена покинуть заседания. 13 октября 2007 года — в отсутствие делегации Русской Церкви и без учета ее мнения — Смешанной комиссией был принят документ: «Экклесиологические и канонические последствия сакраментальной природы Церкви: церковное единство, соборность и власть»¹.

В указанный документ, отвергнув предварительный текст, разработанный редакционным комитетом, Комиссия включила пункт, сближающий трактовку первенства Константинополя с католическим пониманием римского примата. Согласно данному пункту, после разрыва общения между Востоком и Западом в XI веке созыв Вселенского Собора в строгом смысле слова стал невозможен, однако «обе Церкви продолжали созывать Соборы, когда возникали серьезные кризисы. В этих Соборах участвовали епископы Поместных Церквей, находящихся в общении с Римским престолом, и соответственно, хотя это и понималось по-другому, епископы Поместных Церквей, находящихся в общении с Константинопольским престолом» (п. 39)².

Комментируя равеннский инцидент, глава делегации Русской Православной Церкви епископ Венский и Австрийский Иларион заявил, что, по его впечатлению, Константинопольский Патриархат сознательно подтолкнул Московский Патриархат к выходу из диалога, дабы принять те решения, которые при участии Московского Патриархата были бы невозможны: «В православной традиции “общение с Константинопольским престолом” никогда не воспринималось столь же обязательным условием соборности, каким для

¹ Подробнее см.: *Суворов В., свящ.* Православно-католический богословский диалог на современном этапе // Труды Коломенской Духовной Семинарии. Вып. 3. М.: Русский раритет, 2008. С. 148-159.

² Полный оригинальный текст документа на английском языке был опубликован в 130-м номере электронного бюллетеня «Europaica»: *Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Ravenna, 13 October 2007.* URL: <http://orthodoxeurope.org/page/14/130.aspx#2> (дата обращения: 28.10.2007).

западных церквей стало “общение с Римским престолом”. Модель устройства Православной Церкви принципиальным образом отличается от римско-католической модели»¹.

Равеннский документ послужил отправной точкой для принятого Священным Синодом Русской Православной Церкви 25-26 декабря 2013 года документа: «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви». Как утверждается в его преамбуле, «изучив Равеннский документ, Русская Православная Церковь не согласилась с ним в той части, где речь идет о соборности и примате на уровне Вселенской Церкви»².

Своеобразный итог межправославной полемики XX века по проблемам универсального первенства и диаспоры был подведен в начале 2000-х годов в переписке между Константинопольским и Московским Патриархатами по вопросу об окормлении православной диаспоры³.

11 апреля 2002 года Патриарх Константинопольский Варфоломей направил Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию письмо (№ протокола 129), посвященное положению Архиепископии русских православных приходов в Западной Европе. В письме также был затронут вопрос об окормлении православных народов, сущих в рассеянии (православной диаспоры) и, в частности, утверждалось, что Константинопольская Церковь на основании 28-го правила IV Вселенского (Халкидонского) Собора имеет исключительное право на окормление диаспоры, и все православные общины, образующиеся за пределами своих материнских Церквей, должны подчиняться Константинопольскому Патриархату.

В ответ 18 сентября 2002 года Святейший Патриарх Алексий направил Патриарху Варфоломею письмо (№ протокола 5234), в котором изложил взгляд Московского Патриархата на толкование указанного правила.

¹ *Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский.* Эхо равеннского скандала. Кому был выгоден выход Московского Патриархата из православно-католического диалога? URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/312656.html> (дата обращения: 28.10.2007).

² Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html> (дата обращения: 28.12.2013).

³ Переписка между Константинопольским и Московским Патриархатами по вопросу об окормлении православной диаспоры. URL: <https://mospat.ru/archive/page/official-correspondence/253.html> (дата обращения: 29.05.2015).

Согласно данному толкованию, 28-е правило Халкидонского Собора действительно определяет область ответственности Патриаршего Престола Константинопольской Церкви, ограничивая ее древними Асийским, Фракийским и Понтийским диоцедами, то есть областями, ныне принадлежащими Турции, Болгарии и Греции. Однако из него вовсе не следует, что Константинопольскому Патриархату должна быть подчинена каждая область, не относящаяся к какому-либо другому Патриаршему престолу.

Неверное толкование здесь происходит от ошибочной трактовки выражения «у иноплеменников» («en tois barbarkois») и связанного с этим выражением контекста. Такое ошибочное толкование предполагает, что речь идет не о варварских народах, живших либо в пределах, либо за пределами Римской империи, но о государственно-административных образованиях, населенных преимущественно варварами. Между тем, несомненно, что данное выражение обозначает не области, а народы, то есть, употреблено не в административно-политическом, а в этническом смысле.

Слово «barbaros» в эллинистическую и византийскую эпоху относилось к представителям племен, чуждых греческому языку, культуре и обычаям. Халкидонское правило подчиняет Константинопольскому престолу епископов у варваров только «вышереченных областей» (ton proeirimenon dioikiseon), то есть живших в диоцезах Понтийском, Асийском и Фракийском, которые полностью входили в состав Восточной Римской империи. Именно такого толкования держались все толкователи канонов — Алексей Аристин, Иоанн Зонара, Феодор Вальсамон и составитель алфавитной синтагмы Матфей Властарь.

Кроме того, в каноне речь идет не о диаспоре, но об автохтонных «варварских» народах, живших не в рассеянии, но на своих землях. Они принимали христианство главным образом в результате миссионерской деятельности, а не приносили его с иноземной родины, что характерно для диаспоры. Поэтому распространять действие канона, имеющего в виду автохтонные народы, принимавшие христианство в результате миссионерской деятельности, на явление диаспоры, которую составляют люди, уезжающие на

чужбину и воспитанные в православной традиции своей родины, означает по крайней мере уклонение от исторической действительности и смешение различных понятий.

Каждая Автокефальная Церковь имеет те же права миссии за пределами своей канонической территории, что и другие. Только Всеправославному Собору принадлежит право решить сложный вопрос диаспоры.

В целом письмо Патриарха Алексия повторяет историко-каноническую аргументацию, изложенную в рассмотренных выше публикациях проф. С.В. Троицкого.

В письме Патриарха Алексия также содержится упрек, связанный с положением Православия в Северной Америке. Начиная с 1794 года, Православие на этом континенте было представлено исключительно юрисдикцией Русской Церкви. Юрисдикционный плюрализм в Америке получил начало в 1921 году, когда там была учреждена греческая Архиепископия Северной и Южной Америки. В 1970 году Константинопольская Церковь не поддержала акта дарования Русской Церковью автокефалии Православной Церкви в Америке, что доныне остается причиной нестроений и недовольства.

Также Патриарх Алексий напомнил о временном характере подчинения в 1931 году Константинопольскому престолу Русского экзархата в Западной Европе, которое явилось результатом трагедии русского народа, спровоцированной революцией. Патриарх выражает огорчение по поводу того, что естественное и законное желание Русской Православной Церкви вновь собрать воедино свою паству, оказавшуюся в рассеянии по известным историческим и политическим причинам, не находит понимания у Константинопольской Церкви.

6 августа 2003 года Патриарх Московский и всея Руси Алексий направил Патриарху Константинопольскому Варфоломею послание (№ протокола 4129), посвященное вопросу о статусе православной диаспоры. В нем Патриарх Алексий выразил взгляд на проблему автономии, согласно которому создание в Европе

автономной церкви в составе Московского Патриархата невозможно без предварительного согласования с Поместными Православными Церквями.

17 ноября 2003 года Константинопольский Патриарх Варфоломей направил на имя Патриарха Московского и всея Руси Алексия новое письмо, посвященное статусу Архиепископии русских православных приходов в Западной Европе и общей проблеме православной диаспоры (№ протокола 914/2002). Патриарх Варфоломей снова сослался на 28-е правило Халкидонского собора как обоснование своих притязаний на диаспору.

Патриарх Алексей направил 27 июля 2004 года Предстоятелю Константинопольской Церкви ответное послание (№ протокола 4284). В нем Патриарх Алексей охарактеризовал принятие Западно-Европейской русской епархии в константинопольскую юрисдикцию в 1931 году как деяние, предпринятое в нарушение священных канонов, которое может быть терпимо лишь по крайней икономии и как мера сугубо временная, которая рано или поздно должна быть исправлена.

Патриарх Алексей указал, что в отношении 28-го Халкидонского правила целый ряд авторитетных современных историков и богословов (архиепископ Карельский и всей Финляндии Павел, архиепископ Петр Ль-Юиллье, В. Грюмель, Э. Герман и другие) придерживается именно такой точки зрения, как и Московский Патриархат. Кроме того, ряд появившихся в недавнее время исторических исследований позволяет утверждать, что на территории трех упомянутых диоцезов, преимущественно в северной Фракии и Фригии, в середине 5-го столетия действительно проживали «варварские» народы — преимущественно готы. Они жили в автономных политико-административных образованиях, статус которых был закреплен федеративными договорами (foedera). Также они имели особую церковную идентичность, которая проявлялась в собственном богослужебном языке, церковной практике, письменности и, наконец, в собственной церковной иерархии. Именно эту иерархию должен был пополнять Константинопольский епископ. При этом

готские епископы не подчинялись митрополитам своих диоцезов, но непосредственно Константинопольским Архиепископам.

Халкидонский канон носит ограничительный характер: к середине 5-го века Константинопольская Церковь принимала то или иное участие в решении различных проблем не только в епархиях Фракии и Малой Азии, которые вошли в ее юрисдикцию согласно 28-му правилу, но также Армении, Антиохии, Иллирика. Однако Халкидонский Собор не подтвердил ее прав на эти земли.

Патриарх Алексей указывает на то, что священные каноны однозначно говорят о преимуществах чести (*presbeia timis*) первой кафедры в отличие от преимуществ власти (*presbeia eksousias*), которыми в православном мире не обладает ни одна из Поместных Церквей. Некогда Римская Церковь поддалась искушению властолюбия и допустила подмену двух этих понятий, что и привело ее к отпадению от полноты Православия. Если после этой великой трагедии Константинопольский Патриархат и получил в наследство от отпавшего Рима какие-либо привилегии, то ими могли стать только преимущества чести, и не более того.

7.1. Заключение

Конфликты Московского и Константинопольского Патриархатов в XX веке в конечном итоге привели к ясному пониманию того, что в основе этих внутриправославных споров лежит не столько столкновение амбиций и интересов Поместных Автокефальных Церквей, сколько различное понимание примата первенствующего епископа и соборного принципа в экклезиологии современной Православной Церкви.

В целом, официальные протесты Московского Патриархата в адрес Константинопольского Престола в экклезиологической и канонической части соответствовали позиции православных богословов всех русских церковных юрисдикций. Различия между их позициями, в основном, касались внутренних противоречий между самими русскими юрисдикциями. Например, Московский

Патриархат упрекал Константинопольский за принятие в свою юрисдикцию митрополита Евлогия и сослужение архиереев Константинопольского Патриархата с архиереями, «находящимися в расколе с Московским Патриаршим Престолом»¹. Богословы Русской Зарубежной Церкви ставили Константинополю в упрек как принятие митрополита Евлогия, так и признание законности Московской Патриархии. Богословы «евлогианской» ориентации признавали законную церковную власть Московской Патриархии, но считали неканоничным положение Зарубежной Церкви. Данные противоречия между русскими церковными юрисдикциями были вызваны, в основном, не богословскими, а политическими причинами и явились трагическим следствием революции и гонений на Церковь в СССР.

Богословы московской юрисдикции и юрисдикции Русской Зарубежной Церкви занимали наиболее близкую позицию по вопросу притязаний Константинопольского Престола. В их трудах (в первую очередь — в канонических работах проф. С.В. Троицкого) была обстоятельно доказана точка зрения, отраженная в официальных протестах Московского Патриархата, согласно которой Константинопольский патриарх не обладает административной властью в пределах других Поместных Автокефальных Церквей и не является высшей апелляционной инстанцией, правомочной пересматривать решения предстоятелей других Автокефальных Церквей. Константинопольскому патриарху не принадлежит исключительное право юрисдикции над православной диаспорой и новыми миссионерскими территориями.

В официальных заявлениях Московского Патриархата была подтверждена точка зрения на канонические правила Халкидонского Собора, согласно которой данные правила не могут служить основанием особых властных полномочий Константинопольского первоиерарха в пределах других Поместных Церквей и новых миссионерских территорий. О бессосновательности привлечения Константинопольским Патриархатом в качестве оправдания своих претензий 28-

¹ Ср.: Определения Священного Синода [1967.10.10: о переписке Патриарха Алексия с Константинопольским Патриархом Афинагором в связи с неканоническим сослужением архиереев Константинопольского Патриархата с архиереями, находящимися в расколе с Московским Патриаршим Престолом] // ЖМП. 1967. № 11. С. 10.

го, 9-го и 17-го правил Халкидонского Собора говорили в том числе русские богословы «евлогианской» ориентации, защищавшие идею особых вселенских функций Константинопольского первоиерарха. Так, например, один из главных «идеологов» русского экзархата Вселенской юрисдикции проф. А.В. Карташев недвусмысленно отрицал монополию Константинопольской Церкви на миссионерские территории, как и попытки Константинополя обосновать эту монополию буквой халкидонских правил¹.

Вместе с тем, перечисляемые в официальных протестах Московского Патриархата неразрешенные проблемы и конфликты, накопившиеся в XX веке в области межправославных отношений, свидетельствовали о том, что Православная Церковь нуждается, по меньшей мере, в едином центре координации, призванном объединять действия Поместных Автокефальных Церквей и оказывать помощь в разрешении возникающих между ними конфликтов. Наиболее ярко необходимость существования на вселенском уровне такого механизма для решения общеправославных вопросов проявилась в XX столетии в связи с проблемой автокефалии.

Ситуация с провозглашением автокефалии Православной Церкви в Америке показала, что появление новой Автокефальной Церкви, образованной решением автокефальной Церкви-Матери, выходит за рамки внутренней жизни последней и требует признания со стороны других Поместных Автокефальных Церквей. Четкого механизма такой процедуры в современной Православной Церкви нет, что поныне является источником напряженности и конфликтов. Московский Патриархат, как в целом и все русские православные богословы разных юрисдикций, справедливо отрицал претензии Константинопольской Церкви на исключительное право предоставлять новые автокефалии. Вместе с тем, в соответствии с 34-м Апостольским правилом, определенная роль в процессе признания новой автокефальной Церкви все же могла бы принадлежать вселенскому первоиерарху, действующему в соборном согласии с предстоятелями остальных Поместных Православных Церквей. Без создания в Православной

¹ Ср.: *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. СПб.: Библиополис, 2002. С. 293-294.

Церкви подобного механизма проблема автокефалии, как и многие другие проблемы межправославных отношений, рискуют остаться неразрешимыми.

В своих официальных протестах Московский Патриархат не выдвинул альтернативного решения проблемы вселенского первенства, отнеся его к грядущему Святому и Великому Собору. Попытки найти решение данной проблемы с экклезиологических позиций принадлежали, в основном, богословам русского зарубежья «евлогианской» ориентации и состоявшему в московской юрисдикции, но проходившему свое служение за рубежом, архиепископу Василию (Кривошеину).

Не была окончательно решена и проблема толкования 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил, регулирующих полномочия первенствующих епископов. Богословы «евлогианской» ориентации, как и богословы Константинопольского Патриархата, настаивали на догматическом значении территориального принципа церковного устройства, выводя из него, в частности, исключительное право Вселенского Престола на юрисдикцию над диаспорой. Богословы московской юрисдикции и юрисдикции Русской Зарубежной Церкви, признавая важность территориального принципа, не соглашались с его абсолютизацией и допускали учет иных факторов, в том числе этнического, считая основным критерием удобство и благо Церкви в осуществлении ее главной миссии — приведении ко Христу человеческих душ.

Рассмотренные в настоящем разделе межправославные конфликты подтвердили невозможность безусловного следования административно-территориальному принципу в каноническом устройстве современной Православной Церкви и показали необоснованность попыток догматизации территориального принципа в церковном устройстве.

С одной стороны, в официальных заявлениях Московского и Константинопольского Патриархатов провозглашалась неизменная приверженность обеих Церквей территориальному принципу. Утверждалось, что каноническое единство должно быть основано на догматическом принципе единства священноначалия и поместного управления всех верующих,

проживающих на одной территории и возглавляемых единым священноначалием, через которое они соединяются с Церковью Вселенской. При этом, настаивая на исключительно поместном, территориальном принципе церковного устройства, оба Патриархата защищали в споре противоположные позиции. Когда это было необходимо, стороны признавали каноническую законность отклонений от территориального принципа в практике Церкви.

Так Московский Патриархат упрекал Константинопольский Патриархат в том, что последний не следует тем принципам, приверженность которым сам же декларирует. Осудив этнофилетизм, Константинопольский Патриархат поддержал политику, направленную на создание «национальной церкви» в Эстонии, чем внес «мощный импульс в гражданское противостояние по этническому признаку в Эстонской Республике»¹. В заявлении Синода Русской Православной Церкви 1995 года неоднократные утверждения Константинополя о неприемлемости существования на одной территории разных юрисдикций были названы «справедливыми»². Московский Патриархат обвинял Константинополь в нарушении данного принципа созданием на территории Эстонии параллельной православной юрисдикции.

Одновременно в заявлениях обоих Патриархатов по вопросам диаспоры наличие параллельных юрисдикций объявлялось существующей «де-факто» аномалией, противоречащей православной экклезиологии и природе канонического церковного единства, которая, однако, должна быть терпима ради церковного блага сколь угодно долгое время, пока не созреют условия для объединения всех православных в одну Поместную Церковь, или же вопрос о юрисдикции над диаспорой не будет окончательно решен на будущем всеправославном Соборе.

Представляется очевидным, что Церковь на протяжении столь длительного времени не может допускать в своей жизни формы канонического устройства, которые противоречили бы ее догматическому учению. Это подтверждает

¹ Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви [в связи с действиями Патриарха Константинопольского Варфоломея в Эстонии] // ЖМП. 2000. № 12. С. 9.

² Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви // ЖМП. 1995. № 9-10. С. 9.

ограниченность применения территориального принципа в каноническом устройстве современной Православной Церкви и указывает на необходимость дальнейшего прояснения его значения в православной экклезиологии. Предложенная в настоящей работе (в заключениях 2.1.1, 2.3.1 и 3.1.1) трактовка 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского канонов может дать ключ к решению указанной проблемы.

8. Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии и реформа католической экклезиологии в XX веке*

Со второй половины XIX столетия Римско-Католическая Церковь стала активно искать пути объединения всех христианских традиций под универсальной властью Римского епископа, сознавая при этом, что главный предмет разногласий Римской Церкви с другими Церквями заключается в учении о папском примате.

В энциклике 1894 г. «PRAECLARA GRATULATIONIS» папа Лев XIII открыто признал, что главный предмет разногласий Римской Церкви с Церквями Востока — это учение о первенстве Римского Первосвященника¹. В остальных вопросах, по мнению папы, отличия между Церквями не столь велики. Энциклика утверждала, что намерением Апостольского престола является «широкое принятие первоначальных традиций и особых обычаев каждого народа в той степени, в которой они правильны и хороши»². Не изменив сути экклезиологических воззрений Римско-Католической Церкви в данный период, идея объединения многообразных христианских традиций под универсальной властью Римского епископа подготовила почву решениям II Ватиканского собора, открывшего новую страницу в истории католицизма.

II Ватиканский собор (1962-1965) предпринял беспрецедентную попытку реформировать традиционное католическое учение о папском примате с целью сделать его более приемлемым для христиан, отделившихся от общения с

* В основу настоящего раздела положены материалы публикаций автора: *Суворов В., прот.* Влияние православных богословов русского происхождения на реформу католической экклезиологии в XX веке // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. № 11 (2). 2015. С. 152-155; *он же.* Развитие католического учения о папском примате во второй половине XX века и его оценка в трудах русских православных богословов // Историческая и социально-образовательная мысль. Т. 7. № 7. Ч. 2. 2015. С. 84-91; *Суворов В., свящ.* Новейшие документы РПЦ и РКЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства // Труды Коломенской Духовной Семинарии. Вып. 3. М.: Русский раритет, 2008. С. 7-147. - [Канд. дисс. в МДА (2006). Оригинальный текст: Новейшие документы РПЦ и РКЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства: Канд. диссертация. МДА. Сергиев Посад, 2006. Машинопись.]; *он же.* Православно-католический богословский диалог на современном этапе // Труды Коломенской Духовной Семинарии. Вып. 3. М.: Русский раритет, 2008. С. 148-159. - [Доклад на IX научно-богословской конференции в Коломенской Духовной Семинарии].

¹ *Лев XIII, папа Римский.* Энциклика «PRAECLARA GRATULATIONIS» [20.06.1894] / Пер. с англ. А. Горелова // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 145-146.

² Там же. С. 147.

Римским Престолом. Собор попытался дополнить традиционное католическое учение о папском примате элементами православной экклезиологии, обратившись к учению о коллегиальности епископата, евхаристической экклезиологии и экклезиологии общения. Новым в богословии собора стал акцент на местной Церкви, понимаемой как община верных, объединенных епископом в совершении Евхаристии, и на роли Святого Духа в жизни Церкви. В этом собор испытал прямое влияние русской богословской мысли, в особенности «евхаристической экклезиологии» Афанасьева.

Продолжая утверждать, что Римский Понтифик, как преемник Петра, является постоянным и зримым началом и основой единства как епископов, так и верных на уровне Вселенской Церкви, Римская Церковь подчеркнула значение отдельного епископа, являющегося зримым началом и основой единства в своей отдельной, местной Церкви, созданной по образу Церкви Вселенской (ср.: LG 23, 26, 27)¹. После II Ватиканского собора католическая экклезиология перестала рассматривать епископов как простых заместителей папы. Учение собора о важности сближения между епископом, пресвитерами и папством, необходимости для центральной церковной власти «слышать голос» всех членов Церкви, акцент на власти в Церкви как служении (ср.: CD 10, CD 36) оказались созвучны основным идеям и чаяниям русского богословия XX века, начиная с Поместного Собора 1917-18 гг.

Высший образец и начало церковного единства II Ватиканский собор видит в Тринитарной тайне — Троичном единстве Ипостасей единого Бога — Отца и Сына во Святом Духе (UR 2). Обращение к евхаристической экклезиологии и идее Троицы как образу и началу единства Церкви также совпало с основными направлениями русской богословской мысли в XX столетии.

¹ Здесь и далее документы II Ватиканского собора цитируются по изданию: Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. Сокращенные обозначения документов приводятся в соответствии с принятой в Католической Церкви традицией: LG — Догматическая Конституция о Церкви «LUMEN GENTIUM»; CD — Декрет о пастырском служении Епископов в Церкви «CHRISTUS DOMINUS»; UR — Декрет об экуменизме «UNITATIS REDINTEGRATIO»; OE — Декрет о Восточных Католических Церквях «ORIENTALIU ECCLESiarUM».

Уже сама подготовка к II Ватиканскому собору и предсоборная дискуссия по вопросам экклезиологии внутри Католической Церкви вызвали пристальный интерес в среде русской православной эмиграции, оказавшейся в условиях жизни на Западе, в непосредственном соприкосновении с инославием.

В журнале «Православная мысль» (№ 11, Париж, 1957) П.Н. Евдокимов (1900/1901?-1970)¹ опубликовал очень содержательный и непредвзятый обзор дособорных течений западной богословской мысли, обнаруживая их детальное знание. Евдокимов отмечает целый ряд положительных тенденций в католическом богословии этого времени: христоцентризм и «евхаристический стиль благочестия»; миряне с иерархией составляют «общение жизни»; крещение вводит в единое Тело народа Божия, где каждый призван к деятельному участию в «охристовлении» мира; происходит обогащение католического богословия новыми темами: Церковь, как культовое собрание, богословие таинств и создание новой науки «литургического богословия». От классического на Западе юридического и административного описания церковной феноменологии с «ипостазированной властью» намечается глубокий сдвиг в направлении разработки христологической природы Церковного Тела и глубокой идеи Западного Апостольского символа веры, выраженной в словах *Communio Sanctorum*².

В ряде работ западных авторов Евдокимов чувствует «жгучую реальность проблемы Церковного служения мирян», «близость к построениям наших славянофилов в области соборной структуры познания и роли веры в актах чисто познавательных»³. Отдельные католические богословы, по оценке Евдокимова, «стремятся более плодотворно согласовать иерархическую структуру Церкви с живым источником “событий” (заметна близость к пониманию Церкви, как делящейся Пятидесятницы)»⁴.

¹ Профессор Свято-Сергиевского богословского института в Париже. В 1964 году — наблюдатель на II Ватиканском соборе (См.: *Нивьер А.* Указ. соч. С. 189-190).

² *Евдокимов П.* Движение богословской мысли на Западе // *Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже.* Вып. 11. Париж: YMCA-PRESS, 1957. С. 63-66.

³ Там же. С. 64-65.

⁴ Там же. С. 66.

Вместе с тем, Евдокимов указывает на ущербность «единственно кажущегося» в католичестве выхода, заключающегося «в идее корпоративного целого с иерархической структурой под главенством папы. Здесь связь и единство зависят не от общения со Христом, а от системы сакраментального иерархизма»¹. Евдокимов высказывает глубокое, оправдавшееся впоследствии предположение, что «это лишь передвижение тупика в даль»².

В заключение своей статьи Евдокимов вдохновенно пишет: «Следя с самой живой симпатией за эволюцией Западной религиозной мысли, православный богослов невольно испытывает двойственное чувство: единую с Западом ответственность Востока за судьбы христианства в мире, за судьбы самого мира и, в ней, взаимное обогащение опытом и знанием и, одновременно, глубокое чувство необходимости творчески ответить на все запросы современной жизни исходя из глубин Предания, из сердца Православной Правды»³.

Интерес богословов русской эмиграции к новым тенденциям в католической экклезиологии середины XX века оказался взаимным. Католический исследователь Дж. Альбериги отмечает, что уже вскоре после объявления о созыве II Ватиканского собора в 1959 году стало ясно, что данный собор призван стать собором если не единства, то объединения, ставящем целью подготовку к единству. В этой связи, бюллетень, издаваемый в Париже католическим центром «Истина», стал уделять особое внимание экуменическому значению предстоящего собора: «с этой целью он стремился к сотрудничеству с богословами, не связанными с Римской Курией (Г. Флоровским, епископом Кассианом, И. Мейендорфом, А. Шмеманом, Н. Арсеньевым, Х. Аливисатосом)»⁴.

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же. С. 72.

⁴ История II Ватиканского собора. Т. 1: Навстречу новой эре в истории католичества / Общ. ред. Дж. Альбериги, А. Бодров, А. Зубов (Серия «История церкви»). М.: ББИ св. апостола Андрея, 2003. С. 31.

Альбериго пишет об участии о. Александра Шмемана в соборной дискуссии во время решающих дебатов по схеме о Церкви¹ и отмечает общее влияние русских эмигрантов на обновление доктринальной мысли собора².

Хотя наблюдатели, присланные другими церквями, и не входили в число отцов собора, «они не были пассивными зрителями событий, а оказывали позитивное влияние на окончательный текст различных соборных документов»³. Альбериго отмечает, что русские богословы, приехавшие в качестве наблюдателей из СССР (например, В. Боровой), несмотря на свою зависимость от «Советов», часто действовали самостоятельно. По оценке католических участников, собор стал братской встречей Первого, Второго и Третьего Рима, хотя между Патриархатами Константинополя и Москвы — Вторым и Третьим Римом во время собора и существовали значительные разногласия, затруднявшие выработку общего отношения к происходящему⁴.

Особое влияние на учение собора оказала «евхаристическая экклезиология» Н. Афанасьева⁵. По рекомендации Константинопольского Патриарха Афинагора, отец Николай был приглашен католической стороной в качестве официального экуменического наблюдателя⁶.

Афанасьев стал единственным современным православным богословом, на которого, как на авторитет, даются ссылки в актах собора⁷. В конце своей первой сессии II Ватиканский собор прямо ссылался на взгляды Афанасьева и его учеников⁸.

¹ История II Ватиканского собора. Т. 3: Сформировавшийся собор / Общ. ред. Дж. Альбериго, А. Бодров, А. Зубов. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 85.

² История II Ватиканского собора. Т. 5: Собор — поворотный момент в истории Церкви / Общ. ред. Дж. Альбериго, А. Бодров, А. Зубов. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2009. С. 761.

³ История II Ватиканского собора. Т. 2: Формирование соборного сознания / Общ. ред. Дж. Альбериго, А. Бодров, А. Зубов (Серия «История церкви»). М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 218.

⁴ История II Ватиканского собора. Т. 5. С. 667, 670.

⁵ Подробнее см. в разделе 4.3.4. «Учение о первенствующем епископе в трудах протопресвитера Николая Афанасьева (1893-1966)».

⁶ См.: Плекон М., свящ. Евхаристия и Церковь в видении о. Николая Афанасьева // Церковь Духа Святого. Киев: Центр православной книги, 2005. С. 470

⁷ Католический автор Айдан Николс (Aidan Nichols) дает в своем исследовании ссылку на Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi (Vatican City, 1971), vol. I, pt. 4, 87, note 2; vol. II, pt. 1, 251, note 27; vol. 3, pt. 1, 254 (Aidan Nichols. Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev. Cambridge University Press, 1989. P. 253, 270).

⁸ См.: Фельми К.Х. Введение в современное православное богословие. М., 1999. С. 172.

Анализ документов, принятых II Ватиканским собором, позволяет сделать однозначный вывод о том, что основные положения сформулированной Афанасьевым «евхаристической экклезиологии» оказали непосредственное влияние на экклезиологические формулировки собора. Прежде всего это касается главного экклезиологического документа собора — Догматической Конституции о Церкви «LUMEN GENTIUM», где Евхаристическая Жертва упоминается 17 раз. Например, в LG 3 и LG 26 утверждается: «Таинством Евхаристического хлеба изображается и осуществляется единство верных, составляющих одно тело во Христе <...> Благодаря Евхаристии Церковь непрестанно живёт и возрастает. Эта Церковь Христова воистину наличествует во всех законных местных собраниях верных: именно они, сплочённые вокруг своих пастырей, и называются в Новом Завете Церквами <...> Во всякой общине, собранной вокруг престола под началом священнослужителя-Епископа, обретается символ той любви и “единства мистического Тела, без которого не может быть спасения”». Евхаристической экклезиологии следует и соборный Декрет об экуменизме «UNITATIS REDINTEGRATIO», называя Евхаристию таинством, «которое и знаменует, и осуществляет единство Церкви» (UR 2).

На II Ватиканском соборе Римско-Католическая Церковь смогла преодолеть экклезиологию исключительности, свойственную ей на протяжении предшествующего периода. В соборных документах Единая Святая Соборная и Апостольская Церковь уже не отождествлялась однозначно с Римской Католической Церковью, а отсутствие канонического общения с Римским Престолом для отделившихся общин не означало полного отсутствия общения в благодати Духа. Признание неполного общения с Церковью у отделившихся общин явилось одним из самых значительных достижений в экклезиологии II Ватиканского собора. Данная идея в целом оказалась созвучна позиции, выраженной в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к

инославию»¹, принятых на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви в 2000 году.

II Ватиканский собор впервые признал существование некоего неполного общения и даже «подлинного единения во Святом Духе» с теми, кто, будучи соединены со Христом в крещении, не исповедуют веру во всей ее полноте и не хранят единства общения под началом Римского епископа: «По ряду причин Церковь признает свою связь с теми, кто, будучи крещен, украшается званием христианина, но не исповедует веру во всей ее полноте или не хранят единства общения под началом Преемника Петра. Ведь есть много людей, почитающих Священное Писание как правило веры и жизни, проявляющих настоящее религиозное рвение, с любовью верующих в Бога Отца Вседержителя и во Христа, Сына Божия, Спасителя и запечатленных крещением, которым они соединяются со Христом и, кроме того, признающих и принимающих в своих Церквях или церковных общинах также и другие таинства. Многие из них имеют и епископат, совершают святую Евхаристию, а также благоговейно чтут Богородицу Деву. К этому следует добавить общение в молитвах и в других духовных благах — более того, даже некое подлинное единение во Святом Духе, ибо Он также действует в них Своей освящающей силой через Свои дары и благодать, а некоторых из них укрепил даже до пролития своей крови. Так во всех учениках Христовых Дух пробуждает желание и действие, чтобы все мирно объединились в единое стадо под одним Пастырем, как установил Христос»².

Из приведенной формулировки видно, что, как и Русская Православная Церковь в «Основных принципах отношения к инославию», II Ватиканский собор не рассматривает отпавшие от католического единства церковные общины как полностью лишённые благодати Божией. Несмотря на разрыв единения, остается некое неполное общение, «служащее залогом возможности возвращения к

¹ Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва 13-16 августа 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 149-158.

² LG 15.

единству Церкви, в католическую полноту и единство» («Основные принципы...», п. 1.15).

Вместе с тем, несмотря на весьма существенные сдвиги, II Ватиканский собор оставил в неприкосновенности наиболее неприемлемое для православной экклесиологии учение о папском примате и папской непогрешимости. Собор еще раз подтвердил приверженность Римско-Католической Церкви Ватиканскому догмату 1870 г. с самой решительной настойчивостью.

В Догматической конституции о Церкви «LUMEN GENTIUM» собор вновь — со ссылкой на Конституцию I Ватиканского собора «PASTOR AETERNUS»¹ — подтвердил и изложил «учение об установлении, непрерывности, значении и смысле священного Первенства Римского Понтифика и о его безошибочном учительстве», традиционно назвав Римского первосвященника «Преемником Петра, Наместником Христа и зримым Главой всей Церкви» (LG 18).

Следуя догмату I Ватиканского собора о папской непогрешимости, собор повторил, что определения Римского Понтифика о вере и нравах являются «непреложными сами по себе, а не по согласию Церкви <...>, не нуждаются ни в каком утверждении иных лиц и не подлежат никакой апелляции в другой суд. Ибо в этих случаях Римский Понтифик выносит решение не как частное лицо, но излагает или защищает учение католической веры как верховный учитель вселенской Церкви, в котором единственно присутствует благодатный дар безошибочности самой Церкви» (LG 25).

В результате соборные тексты, несмотря на свое внешнее единство, вобрали в себя противоречивые по своей сути утверждения, отражающие принципиально различающиеся между собой экклесиологические подходы. Достичь целостного единства между учением о папском примате и элементами православной экклесиологии собору не удалось. Это вызвало обоснованную критику со стороны русских православных богословов разных юрисдикций — прот. А. Шмемана, архиеп. Василия (Кривошеина), проф. Д. Огицкого и др.

¹ См.: Догматическая конституция I Ватиканского собора «PASTOR AETERNUS» [18.07.1870] // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 135-142.

Вводя в соборную доктрину новое учение о коллегиальности епископата, Догматическая конституция о Церкви «LUMEN GENTIUM» с настойчивостью повторяла все прежние папские прерогативы. «Можно на законном основании спросить себя, — писал архиеп. Василий (Кривошеин), — в чем состояла цель авторов этого текста: в том ли, чтобы выразить учение о коллегиальности, или же скорее в том, чтобы снова подтвердить или даже усилить догмат Первого Ватиканского собора о первенстве и непогрешимости папы? Если обе эти цели были поставлены вместе, то нужно сказать, что между ними не найдено никакого органического синтеза. К тому же это было бы задачей самой по себе невозможной и противоречивой»¹.

Отчасти с этим выводом позднее согласились и некоторые видные католические богословы: «II Ватиканский собор <...> помимо всего прочего подтвердил важную роль поместной церкви, таинственного понимания епископского служения и, прежде всего, восприятия церкви как *communio*, — пишет кардинал Вальтер Каспер. — <...> Однако II Ватиканскому собору не удалось полностью совместить эти новые элементы — которые на самом деле соответствуют древней традиции — с положениями I Ватиканского собора. Не удалось найти целостного решения всех вопросов <...> По окончании Собора все это привело к разногласиям относительно интерпретации, которые в значительной степени не преодолены и сегодня»².

Как подчеркивали русские богословы, все попытки совместить экклезиологию Древней Церкви с католическим учением о папском первенстве были изначально обречены на неудачу: «Формулировка Первого Ватиканского Собора такова, что ее можно или принять (как есть) или отвергнуть, но едва ли можно сделать ее более гибкой путем разъяснений и дополнений»³, — писал профессор Московской Духовной Академии Д. Огицкий. За несколько лет до

¹ *Василий (Кривошеин), архиеп.* Догматическое Постановление «О Церкви» II Ватиканского Собора с православной точки зрения // ВРЗЕПЭ. Париж. 1966. № 56. С. 228-229.

² *Каспер В.* Введение в предмет и католическую герменевтику постановлений I Ватиканского собора // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. С. 26.

³ *Огицкий Д.* Декрет Второго Ватиканского Собора «об экуменизме» // ЖМП. 1967. № 8. С. 71.

собора П.Н. Евдокимов пророчески назвал подобный путь «передвижением тупика в даль»¹.

Всякий раз, когда Ватиканский собор предоставлял новые полномочия тем или иным институтам, это нивелировалось ссылками на нерушимый принцип папского примата. Выступая на соборе во время решающих дебатов по схеме о Церкви, прот. Александр Шмеман отмечал: «В документе полномочия епископата постоянно рассматриваются как уступка, тогда как папе принадлежит безоговорочная власть. Каждое положение, касающееся епископата, имеет обязательную ссылку на папу и его полномочия»².

II Ватиканский собор попытался заново возродить древнюю традицию епископской соборности, установив новый канонический институт в виде Епископских конференций различного уровня. Однако при этом собор подчеркнул, что работа этих структур полностью определяется Римским епископом, который придает их решениям законную силу.

В Декрете о Восточных Католических Церквях «*ORIENTALIUМ ECCLESIAРUM*» собор отметил значение и ценность традиций Восточных Церквей, в том числе в вопросах дисциплины и управления, и признал имеющим законную силу «старшинство чести», существующее между Патриархами Восточных Церквей, но подчеркнул, что все они равны между собой в силу патриаршего достоинства. Вместе с тем, это равенство собор не распространил на Римского Понтифика, которому все Церкви должны быть подчинены в силу его первенства. Находящихся в общении с Римским Престолом Восточных Патриархов со своими синодами собор признал высшей инстанцией для всех дел Патриархатов при нерушимом первенстве Римского Первосвященника, который обладает неотъемлемым правом входить в любое дело.

В своем комментарии на принятый собором Декрет об экуменизме «*UNITATIS REDINTEGRATIO*» Павел Евдокимов написал: «Как Отец первенствует в любви в лоне Пресвятой Троицы, так существует и Церковь,

¹ Евдокимов П. Движение богословской мысли на Западе. С. 66.

² История II Ватиканского собора. Т. 3. С. 85.

которая на протяжении веков особо выделялась в своем христианском свидетельстве и служении единству (Римская, согласно истории) и которая может иметь первенство в любви, но без какой-либо юрисдикции над другими Церквами»¹. Универсальное первенство Римской Церкви в служении единству не предполагало юрисдикционной власти в отношении других Церквей.

В послесоборный период развитие учения о первенствующем епископе в Римско-Католической Церкви полностью определялось идеями и решениями II Ватиканского собора.

После завершения собора Римско-Католическая Церковь попыталась еще больше приблизиться к православному взгляду на устройство Вселенской Церкви. В рамках начавшегося после собора «диалога любви» Папа Павел VI впервые употребил традиционное для Поместных Православных Церквей выражение «Церкви-сестры», имея в виду Католическую Церковь, с одной стороны, и Православные Автокефальные Церкви — с другой². Подобный подход стал революционным даже для обновленной эkkлезиологии II Ватиканского собора. В нем Римско-Католическая Церковь фактически признала себя одной из Поместных Церквей, не состоящей в полном общении с Православными Поместными Церквами.

Термин «Церкви-сестры» приобрел большую популярность в католической богословской среде. Папа Иоанн Павел II также использовал в своих документах этот термин.

В Апостольском послании «EUNTES IN MUNDUM» (1988 г.) Иоанн Павел II «с радостью» назвал Русскую Церковь «Церковью Сестрою» и пошел еще дальше, признав автокефальность Восточных Церквей, имея в виду их «особую дисциплинарную автономность»³. При этом Папа подчеркнул, что «эта

¹ В апреле 1965 года издаваемый Всемирным Советом Церквей журнал «The Ecumenical Review» опубликовал «Комментарии» на Декрет об экуменизме, где был напечатан и отзыв П. Евдокимова: Comments on the Decree on Ecumenism: Enacted in the Second Vatican Council and promulgated on November 21st, 1964 // The Ecumenical Review. April 1965. Vol. 17. N 2. P. 93-112. Here P. 100.

² Павел VI, папа Римский. Послание «ANNO INEUNTE» [25.07.1967] // Томос Агапис: Ватикан — Фанар (1958-1970). Брюссель-Москва, 1996. С. 184.

³ Иоанн Павел II, папа Римский. Апостольское послание «EUNTES IN MUNDUM» [25.01.1988] // Православие и католичество... С. 367.

автокефальность не есть следствие привилегий, дарованных Римской Церковью, но вытекает из тех законов, какими с апостольских времен обладают эти Церкви»¹.

Между тем, несмотря на эти положительные сдвиги, к концу XX века в официальном богословии Римско-Католической Церкви четко наметился «обратный ход». В 2000 г. Конгрегация вероучения распространила «Ноту» об использовании словосочетания «Церкви-сестры». В «Ноте» было подчеркнуто, что Церквями-сестрами в подлинном значении этого слова считаются только поместные Церкви, или объединения в рамках поместных Церквей, например, патриархаты и митрополии. Однако Вселенская Католическая Церковь — не сестра, а мать всех поместных Церквей. Поэтому документ запрещает называть Католическую Церковь сестрой какой-либо из поместных Церквей, либо совокупности Церквей, и использовать формулу «наши обе Церкви», когда речь идет о Католической Церкви — с одной стороны, и совокупности православных Церквей (или одной из них) — с другой стороны².

Новый подход Конгрегации вероучения к термину «Церкви-сестры» вызвал острую дискуссию внутри Католической Церкви³. Некоторые католические богословы указали на «приниженное» достоинство поместной Церкви, подчеркнув — вполне в православном духе, — что поместная Церковь не является некоей провинцией или отделением Вселенской Церкви, но есть именно Церковь в данном конкретном месте⁴. Дискуссия вокруг термина «Церкви-сестры» подтвердила существование в католическом богословии — как на II Ватиканском соборе, так и после него — либерального и консервативного течений, следующих принципиально различающимся эклезиологическим моделям. Совместить традиционное учение о папском примате с понятием поместных «Церквей-сестер» католическому богословию до конца не удалось.

¹ Там же.

² Нота Конгрегации вероучения об использовании словосочетания «Церкви-сестры» [30.06.2000] // Православие и католичество... С. 551-556.

³ См.: Доброер А. Православно-католический диалог после II Ватиканского собора // Православие и католичество... С. 216-217.

⁴ Блоссер Ф. Спор между Каспером и Ратцингером и состояние Церкви. URL: http://www.christianity.org.ru/unafides/blosser_debate.html (дата обращения: 17.08.2006).

Аналогичный шаг назад был сделан и в отношении таких базовых для обновленной католической экклезиологии составляющих как евхаристическая экклезиология и экклезиология общения. В 1992 г. Иоанн Павел II одобрил Письмо Конгрегации вероучения епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении («COMMUNIONIS NOTIO»). В данном Письме подчеркивалось, что понятие общения (*koinonia*), на которое указывали тексты II Ватиканского собора, действительно может «служить ключом к обновлению католической экклезиологии»¹. Вместе с тем, Письмо указывает на существующие ошибочные экклезиологические представления, связанные с этим понятием.

Письмо утверждает, что понятие общения можно применить к союзу между Поместными Церквами и понимать Вселенскую Церковь как общение Церквей. Однако идея общения не должна ослаблять концепцию единства Церкви в ее зримом и институциональном измерении. Поместная Церковь не есть нечто само по себе полное, а Вселенская Церковь не есть результат взаимного признания поместных Церквей. Вселенская Церковь не должна пониматься ни как сумма поместных Церквей, ни как их федерация². В этих суждениях о соотношении между поместной Церковью и Церковью Вселенской нельзя не услышать созвучия идеям и мыслям некоторых православных русских богословов XX века — архиепископа Василия (Кривошеина) и др.

Признавая ценность евхаристической экклезиологии, Письмо предостерегает от одностороннего подчеркивания принципа местной Церкви. В Письме указывается, что присутствие церковной полноты во всяком действительном совершении Евхаристии не позволяет считать несущественным всякий другой принцип единства и вселенскости³. Многие русские богословы в

¹ «COMMUNIONIS NOTIO». Письмо Конгрегации вероучения епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении [28.05.1992] // Православие и католичество... С. 381.

² Там же. С. 385-386.

³ Там же. С. 388.

XX веке также критиковали евхаристическую экклезиологию за тенденцию подчеркивать поместный характер Церкви за счет ее Вселенскости¹.

В своем Письме Конгрегация вероучения следует идее предсуществования Церкви. Церковь единая и единственная предшествует творению и дает рождение поместным Церквам как своим дочерям; она выражает себя в них, она — мать, а не плод поместных Церквей. В день Пятидесятницы Церковь хронологически проявляет себя как Церковь Вселенская. Позже она даст начало различным местным Церквам как своим частным воплощениям. Рождаясь во Вселенской Церкви и из нее, именно из нее и в ней они имеют свою церковность. Письмо утверждает: «Формула II Ватиканского собора “Церковь в Церквах и из Церквей” (LG 23) неотделима от другой формулы: “Церкви в Церкви и из нее”»².

Конгрегация вероучения напоминает, что, наряду с Евхаристией, корнем единства Церкви является также единство епископата. Причем, подобно тому, как идея сообщества Церквей требует существования Церкви — главы Церквей, которой как раз является Римская Церковь, так же и единство епископата предполагает существование епископа — главы собора или коллегии епископов, которым является Римский Первосвященник³.

В Письме утверждается, что для того, чтобы каждая поместная Церковь была в полноте Церковью, то есть отдельным проявлением Вселенской Церкви, в ней должна присутствовать как необходимый элемент верховная власть Церкви, то есть коллегия епископов с Римским Первосвященником, ее главой, и ни в коем случае не без его присутствия. Письмо утверждает, что первенство Римского епископа и коллегия епископов — это необходимые элементы Вселенской Церкви: они не вытекают из отдельности Церквей, хотя и содержатся внутри всякой поместной Церкви. Служение Римского епископа должно рассматриваться не только как глобальное служение, которое касается всякой поместной Церкви извне, но и как принадлежащее к сущности всякой поместной Церкви, в силу

¹ См., например: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Кафоличность и структуры Церкви (Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского) // ВРЗЕПЭ. Париж. 1972. № 80. С. 254.

² «COMMUNIONIS NOTIO». Письмо Конгрегации вероучения епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении [28.05.1992] // Православие и католичество... С. 387.

³ Там же. С. 389.

взаимопроникновения между Церковью Вселенской и Церковью поместной. В этой связи Письмо, со ссылкой на «PASTOR AETERNUS», вновь повторяет утверждение о том, что папское первенство содержит в себе епископскую власть не только верховную, полную и универсальную, но также непосредственную над всеми, как над пастырями, так и над другими верующими¹.

«COMMUNIONIS NOTIO» (1992) и Письмо к председателям Конференций католических епископов о выражении «Церкви-сестры» (2000) стали главными эkkлезиологическими документами, в которых в конце XX века была предпринята попытка вернуть католическое богословие в консервативное русло². Противоречие этих документов Курии с предыдущим учительством сделало еще более явным внутренний конфликт между традиционным учением о папском примате и элементами православной эkkлезиологии, включенными в католическую доктрину II Ватиканским собором. В данной связи следует признать, что «революционный» призыв Иоанна Павла II к христианам-некатоликам совместно искать новые формы осуществления папского примата, не меняя его догматической сущности (UUS 95)³, едва ли может иметь реальные перспективы⁴.

В официальных документах данного периода Католическая Церковь еще дальше продвинулась в развитии темы «единства в многообразии», признав, что вопросы христологии (в отношении Древних Восточных Церквей; UUS 62) и вопрос «Филиокве» (в отношении Православной Церкви⁵) Римско-Католическая

¹ Там же. С. 389-390.

² К числу таких документов следует также отнести Декларацию 2000 г. «DOMINUS IESUS» (URL: <http://www.catholic.ru/lib/dominus.html> (дата обращения 23.05.2006)) — «о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви». В ней вновь, со ссылками на «Pastor aeternus», подчеркивается, что «Существует единственная Церковь Христова, пребывающая в Католической Церкви, руководимой Преемником св. Петра и епископами, состоящими в общении с ним». Первоверховная власть, которой, по воле Божией, обладает Епископ Рима, осуществляется им во всей Церкви (DI 17).

³ *Иоанн Павел II, папа Римский*. Энциклика «UT UNUM SINT» [25.05.1995] // Иоанн Павел II, папа Римский. Сочинения. М.: Изд-во Францисканцев, 2003. Т. 2. С. 5-81.

⁴ Стоит отметить, что одним из первых православных откликов на этот призыв папы Иоанна Павла II стала книга французского богослова Оливье Клемана, являющегося профессором Свято-Сергиевского богословского института в Париже: *Клеман О.* Рим. Взгляд со стороны. Православное восприятие первенства римского епископа / Пер. с фр. прот. А. Гостева. М., 2006.

⁵ См.: Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа. Папский Совет по содействию христианскому единству [8.09.1995] / Пер. с фр. А. Коваля // Православие и католичество... С. 511-522; Катехизис Католической Церкви [11.10.1992]: Пер. на рус. яз. / Апостольская Администрация для католиков латинского

Церковь уже не рассматривает как препятствие к единству. Более того, в этих отличиях она видит взаимодополняющие богословские формулировки. Иоанн Павел II также высказал смелую идею о полном общении святых, принадлежавших к Церквам, не состоящим в полном общении с Римским Престолом (UUS 84). Между тем, догмат о примате папы вновь был оставлен в неприкосновенности. Фактически все препятствия к единству оказались сведены к вопросу о необходимости признать примат Римского епископа, значение же остальных богословских различий принижалось.

На эту догматическую нетребовательность Римско-Католической Церкви в ее униональных проектах критически указывали русские богословы. Задолго до II Ватиканского собора прот. Георгий Флоровский писал: «В римской концепции церковного единства неверно и неприемлемо не только каноническое или юридическое сужение перспектив. Гораздо важнее и опаснее нечувствие всей серьезности раскола и расхождения между Западом и Востоком. Своего рода мистическое нечувствие. Отсюда такой примитивизм и упрощение в униональных замыслах и проектах. Можно сказать: не столько чрезмерная требовательность, но именно чрезмерная мистико-догматическая нетребовательность или снисходительность есть неправда Рима и его униональной тактики...»¹.

Уния и прозелитизм как методы достижения единства были официально осуждены в документе Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Римско-Католической и Православной Церквями «Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем»², принятом в Баламанде (Ливан) в 1993 году. Этот документ приобрел особое значение для православно-католических отношений и одновременно вызвал неоднозначную реакцию как в католических, так и в православных кругах. В

обрядя Севера Европейской части России; Культурный центр «Духовная библиотека». 4-е изд. Б. м., сор. 2001. С. 72.

¹ Флоровский Г., прот. Проблематика христианского воссоединения // Символ. Париж, 1984. № 12. С. 54. Статья впервые была опубликована в 1933 г., в приложении к журналу «Путь».

² Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем // ЖМП. 1997. № 12. С. 30-34. Документ был впервые опубликован на русском языке в 1995 году во II томе сборника «Единство», издаваемого Богородице-Рождественским Бобрневым монастырем Московской епархии, наряду с другими документами православно-католического богословского диалога.

некоторых православных изданиях этот текст даже называли «Баламандской унией». Между тем, в принятом документе подчеркивалось, что стороны отвергают унию «как метод поиска единства, поскольку он противоречит общей традиции наших Церквей» (2). В Документе говорилось, что частичные унии не смогли восстановить единство между Восточной и Западной Церквами, а только усугубили существующее поныне разделение (9). Поэтому «форма “миссионерского апостольства”, названная “униатством”, не может быть более принята ни как метод, ни как модель единства, изыскиваемого нашими Церквами» (12).

Очевидно, что попытки найти в документе некую мифическую «унию» просто абсурдны. Не случайно отдельные униатские церкви восприняли Баламандский документ как предательство со стороны Рима.

В опубликованном в ЖМП официальном Комментарии Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви¹ было подчеркнуто, что принятый в Баламанде текст являлся промежуточным рабочим документом Смешанной комиссии по богословскому диалогу, и поэтому он не подписывался представителями Церквей. Игумен Нестор (Жилиев) представлял Русскую Православную Церковь на заседании Комиссии в Баламанде в 1993 году, поэтому в документе его имя указано в числе других членов Комиссии².

Основанием для критики Баламандского документа послужили некоторые его положения, в которых можно усмотреть эклезиологическое уравнивание Православной и Католической Церквей и указание на равноспасительность их таинств. Так в документе, в частности, говорится: «Богатство, которое Христос оставил Своей Церкви, — исповедание апостольской веры, участие в одних и тех же таинствах, особенно в едином Таинстве Священства, приносящего единую Жертву Христову, апостольское преемство епископов, — не может рассматриваться в качестве исключительной принадлежности одной из наших Церквей <...> Всякое перекрещивание совершенно недопустимо» (13).

¹ Комментарий Синодальной Богословской комиссии к документам диалога между Русской Православной и Римско-Католической Церквами // ЖМП. 1997. № 12. С. 24-29.

² См.: Комментарий Синодальной Богословской комиссии... С. 28.

«...Вышесказанное является основанием для того, чтобы Католическая и Православная Церкви взаимно осознавали себя Церквями-Сестрами, вместе несущими ответственность за сохранение Церкви Божией...» (14). «В усилиях по восстановлению единства недопустимо стремление обращать людей из одной Церкви в другую ради их спасения» (15).

В официальном Комментарии Синодальной Богословской комиссии было указано, что Православная Церковь всегда признавала действительность Таинств Католической Церкви. Свидетельством этому является то, что католики принимаются в Православную Церковь по так называемому *третьему чину* приема в Православие — через покаяние, как раскольники. Клирики Католической Церкви принимаются этим же чином в сущем сане. Таким образом, Баламандский документ не привносит ничего принципиально нового, а лишь использует традиционное для Православия отношение к католицизму. Вместе с тем, Синодальная Богословская комиссия признала необходимым уточнить целый ряд положений документа, таких, например, как применение упоминавшегося термина «Церкви-Сестры», включение которого в текст Баламандского документа было продиктовано скорее эмоциональными, чем догматическими причинами¹. Как уже было отмечено, от использования термина «Церкви-Сестры» в отношении Католической и Православной Церквей впоследствии официально отказалась и Римско-Католическая Церковь.

Раздел «Практические правила» Баламадского документа содержал очень важные обязательства Римско-Католической Церкви: «Пастырская деятельность Католической Церкви — как латинской, так и восточной — не ставит более своей задачей переход верующих из одной Церкви в другую, то есть не направлена теперь на прозелитизм среди православных. Цель этой деятельности — ответ на духовные запросы своих верующих, а отнюдь не какая-либо экспансия в ущерб Православной Церкви» (22). «Епископы и пресвитеры имеют перед Богом обязанность уважать ту власть, которую Дух Святой дал епископам и пресвитерам другой Церкви, а посему должно избегать вмешательства в

¹ См.: там же. С. 29.

духовную жизнь верующих этой Церкви <...> Необходимо, чтобы католические и православные епископы одной и той же территории консультировались между собой перед осуществлением католических пастырских проектов по созданию новых структур в регионах, традиционно относящихся к юрисдикции Православной Церкви с целью избежать параллельной пастырской деятельности, поскольку в результате этого очень быстро может возникнуть опасность соперничества и даже конфликтов» (29).

К сожалению, на практике Римско-Католическая Церковь нередко поступала вразрез с декларируемыми ею принципами. Примером тому стало возведение в 2002 г. Апостольских администратур для католиков латинского обряда в России в достоинство епархий без каких-либо предварительных консультаций с Русской Православной Церковью¹. Святейший Патриарх Алексий в своем докладе на Архиерейском Соборе 2004 г. отметил, что этот недружественный шаг Ватикана означает фактическое создание параллельной Поместной Церкви. Для окормления католиков, не столь многочисленных в России, не было необходимости повышать статус уже существовавших католических церковных структур². Несмотря на осуждение униатизма в Баламанде, уния и сегодня продолжает оставаться главным камнем преткновения в православно-католическом диалоге³.

В некоторых идеях, развиваемых в католических документах рассматриваемого периода (в первую очередь — в документах Иоанна Павла II), можно усмотреть попытку дать прозелитической деятельности Римско-Католической Церкви историческое и богословское обоснование.

Иоанн Павел II — первый в истории папа-славянин — в своих посланиях стремился подчеркнуть, что славянские народы являются частью народов Европы, имеющей единый христианский корень. Христианская Европа была духовно

¹ См.: Католики России обрели нормальные канонические структуры. Сообщение для средств массовой информации. URL: http://www.catholic.ru/lib/11_02_02.html (дата обращения: 21.08.2006).

² См.: Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии Архиерейского Собора РПЦ 2004 г. URL: http://www.xxc.ru/sobor/docs/doclad_patriarha.htm (дата обращения: 15.08.2006).

³ Митрополит Иларион: «Уния продолжает оставаться главным камнем преткновения в православно-католическом диалоге». URL: <https://mospat.ru/ru/2016/09/17/news135787/> (дата обращения: 18.09.2016).

единой, пока всеми признавалось законное верховенство Римской кафедры — видимого центра единства. Различия в традициях восточного и западного христианства не мешали единству. Напротив, обе эти традиции нуждаются друг в друге, восполняют друг друга и вместе составляют единую традицию Вселенской Церкви. Путь возвращения к единой Церкви и единой Европе, к вселенскому человеческому братству заключается в признании главенства Римских епископов. Эти идеи, высказанные Папой Иоанном Павлом II, удивительным образом оказались созвучны мыслям прот. Сергия Булгакова, которые он вложил в уста «беженца» в диалогах «У стен Херсониса» (1922) более полувека назад¹.

В Апостольском послании «EGREGIAE VIRTUTIS» (31.12.1980) Папа Иоанн Павел II объявил св. Кирилла и Мефодия «небесными сопокровителями всей Европы»² наряду со святым Бенедиктом Нурсийским. Папа подчеркнул, что «в Риме Кирилл и Мефодий были приняты Папой и получили одобрение Римской Церкви, поддержавшей все их апостольские начинания»³. Он также напомнил о факте кончины св. Кирилла в Риме и хиротонии св. Мефодия, которого «Папа хиротонисовал во архиепископа древнего престола Сирмиум и послал в Моравию продолжать свою провиденциальную апостольскую деятельность»⁴. Во всем этом Иоанн Павел II видит проявление единства Церкви, которая в период жизни и деятельности святых братьев «еще не страдала недугом разделения Востока и Запада, хотя отношения между Римом и Константинополем уже тогда были довольно натянутыми»⁵.

«Свое миссионерское служение они [Кирилл и Мефодий — *В.С.*] осуществили в единении как с Константинопольской Церковью, так и с Римским Престолом Петра, который оказывал им поддержку и помощь»⁶, — пишет Иоанн Павел II. По мысли Понтифика, благовестие святых братьев «было путем и способом взаимного познания и единения различных народов зарождающейся

¹ См. раздел 4.3.1. «Учение о первенствующем епископе в трудах протоиерея Сергия Булгакова (1871–1944)».

² *Иоанн Павел II, папа Римский. Апостольское послание «EGREGIAE VIRTUTIS» (31.12.1980) // Православие и католичество... С. 323.*

³ Там же. С. 321.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

Европы, и оно обеспечило современной Европе общее наследие, духовное и культурное»¹. Иоанн Павел II выражает надежду на то, что провозглашение свв. Кирилла и Мефодия сопокровителями Европы будет способствовать преодолению разделения Церквей, народов и наций и поможет вновь увидеть в различных традициях и культурах «взаимодополняющие компоненты нашего общего богатства»².

В Апостольском послании «SLAVORUM APOSTOLI» («Апостолы славян»; 2.06.1985) Иоанн Павел II вновь обращается к наследию святых братьев и называет их «подлинными предшественниками экуменизма»³. Папа напоминает, что «приступив к своей миссии с благословения Константинополя, они [Кирилл и Мефодий — *В.С.*] затем пожелали в каком-то смысле подтвердить его, отправившись к Римскому Апостольскому престолу, видимому центру церковного единства. Так, ощущая Церковь вселенской, они возводили ее как Церковь Единую, Соборную и Апостольскую»⁴. Папа пишет: «Следуя все тем же принципам согласия и мира, они неукоснительно соблюдали все обязанности, налагавшиеся на них их миссией, признавая традиционные прерогативы и незыблемые церковные права соборных канонов, и почитали своим долгом — они, подданные Восточной империи и верные чада Константинопольского патриархата, — отчитываться перед Римским Первосвященником в своей миссионерской деятельности и отдавать на его суд, в надежде заслужить одобрение, то учение, которое они исповедовали и проповедовали...»⁵. Папа подчеркивает связь с кафедрой Рима св. Мефодия, который явился «свидетелем полноты общения между вновь образованными Церквами и Церквами более древними»⁶. Славянские народы, по мысли Папы, восприняли св. Мефодия как «законного пастыря Церкви», «данного Богом и святым апостолом Петром»⁷.

¹ Там же. С. 322.

² Там же. С. 323.

³ *Иоанн Павел II, папа Римский. Апостольское послание «SLAVORUM APOSTOLI» (2.06.1985) // Православие и католичество... С. 336.*

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 335-336.

⁶ Там же. С. 330.

⁷ Там же.

Иоанн Павел II называет свв. Кирилла и Мефодия «духовным мостом между восточной и западной традициями, которые *вместе* образуют *единую* великую традицию Вселенской Церкви»¹. Идя «по пути, предугазанному предшественниками, в особенности же Львом XIII»², Папа напоминает, что видимое единство в совершенном и полном общении, к которому должны стремиться Церкви-сестры Востока и Запада, «не есть ни поглощение, ни слияние. Единство есть встреча в истине и любви, дарованных Духом Святым»³.

В 1988 г. в Апостольском послании «EUNTES IN MUNDUM»⁴, посвященном 1000-летию Крещения Киевской Руси, Иоанн Павел II пишет: «Две формы великой традиции Церкви, западная и восточная, две формы культуры дополняют друг друга, как два “легких” единого организма»⁵. Примечательно, что в этом образе, использованном Папой, многие усматривают скрытую цитату из письма русского философа Вячеслава Иванова после его присоединения к Католической Церкви: «Я впервые почувствовал себя православным в полном смысле этого слова, обладателем священного клада, который был моим со дня моего крещения, но обладание которым до тех пор, в течение уже многих лет, омрачалось наличием чувства какой-то неудовлетворенности, становящейся всё мучительней, и мучительней от сознания, что я лишен другой половины живого того клада святости и благодати, что я дышу наподобие чахоточных одним только легким. Я испытывал великую радость покоя и свободы действий, неведомую ранее той поры, счастье общения с бесчисленными святыми, от помощи и молитвы которых я долго противовольно отказывался, сознание, что выполнил свой личный долг, и в своем лице долг моего народа, уверенность, что поступил согласно его воле, которую я тогда ясно увидел созревшей для Единения, что

¹ Там же. С. 346.

² Там же. С. 324.

³ Там же. С. 346.

⁴ *Иоанн Павел II, папа Римский. Апостольское послание «EUNTES IN MUNDUM» (25.01.1988) // Православие и католичество... С. 371.*

⁵ Там же. С. 369.

остался верен его последнему завету: требованию забыть его и принести в жертву вселенскому делу Соборности»¹.

Идея соборности и соборного единства в противовес внешнему, административно-бюрократическому принципу церковного управления занимала в русской богословской мысли XX века особое место. Существенным шагом навстречу православной идее соборности стало появление в Католической Церкви во второй половине XX века новых соборных институтов, введенных II Ватиканским собором, таких как синод, соборы и епископские конференции различного уровня. Однако, как отмечает Оливье Клеман, уже при Иоанне Павле II роль епископских конференций была сокращена, а синод при папском престоле превратился в чисто совещательный орган. Сохранились синоды отдельных епархий, но их инициативы, идущие вразрез с позициями Рима, отвергались без комментариев². Современные католические авторы также сходятся во мнении, что «рецепция и, пожалуй, даже само понимание Второго Ватиканского собора и осмысление его решений до сих пор не доведены до конца»³. Это позволяет говорить скорее о неудачах, чем об удачах эkkлезиологической реформы собора.

Дж. Альбериги с горечью признает: «Самостоятельность Слова Божьего, центральное место литургии и евхаристии, а также общее причащение (начиная с причастия в приходских общинах до общего причащения между приходами в пределах епархий, а затем и выход на уровень общего причащения с другими христианскими традициями) как центр христианской жизни появляются лишь кое-где, и то лишь время от времени. Очень часто верующие сталкиваются и извращенной церковной (да и секулярной) бюрократизацией, выросшей в результате ложно понятого *aggiornamento* и на самом деле являющейся ассимиляцией секулярных институтов. Сопутствующие же ему существенные нововведения, такие как избрание епископа-славянина на кафедру преемника Петра или пастырские поездки епископа Римского, или функционирование

¹ Иванов В. Письмо к д-ру Босу [1930] // Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель: «Foyer Oriental Chrétien», 1979. С. 429.

² Клеман О. Рим. Взгляд со стороны... С. 86.

³ История II Ватиканского собора. Т. 5. С. 774.

епископского синода, очевидно, имеют важное значение. Другие же новшества, — например, пастырские и священнические соборы, особенно в Европе, — оказались исчерпаны и ушли в прошлое уже через несколько лет. Епископские конференции, внесшие весомый вклад в работу Второго Ватиканского собора, теперь оказались пойманы в капкан бюрократии и централизма: и то, и другое подрезало их способность стать эффективными посредниками между церквями»¹. Автор называет «канувшей в пустоту» просьбу патриарха Максима IV, повторенную многими другими епископами, о том, чтобы собор наметил план создания центрального епископского органа, который на постоянной основе сотрудничал бы с папой в решении главнейших проблем, оказывающих влияние на судьбу Католической Церкви в целом².

Бюрократизм и централизм папской системы административного церковного управления стали главными сдерживающими факторами для евхаристического возрождения и деятельности соборных институтов в Римско-Католической Церкви в XX веке. Об аналогичной опасности в жизни Православной Церкви много говорили, начиная с конца XIX века, и русские православные богословы.

8.1. Заключение

Органично соединить учение о папском примате с принципом соборности и другими элементами православной экклезиологии Римско-Католической Церкви в XX столетии так и не удалось. Мнение ряда русских православных богословов о принципиальной невозможности подобного синтеза получило историческое подтверждение.

Вместе с тем, в развитии учения о первенствующем епископе в русской православной и римо-католической экклезиологии в XX столетии можно констатировать наличие беспрецедентной попытки продвинуться навстречу друг

¹ Там же.

² Там же. С. 775.

другу. Русские православные богословы попытались заново осмыслить, наряду с соборным принципом, значение фигуры первенствующего епископа в истории и современной жизни Вселенской Церкви. Римско-Католическая Церковь, в свою очередь, попыталась восполнить традиционное учение о папском примате учением о коллегиальности епископата и некоторыми другими элементами православной экклезиологии — такими как евхаристическая экклезиология и экклезиология общения, получившими наиболее яркое развитие в работах русских богословов — Н. Афанасьева и его учеников. Можно с уверенностью говорить о наличии взаимного интереса, взаимных влияний, пересечений, совпадений, но также — и принципиальных расхождений между русской православной и католической традициями на этом пути.

Непосредственное влияние на реформированную католическую экклезиологию оказали идеи прот. Н. Афанасьева. В наши дни его «евхаристическая экклезиология» продолжает оставаться одной из центральных тем в трудах католических богословов, занимающихся проблемой первенства в рамках православно-католического богословского диалога¹.

Среди русских православных богословов XX века наибольший вклад в православно-католическую дискуссию по проблеме примата внесли богословы «евлогианского» и «московского» направлений. Иерархи и богословы Русской Зарубежной Церкви заняли более закрытую позицию в этом вопросе².

¹ См., например: *Garuti Adriano*. The Primacy of the Bishop of Rome and the Ecumenical Dialogue. San Francisco: Ignatius Press, 2004. P. 48-66.

² О возможных причинах этого см., например: *Кострюков А.* Почему не состоялся диалог? К вопросу о взаимоотношениях между католичеством и церковными структурами русской эмиграции в 1920 – 1930-е гг. // Страницы. 2012. Т. 16. Вып. 3. С. 406-416.

Заключение

По итогам проведенного исследования, можно сделать следующие общие выводы.

В попытке нового осмысления учения о первенствующем епископе в православном богословии XX века ведущая роль принадлежала богословам русского происхождения. Этому способствовало несколько факторов:

- обращение к мистически-сакраментальной сущности Церкви в русской религиозной мысли XIX века, особенно в творчестве А.С. Хомякова и славянофилов;

- расцвет русской богословской школы и церковной науки на рубеже XIX-XX веков;

- глубокое изучение и всестороннее обсуждение вопроса о первенствующем епископе в рамках дискуссии о восстановлении Патриаршества и устройства в Русской Церкви Митрополичьих округов на Поместном Соборе 1917-1918 гг.;

- крушение в начале XX столетия Российской православной империи, распад в условиях гражданской войны и гонений на Церковь сложившейся в России системы церковного управления, которые потребовали от Русской Церкви поиска фундаментальных основ церковного устройства, не зависящих от положения Церкви в государстве и иных внешних исторических условий;

- геополитические процессы 2-й пол. XIX-XX вв., повлекшие за собой существенные изменения в положении двух наиболее влиятельных Поместных Православных Церквей — Константинопольской и Русской, вызвавшие конфликты и обострение соперничества между этими Церквями;

- возникновение в XIX-XX вв. новых автокефалий; предоставление Московским Патриархатом автокефалии Польской (1948), Чехо-Словацкой (1951) Православным Церквям и Православной Церкви в Америке (1970), различное понимание Константинопольским и Московским Патриархатами принципов автокефалии и условий ее предоставления;

- возникновение в XX веке нового явления — православной диаспоры; появление на Западе в результате массовой эмиграции из России многочисленной русской православной диаспоры, перед которой остро встал вопрос о природе церковного единства и принципах церковного устройства в новых условиях; возникновение в среде русской эмиграции церковных юрисдикционных споров, в которых приняли участие лучшие представители русского православного богословия и церковной науки;

- новая встреча в XX веке русских православных богословов с инославным Западом; эклезиологическая реформа в Римско-Католической Церкви 2-й пол. XX века и взаимный интерес русских православных и католических богословов на путях нового осмысления проблемы примата.

Развитие учения о первенствующем епископе в русском православном богословии оказалось тесно связанным с другими «магистральными» для русского православного богословия XX века темами: отношение к канонам; власть и право в Церкви; природа церковного единства; институционализм и иерархизм; сущность предстоятельства и представительства; роль епископата и природа епископского служения; значение мирян и проблема рецепции; евхаристическая природа Церкви; соотношение поместного начала и универсализма; Церковь и государство; территориальный и национальный принципы в церковном устройстве; церковная автокефалия; соборность и бюрократизм; авторитет и свобода; место Духа Святого в жизни Церкви.

Главное каноническое и эклезиологическое основание православного учения о первенствующем епископе русские православные богословы XX столетия видели в 34-м Апостольском правиле, устанавливающем принцип гармоничного сочетания единоначалия и соборности в церковном устройстве. Русскими православными богословами отмечалось, что данный принцип призван осуществлять и являть в жизни Церкви единство по образу Пресвятой Троицы, в соответствии с триадологической концовкой канона. В первенствующем епископе и соборе епископов, отношения между которыми регулируются 34-м

Апостольским правилом, русские православные богословы видели необходимые основополагающие элементы, на которых должен утверждаться церковный строй.

Однако признавая фундаментальное значение 34-го Апостольского правила, русские православные богословы разошлись в вопросе его применимости на универсальном уровне, в трактовке сущности папизма и объяснении этнического принципа церковной организации, отраженного в тексте канона.

Анализ имевшихся различий в подходах, а также внешних условий, в которых находились русские православные богословы разных юрисдикций, позволил объединить их позиции в три основные группы по юрисдикционной ориентации — «московской», «карловацкой» и «евлогианской».

Богословы «московской» ориентации (проф. С.В. Троицкий, архим. Софроний (Сахаров) в период их принадлежности к юрисдикции Московского Патриархата) настаивали на том, что 34-й Апостольский канон относится исключительно к поместному уровню автокефальной Церкви и в принципе не может быть распространен на вселенский уровень. Существование вселенского первоиерарха с полномочиями, предусмотренными 34-м Апостольским канонам, эти богословы отождествляли с различными экклесиологическими и триадологическими ересями — папизма, субординационизма, дуализма.

Несостоятельность данной точки зрения была убедительно доказана богословами «евлогианской» ориентации (прот. А. Шмеманом, прот. И. Мейендорфом и др.) Богословы данной группы исходили из того, что на 34-м Апостольском правиле основана каноническая структура современных Поместных Автокефальных Церквей, административно не зависимых друг от друга. Существование в Поместных Церквях своих первоиерархов не может однозначно отождествляться с «папизмом», «субординационизмом» или «дуализмом». О возможности и даже полезности существования в Церкви вселенского первоиерарха, который, однако, не являлся бы «папой», говорили в том числе и богословы московской юрисдикции (Патриарх Сергей (Страгородский), архим. Софроний (Сахаров)), а некоторые из них

(архиеп. Василий (Кривошеин)) даже высказывались в поддержку идеи создания при Константинопольском патриархе постоянного всеправославного Синода.

Теоретически Православная Церковь могла бы состоять из одной автокефальной Церкви с Вселенским Собором и вселенским первоиерархом во главе. Такое каноническое устройство нельзя однозначно отождествлять с папизмом, поскольку оно не противоречит основам церковного строя, выраженным 34-м Апостольским правилом, а общее количество Поместных Автокефальных Церквей канонически и догматически не регламентировано. Православная Церковь могла бы состоять из одной автокефальной Церкви в случае, если бы только одна Поместная Церковь осталась верна Православию, а остальные отпали, или если бы процесс церковной централизации не остановился на образовании патриархатов, а завершился объединением всех Церквей под властью одного первоиерарха. Данная точка зрения представляется наиболее обоснованной.

Вместе с тем, русские православные богословы всех направлений были согласны в том, что исторически Вселенская Церковь подобного устройства никогда не знала. Процесс церковной централизации во Вселенской Церкви — возможно, по особому Промыслу Божию — не дошел до конца и остановился на образовании нескольких патриархатов, не подчиненных единому центру. Канонически необходимое первенство среди епископов сегодня существует лишь на уровне Поместных Автокефальных Церквей. 34-й Апостольский канон говорит о епископах «всякого народа», которые должны «знать первого в них», т.е. подразумевает существование множества первенствующих епископов у разных народов, не требуя, чтобы все епископы Вселенской Церкви «знали» единственного первенствующего епископа. Канонов, утверждающих необходимость вселенского первоиерарха, в существующем каноническом корпусе Православной Церкви нет. Вселенской юрисдикции какого-либо первоиерарха в Православной Церкви нет и никогда не было.

Проф. С.В. Троицким была обстоятельно доказана точка зрения, отраженная в официальных заявлениях Московского Патриархата, согласно которой

Константинопольский патриарх, по действующим в Православной Церкви канонам, не обладает судебной и иной начальственной властью в пределах других Поместных Автокефальных Церквей и не является высшей апелляционной инстанцией, правомочной пересматривать решения предстоятелей других Автокефальных Церквей. Суд предстоятелей Автокефальных Церквей не подлежит апелляции и может быть пересмотрен только Вселенским Собором. Константинопольский патриарх имеет право судить других патриархов лишь в роли третейского судьи, выбранного по обоюдному согласию сторон. Константинопольскому патриарху не принадлежит исключительное право юрисдикции над православной диаспорой и новыми миссионерскими территориями. В официальных заявлениях Московского Патриархата и трудах русских богословов разных направлений (в том числе «евлогиан») была выражена единая точка зрения на канонические правила Халкидонского Собора, согласно которой данные правила не могут служить основанием особых властных полномочий Константинопольского первоиерарха в пределах других Поместных Церквей и новых миссионерских территорий. Данную позицию можно считать наиболее соответствующей русской православной традиции в целом.

О признании за вселенским первоиерархом высших прав если не апелляционной, то, по крайней мере, кассационной инстанции во Вселенской Церкви согласно правилам Сардикийского Собора говорили лишь отдельные богословы, которых можно условно отнести к «евлогианам» (О. Клеман). Однако и они признавали, что значение Сардикийского Собора как вселенского не закрепилось. Каноны защищали автономию местных церквей¹. Некоторые русские богословы и канонисты указывали на то, что Сардикийский Собор изначально собирался как вселенский (Н. Суворов), однако отмечали, что в итоге Собор не был признан вселенским и апелляционные права Римского епископа на Востоке были признаны лишь в отношении подчиненных Римскому епископу западных областей.

¹ См.: Клеман О. Рим. Взгляд со стороны. Православное восприятие первенства римского епископа / Пер. с фр. прот. А. Гостева. М., 2006. С. 35, 28.

Это подтверждает необоснованность чисто механического перенесения суждений, относящихся к первенству, существующему на уровне Поместных Автокефальных Церквей, на универсальный уровень, что совпадает с «Позицией Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви». Распространение характеристик епархиального или поместного первенства на вселенский уровень неизбежно ведет к признанию единой вселенской юрисдикции единственного первоиерарха и упразднению существующих автокефалий. Именно эту ошибку повторяли последователи русского экзархата Вселенского Патриархата, желавшие обосновать вселенскую юрисдикцию Константинопольского патриарха над диаспорой.

Позиции богословов Московского Патриархата и Русской Зарубежной Церкви в этом вопросе были наиболее близкими. Однако и «евлогиане» рассматривали функции вселенского патриарха не в терминах «юрисдикции» и власти *над* Поместными Церквами, а первенства в ответственности и служении, особой харизмы и преимущественного, но не исключительного права инициативы в решении общеправославных вопросов. Прот. А. Шмеман неоднократно указывал на то, что онтологические свойства местной Церкви, возглавляемой епископом, не могут прилагаться к поместным автокефальным Церквам и распространяться на вселенский уровень, поскольку это неизбежно приведет к необходимости одного «сверхепископа» как центра и источника полноты Церкви.

Теоретически 34-й Апостольский канон действительно может быть перенесен на универсальный уровень, однако это потребует изменения существующего строя и канонического законодательства Православной Церкви. О возможности принятия на Всеправославном Соборе новых канонов, призванных воплотить неизменную сущность Церкви в новых исторических условиях, дерзновенно говорили богословы разных русских юрисдикций (Патриарх Сергей (Страгородский), схиархим. Софроний (Сахаров), прот. И. Мейендорф и др.)

Вместе с тем, некоторые русские богословы, которые допускали теоретическую возможность появления в Православной Церкви единого

административного центра, полагали, что отсутствие такого центра является промыслительным, так как предохраняет Церковь от соблазна папского абсолютизма и подчеркивает невидимое главенство Христа. Русскими богословами особо подчеркивалось, что высшая власть в Церкви не принадлежит никому, кроме Христа. Без духовного единства с Ним никакой церковный институт — даже правильно созданный с формально-канонической точки зрения Вселенский Собор — не является гарантом обладания Истиной.

Русские богословы всех юрисдикционных направлений оказались едиными в отвержении папизма во всех его формах. Однако единой концепции православного понимания универсального первенства русскими богословами предложено не было. В XX столетии Московский Патриархат не выдвинул альтернативного решения проблемы вселенского первенства, отнеся его к грядущему Святому и Великому Собору. Попытки найти решение данной проблемы с эклезиологических позиций принадлежали, в основном, богословам русского зарубежья «евлогианской» ориентации и состоявшему в московской юрисдикции, но проходившему свое служение за рубежом, архиеп. Василию (Кривошеину). Канонисты и богословы «московской» ориентации (проф. С.В. Троицкий, схиархимандрит Софроний (Сахаров)) настаивали на догматической невозможности существования во Вселенской Церкви единого первоиерарха и отождествляла такую конструкцию с папизмом. «Евлогиане» доказывали возможность подобного церковного устройства в соответствии с 34-м Апостольским правилом, на котором основана каноническая структура современных Поместных Автокефальных Церквей. С точки зрения богословов данной группы сущность папизма выражается не в наличии единого вселенского первоиерарха, а в ситуации, когда епархиальный епископ из предстоятеля и выразителя традиции своей местной Церкви *de facto* превращается в делегата центральной церковной власти. В этом случае соборно-иерархическая структура Церкви подменяется нисходящей административно-бюрократической вертикалью, убивающей церковную жизнь. Подобный недогматизированный, но

существующий на практике папизм, по мнению богословов данной группы, представляет серьезную угрозу и для Поместных Автокефальных Церквей.

Русские православные богословы всех направлений исходили из факта онтологического равенства епископов между собой. Согласно этому принципу, высшей властью над епископом может являться только епископский Собор. Один епископ единолично, без Собора, не может обладать властью над другим епископом, рукополагать или судить другого епископа.

Для осуществления епископской соборности необходимо, чтобы кто-либо осуществлял координирующую функцию между епископами, был между ними «первым среди равных», чтобы собирать и проводить епископские Соборы, заботиться об исполнении их решений. Согласно 34-му апостольскому канону, вопросы, превышающие власть епископа в его епархии и выходящие за рамки внутренней жизни последней, не должны решаться без рассуждения первенствующего епископа. Но и первенствующий епископ в решении подобных вопросов ничего не должен творить «без рассуждения всех» — т.е. единолично, без одобрения Собора остальных епископов. По мысли русских богословов, именно это равновесие между властью первенствующего епископа и Собора, с одной стороны, обеспечивает в Церкви единомыслие и порядок, а с другой — сохраняет Церковь свободной от человеческого произвола и открытой к действию Святого Духа.

Уклонение от этого принципа в сторону единоначалия, не уравновешенного в должной мере соборной властью епископов, представляет собой сущность папизма, который может проявляться как на вселенском, так и на поместном уровнях. В своем предельном выражении папизм явлен в фигуре Римского епископа, который догматически и канонически сделался вселенским «епископом епископов», то есть занимает по отношению ко всем прочим епископам положение, аналогичное тому, какое имеет православный епископ по отношению к пресвитерам своей епархии. Любые коллегиальные структуры при нем имеют лишь совещательный голос и не обладают никакой самостоятельной властью.

Данная трактовка сущности папизма представляется наиболее обоснованной с эkkлезиологической, канонической и исторической точек зрения и в наибольшей степени отвечает русской православной богословской традиции в целом.

Вопрос о том, какой именно принцип лежит в основе церковного устройства — территориальный или национальный, — стал в XX столетии одним из ключевых для русской эkkлезиологии, начиная с возникшей в 1906 г. году на заседаниях Предсоборного Присутствия полемики о точном смысле 34-го Апостольского и 9-го Антиохийского правил. Проблема с толкованием этих правил заключалась в том, что 34-й Апостольский канон говорит о епископах всякого «народа» (ἔθνος), в то время как Антиохийское правило — о епископах «области» (ἐπαρχία), которые обязаны «ведать» и «почитать» своего первенствующего епископа. Защитники территориального толкования настаивали на том, что термин «народ» в 34-м Апостольском каноне следует понимать не в прямом, а в гражданско-административном, «топографическом» смысле — как обозначение провинции Римской империи по имени населявшего ее народа.

В XX столетии в канонической традиции Русской Православной Церкви возобладал территориальный подход в трактовке 34-го Апостольского канона, что нашло отражение в официальных церковных документах. Богословы «евлогианской» ориентации, как и богословы Константинопольского Патриархата, настаивали на догматическом значении территориального принципа церковного устройства, из которого они, в частности, выводили невозможность существования на одной территории нескольких православных юрисдикций и, как следствие, необходимость подчинения Вселенскому патриарху всей православной диаспоры и новых миссионерских территорий. Богословы московской юрисдикции и юрисдикции Русской Зарубежной Церкви, признавая важность территориального принципа, не соглашались с его абсолютизацией и допускали учет иных факторов, в том числе этнического, считая основным критерием удобство и благо Церкви в осуществлении ее главной миссии — приведении ко Христу человеческих душ. Проведенное исследование подтвердило

необоснованность догматизации территориального принципа в каноническом устройстве современной Православной Церкви и выявило необходимость дальнейшего прояснения значения этого принципа православным сознанием.

Абсолютизация территориального принципа не позволяет сегодня окончательно разрешить имеющиеся проблемы диаспоры, универсального первенства и автокефалии. Все попытки догматизировать в качестве единственного критерия этнический, политический, гражданско-административный, территориальный и иные преходящие «естественные» признаки в церковном устройстве оказались неудачными. Предложенный в работе подход позволяет примирить имевшиеся противоречия. Его суть сводится к следующему.

34-е Апостольское и 9-е Антиохийское правила имеют в виду именно то, что они говорят: первое — этнический, второе — территориальный принцип церковного деления, которым в равной мере может следовать Церковь в различных условиях.

Территория представляет собой такой же внешний для Церкви «естественный» признак, что и национальность. Объектом церковной миссии является народ, люди, а не та или иная национальность или территория. Главным принципом церковно-административного устройства всегда являлось удобство и благо Церкви в осуществлении ее основной миссии — спасении человеческих душ. В определении юрисдикционных границ Церковь может следовать разным внешним критериям — территориальным, национальным и иным, в том числе, допуская существование параллельных православных юрисдикций, когда это полезно для пастырского окормления национальных диаспор.

Неизменным должно оставаться одно: в основе церковного строя должен лежать баланс между властью собора епископов и властью примаса. При этом важно, чтобы епископы встречали как можно меньше препятствий к соборному обсуждению и принятию общих решений: не имели серьезных затруднений в коммуникации друг с другом и находились вместе со своими епархиями в сходных условиях. Как показало проведенное исследование, именно эти

принципы лежали в основе учреждения Поместным Собором 1917-18 гг. Митрополичьих округов, «Постановления № 362» 1920 г. святого Патриарха Тихона и позиции проф. С.В. Троицкого, которому в XX веке принадлежало наиболее удачное объяснение значения национального и территориального принципов в церковном устройстве.

В ранний период истории Церкви указанным критериям — легкости в коммуникации и схожести положения и условий, в которых находится паства епархий — отвечал этнический принцип, отраженный в 34-м Апостольском правиле. Однако по мере приспособления Церкви к условиям жизни в Империи этим критериям в большей степени стал отвечать принцип соответствия церковных границ гражданскому административному делению, как это и было отражено в более позднем по происхождению 9-м Антиохийском каноне. Именно этим объясняется трансформация «этнического» принципа 34-го Апостольского правила в административно-территориальный принцип 9-го Антиохийского канона.

В возникшей в XX веке новой ситуации с диаспорой указанным критериям в большей степени вновь стал соответствовать этнический принцип. Очевидно, что русские эмигранты, живущие в разных странах Европы, но связанные между собой общностью языка и близостью этнокультурных и исторических корней, гораздо легче и быстрее смогут понять друг друга, чем, например, русские и греческие, пусть и проживающие в одной стране. Именно поэтому — в силу «исторических и пастырских причин»¹ — Православные Поместные Церкви поныне сохраняют параллельные юрисдикции для окормления своих национальных диаспор. Это нельзя расценивать как эклизиологическую и каноническую аномалию.

Принципу церковного блага и практического удобства следует Церковь и в определении местоположения первенствующих кафедр. Утратившие силу каноны, древние титулы, столичное положение города, основание кафедры тем

¹ См.: Проекты документов Всеправославного Собора. Православная диаспора, Регламент работы епископских собраний в православной диаспоре. ЖМП. 2016. № 4. С. 41-44. Здесь С. 41.

или иным апостолом, древность кафедры или ее былые заслуги и прочие подобные критерии могут приниматься в расчет, но они не имеют вечного, определяющего значения сами по себе. Первенство не принадлежит тому или иному престолу неотъемлемо, по «Божественному праву», или по тем или иным историческим основаниям (апостольскому происхождению, политическому значению города и т.д.), но определяется исключительно согласием Церквей. Данная точка зрения была характерна для русских богословов как «евлогианской», так и «московской» юрисдикций и может считаться адекватной русской православной традиции в целом.

В развитии учения о первенствующем епископе позиции богословов Московского Патриархата и Русской Зарубежной Церкви в XX веке оказались наиболее близкими. Различия в позициях богословов «московской», «карловацкой» и «евлогианской» ориентаций, в основном, были вызваны не богословскими, а политическими причинами, и стали трагическим следствием революции и гонений на Церковь в СССР. Проведенный в работе анализ показал наличие в трудах русских православных богословов, принадлежавших к разным юрисдикционным направлениям, общего «ядра» в учении о первенствующем епископе, а предложенные оценки имевшихся расхождений позволяют сформулировать единую позицию, которая может быть признана адекватной русской богословской традиции, официальной позиции Московского Патриархата и православному подходу в целом. Указанная возможность является главным положительным и практически значимым итогом работы. Синтез такой позиции представляется наиболее актуальной задачей в перспективе дальнейшей разработки темы диссертации и может быть использован в обосновании и уточнении позиции Русской Православной Церкви по актуальным для межправославных отношений вопросам первенства, диптиха, автокефалии и диаспоры, в реформировании внутренней структуры Русской Православной Церкви, а также в православно-католическом диалоге.

В XX столетии русские православные богословы попытались заново осмыслить, наряду с соборным принципом, значение фигуры первенствующего

епископа в истории и современной жизни Вселенской Церкви на разных уровнях ее бытия, чтобы позитивно, а не только полемически, как это делалось раньше, раскрыть православное учение о первенствующем епископе. Римско-Католическая Церковь, в свою очередь, попыталась восполнить традиционное учение о папском примате учением о коллегиальности епископата и другими элементами православной экклезиологии — такими как евхаристическая экклезиология и экклезиология общения, получившими наиболее яркое развитие в работах русских богословов — Н. Афанасьева и его учеников. Можно сказать, что в XX столетии обе богословские традиции попытались сделать встречный шаг к общему пониманию того баланса между единоначалием и соборностью, который заложен в основе 34-го Апостольского канона. Проведенное исследование показало наличие взаимного интереса, взаимных влияний, пересечений, совпадений, но и конечно, — принципиальных расхождений между русской православной и католической традициями на этом пути¹.

Органично соединить учение о папском примате с элементами православной экклезиологии Римско-Католической Церкви до конца не удалось. На принципиальную невозможность такого синтеза обоснованно указывали некоторые русские православные богословы. Между тем, весьма показательно, что в XX столетии, развивая учение о первенствующем епископе, и русские православные богословы, и Римско-Католическая Церковь попытались отойти от институционно-иерархических определений Церкви и обратились к одним и тем же темам: месту Евхаристии и роли Духа Святого в жизни Церкви, учению, изображающему Церковь как Народ Божий, а иерархическую власть — как служение. Это, по сути, вновь возвращает всех нас — и православных, и католиков — к вечным словам Христа, в которых Он навсегда определил сущность всякого первенства и всякого властвования в Церкви: «Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть бóльшим, да будет вам слугою;

¹ В качестве перспективного направления по дальнейшей разработке темы диссертации можно рекомендовать столь же детально рассмотреть развитие учения о первенствующем епископе в трудах католических богословов XX века, не ограничиваясь разбором официальных церковных документов.

и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом» (Мф. 20; 25-27). Только следуя этой заповеди Спасителя, мы можем явить в жизни Церкви то подлинное единство по образу Пресвятой Троицы, о котором Сын Человеческий молился Своему Небесному Отцу: «Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир...» (Ин. 17; 21).

Сокращения

ББИ	Библейско-богословский институт
ВРЗЕПЭ	Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата
ЖМП	Журнал Московской Патриархии
МДА	Московская духовная академия
ОВЦС МП	Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата
ПСТБИ	Православный Свято-Тихоновский богословский институт
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РКЦ	Римско-Католическая Церковь
РПЦ	Русская Православная Церковь
РСХД (РХД)	Русское студенческое христианское движение (Русское христианское движение)
CD	Декрет о пастырском служении Епископов в Церкви «CHRISTUS DOMINUS» (28.11.1965) II Ватиканского собора Римско-Католической Церкви
DI	Декларация «DOMINUS IESUS» (6.08.2000) Римско-Католической Церкви
LG	Догматическая конституция о Церкви «LUMEN GENTIUM» (21.11.1964) II Ватиканского собора Римско-Католической Церкви
OE	Декрет о Восточных Католических Церквях «ORIENTALIUM ECCLESiarUM» (21.11.1964) II Ватиканского собора Римско-Католической Церкви
UR	Декрет об экуменизме «UNITATIS REDINTEGRATIO»

(21.11.1964) II Ватиканского собора Римско-
Католической Церкви

UUS

Энциклика Папы Римского Иоанна Павла II «UT UNUM
SINT» (25.05.1995)

Библиография

Православные источники

1. *А.Ш.* Описание церковных юбилейных торжеств. Празднование 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 43-68.
2. Архивные документы священномученика Кирилла (Смирнова), митрополита Казанского, из фонда митрополита Арсения (Стадницкого) 1907–1918 / Публ. О. Косик, Н. Суховой, Н. Тягуновой // Богословский сборник ПСТГУ. М., 2005. Вып. 13. С. 236-264.
3. Выписка из Протокола Заседания Святейшего Синода в Константинополе об основах работы Патриаршей Комиссии в СССР 6 мая 1924 г. // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы / Отв. сост. и авт. статей перед разделами Васильева О.Ю. М.: Издательство ББИ св. апостола Андрея, 1996. С. 193-194.
4. Выписка из Протокола Заседания Священного Синода в Константинополе о проявлении церковного движения в России «Живая Церковь» 17 апреля 1924 г. // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы / Отв. сост. и авт. статей перед разделами Васильева О.Ю. М.: Издательство ББИ св. апостола Андрея, 1996. С.189-190.
5. Деяние Патриарха и Синода Константинопольской Церкви. Протокол номер 201 [20 февраля 1996 года] // ЖМП. 1996. № 3. С. 14-16.
6. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1918. Т. 1.
7. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Т. 2.
8. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1996. Т. 4.
9. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 1994. Т. 3.

10. Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. М., 2000. Т. 11.
11. Деяния Совещания Глав и представителей Автокефальных Православных Церквей. Т.1-2. М., 1949.
12. Докладная записка Г.Г. Карпова В.М. Молотову о поездке делегации Русской Православной Церкви в страны Ближнего Востока // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Сборник документов / Сост. Васильева О.Ю., Кудрявцев И.И., Лыкова Л.А. М., 2009. С. 411-412.
13. Докладная записка Г.Г. Карпова И.В. Сталину об итогах поездки по странам Ближнего Востока делегации Московской Патриархии // Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Сборник документов / Сост. Васильева О.Ю., Кудрявцев И.И., Лыкова Л.А. М., 2009. С. 427-432.
14. Журналы и протоколы заседаний Высочайше учрежденного Предсоборного присутствия. СПб., 1906. Т. 1.
15. Записки графа Н.П. Игнатьева // Исторический вестник. СПб., 1914. Январь. С. 49-75.
16. Запись беседы председателя Совета по делам Русской православной церкви Г. Карпова с патриархом Московским и всея Руси Сергием (Страгородским) 5 мая 1944 г. // Отечественные архивы. М., 1994. № 2. С. 75-77.
17. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви // ЖМП. 1995. № 9-10. С. 8-9.
18. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви [от 8 ноября 2000 года в связи с действиями Патриарха Константинопольского Варфоломея в Эстонии] // ЖМП. 2000. № 12. С. 4-10.
19. Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 1 марта 1996 года // ЖМП. 1996. № 4-5. С. 6-13.
20. К вопросу о праве Константинопольского Патриарха на территорию Западной Европы. Из послания от 15.10.1931 г. митрополита Сергия, заместителя

местоблюстителя Московского Патриаршего Престола Константинопольскому Патриарху Фотию II // ВРЗЕПЭ. Париж, 1950. № 5. С. 25-27.

21. К снятию анафемы 1054 г. // ЖМП. 1966. № 2. С. 4.
22. Комиссия при Священном Синоде Русской Православной Церкви по разработке каталога тем Всеправославного Предсобора. Проекты резолютивных документов. 1968 // Митрополит Никодим и Всеправославное единство. К 30-летию со дня кончины митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) / Сост. проф.-протоиерей В. Сорокин. СПб.: Изд-во Князь-Владимирского собора. 2008. С. 80-238.
23. Комментарий Синодальной Богословской комиссии к документам диалога между Русской Православной и Римско-Католической Церквами // ЖМП. 1997. № 12. С. 24-29.
24. *Николай, митр. Крутицкий и Коломенский.* Интервью корреспонденту Болгарского Телеграфного Агентства БТА // ВРЗЕПЭ. Париж, 1950. № 5. С. 28-29.
25. *Николай, Митрополит Крутицкий и Коломенский.* Интервью корреспонденту Болгарского Телеграфного Агентства 18 июня 1950 г. // ЖМП. 1950. № 7. С. 5.
26. Окружное послание Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам (1848 г.) // Догматические послания православных иерархов XVII-XIX веков о православной вере. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 198-244.
27. Определения Священного Синода [1967.10.10: о переписке Патриарха Алексия с Константинопольским Патриархом Афинагором в связи с неканоническим сослужением архиереев Константинопольского Патриархата с архиереями, находящимися в расколе с Московским Патриаршим Престолом] // ЖМП. 1967. № 11. С. 10.
28. Определения Священного Синода [1976.11.18: относительно подготовительного к Святому и Великому Собору Православной Церкви Всеправославном совещании в Шамбези] // ЖМП. 1977. № 1. С. 4-8.

29. Определения Священного Синода [1996.02.23: об антиканоническом «Деянии» Патриарха и Синода Константинопольской Церкви, выразившемся в объявлении юрисдикции Константинопольского Патриархата на канонической территории Московского Патриархата в Эстонии и принятии в общение раскольнической группировки запрещенных в священнослужении клириков с назначением Архиепископа Карельского и всей Финляндии Иоанна Местоблюстителем так называемой «Православной Автономной Апостольской Церкви Эстонии»] // ЖМП. 1996. № 3. С. 7.
30. Освященный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 2004 года: Материалы. М., 2005.
31. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви. Москва 13-16 августа 2000 г. Нижний Новгород, 2001. С. 149-158.
32. Ответное послание Святейшего Патриарха Тихона Константинопольскому Патриарху Григорию VII по вопросу о внутрицерковных делах в России // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 322-325.
33. Отчет членов Патриархата Восточных Православных Церквей и Православного Палестинского общества о посещении православных храмов в России и обращении к правоверным архипастырям 23 июля 1924 г. // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы / Отв. сост. и авт. статей перед разделами Васильева О.Ю. М.: Издательство ББИ св. апостола Андрея, 1996. С.195-196.
34. Переписка иерархов в связи с автокефалией Американской Православной Церкви // ЖМП. 1971. № 2. С. 1-3.
35. *Пимен, Местоблюститель Московского Патриаршего престола, Митрополит Крутицкий и Коломенский. Его Святейшеству Святейшему Афинагору,*

- Архиепископу Константинополя — Нового Рима, Вселенскому Патриарху // ЖМП. 1970. № 9. С. 6-11.
36. *Пимен, Местоблюститель Московского Патриаршего престола, Митрополит Крутицкий и Коломенский*. Его Святейшеству, Святейшему Афинагору, Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху // ЖМП. 1971. № 2. С. 2-3.
37. *Пимен, Местоблюститель Московского Патриаршего престола, Митрополит Крутицкий и Коломенский*. Послание Патриарху Константинопольскому Афинагору // ЖМП. 1971. № 7. С. 2-3.
38. Послание (Декларация) Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митрополита Нижегородского Сергия (Страгородского) и Временного при нем Патриаршего Священного Синода об отношении Православной Российской Церкви к существующей гражданской власти // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 509-513.
39. Послание Патриархов Восточно-кафолической Церкви о православной вере (1723 г.) // Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С. 142-197.
40. Послание Святейшего Патриарха Афинагора № 583 от 24 июня 1970 г. // ЖМП. 1970. № 9. С. 12-15.
41. Послание Святейшего Патриарха Константинопольского Афинагора 08.01.1970 // ЖМП. 1970. № 4. С. 5-7.
42. Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия от 17.03.1970 // ЖМП. 1970. № 4. С. 7-9.
43. Послание Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору // ЖМП. 1953. № 5. С. 4-8.
44. Послание Святейшего Патриарха Тихона митрополиту Варшавскому Дионисию [Валединскому] по вопросу об «автокефалии» Православной церкви

- в Польше от 23.05.1924 // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 320-321.
- 45.Постановление Святейшего Патриарха, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви ноября 1920 года № 362 // Церковные Ведомости, издаваемые при Высшем Русском Церковном Управлении за границей. Сремски Карловцы, 1922. № 1, 15(28) марта. С. 2-3.
- 46.Правила Православной Церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. СПб., 1911. Т. 1.
- 47.Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: Паломник, 2000.
- 48.Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями. М.: Паломник, 2000.
- 49.Президенту Лозаннской Конференции // Церковные ведомости. 1923. № 1-2. С. 1-2.
- 50.Прибавления к Церковным ведомостям. 1906. № 22.
- 51.Прибавления к Церковным ведомостям. 1906. № 47.
- 52.Прибавления к Церковным ведомостям. 1907. № 10.
- 53.Проект обращения к православным архипастырям и пастырям митрополита Сергия (Страгородского) // Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти. 1917-1943 гг. / Сост. М.Е. Губонин. М.: Изд-во ПСТБИ, 1994. С. 473-475.
- 54.Проекты документов Всеправославного Собора. Православная диаспора, Регламент работы епископских собраний в православной диаспоре. ЖМП. 2016. № 4. С. 41-44.
- 55.Речь Патриарха Сербского Гавриила, произнесенная на банкете 15 июля 1948 г. // ЖМП. 1948. № 10. С. 3-4.
- 56.Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках перед открытием торжественного собрания, посвященного юбилейным торжествам автокефалии

- Русской Православной Церкви 8 июля 1948 г. // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 7-10.
57. Речь Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия, произнесенная в Московском Воскресенском храме в Сокольниках на заключительном пленарном заседании Совещания Предстоятелей и Представителей автокефальных Православных Церквей 17 июля 1948 г. // ЖМП. 1948. Специальный номер. С. 35-36.
58. Речь, произнесенная Блаженнейшим Митрополитом Софийским Стефаном, Экзархом Болгарским // ЖМП. 1948. № 8. С. 13-18.
59. Речь, произнесенная Высокопреосвященным Архиепископом Белостокским Тимофеем // ЖМП. 1948. № 8. С. 18-19.
60. Священный Собор Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Обзор Деяний. Третья сессия / Сост. А. Кравецкий, Г. Шульц. М., 2000.
61. *Сергий (Страгородский), патриарх.* Послание Заместителя Константинопольскому Патриарху (от 15 октября 1931 года за № 7623) Святейшему Фотию II Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху // ЖМП. 1932. № 7-8. С. 1-2.
62. *Сергий (Страгородский), патриарх.* Послание Заместителя Патриарху Константинопольскому Фотию II // Журнал Московской Патриархии в 1931-1935 годы. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2001. С. 73-75.
63. Собрание определений и постановлений Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 гг. Выпуски 1-4. М., 1994.
64. Справка о протестах Предстоятелей Русской Православной Церкви в связи с антиканоническими действиями и притязаниями на ее права и территорию со стороны Константинопольского Патриархата // ЖМП. 1977. № 1. С. 8-9.
65. Тимофей, Божией Милостью, Патриарх Святого града Иерусалима и всей Палестины Алексию Блаженнейшему Патриарху Московскому и всея Руси [послание от 23 марта 1948 г.] // ЖМП. 1948. № 8. С. 26.

66. Томос Алексия, милостию Божиею Патриарха Московского и всея Руси [об Автокефалии Русской Православной Греко-Кафолической Церкви в Америке] // ЖМП. 1970. № 6. С. 69-73.
67. Формуляр послания митрополита Корсунского Николая и его викариев к духовенству Константинопольского Экзархата от 24 марта 1960 года // Церковь владыки Василия (Кривошеина) / Сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 314-317.
68. Христофор, Папа и Патриарха Александрийский и всей Африки, Его Блаженству, Блаженнейшему Алексию Патриарху Московскому и всея Руси [послания от 29 мая и 21 июня 1948 г.] // ЖМП. 1948. № 8. С. 24-25.

Православная литература

69. *Агапов О., прот.* Богословие протопресвитера Александра Шмемана в контексте русской и европейской культуры XX века: важнейшие точки соприкосновения: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора богословия. М., 2013.
70. *Антоний (Ламбрехтс), иером.* Архиепископ Василий (Кривошеин) и его отношение к Католической Церкви / Пер. с фр. Д.А. Агеев // Церковь и время. 2006. № 4 (37). С. 207-220.
71. *Антоний (Марценко), архиеп.* Мои впечатления по возвращении на Родину // ЖМП. 1946. № 9. С. 54-57.
72. *Антоний, Митрополит Сурожский.* «Первенство» и «преимущества чести» // Труды. Книга вторая. М.: Практика, 2012. С. 503-511.
73. *Антощенко А.В.* «Евразия» или «Святая Русь»? (Российские эмигранты на путях самосознания на путях истории). Петрозаводск: Петрозаводский государственный университет, 2003.
74. *Арсеньев И.* Ультрамонтанское движение в XIX в. до Ватиканского Собора 1869-70 гг. Харьков, 1895.

75. *Артемов Н., прот.* Поместный Собор 1917–1918 гг. как основа и источник Постановления № 362 от 7/20 ноября 1920 г. // 1917-й: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания патриарха Тихона: Материалы межд. науч. конференции: Москва 19–20 ноября. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 117-134.
76. *Артемов Н., прот.* Постановление № 362 от 7/20 ноября 1920 г. и закрытие зарубежного ВВЦУ в мае 1922 г. Историческое и каноническое значение // История Русской Православной Церкви в XX веке (1917–1933): Материалы конференции, г. Сэнтендре (Венгрия) 13–16 ноября н. ст. 2001 г. Мюнхен, 2002. С. 93-212.
77. *Афанасьев Н. А.В. Карташев.* На путях к вселенскому собору // Путь. № 37. Париж, 1933. С. 93-97.
78. *Афанасьев Н., прот.* Две идеи вселенской церкви // Путь. Париж, 1934. № 45. С. 16-29.
79. *Афанасьев Н., прот.* Стацио орбис // Православная община. М. 1999. № 1(49). С. 43-53.
80. *Афанасьев Н., прот.* Учение о коллегиальности (со стороны православного) // Православная община. М., 2000. № 3 (57). С. 36-49.
81. *Афанасьев Н., прот.* Церковные соборы и их происхождение. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2003.
82. *Афанасьев Н., прот.* Церковь Духа Святого. Киев: Центр православной книги, 2005.
83. *Афанасьев Н., прот.* Церковь, председательствующая в Любви // Церковь Божия во Христе: Сб. статей / Сост. А.А. Платонов, В.В. Александров. М.: ПСТГУ, 2015. С. 542-600.
84. *Баконина С.Н.* Декларация митрополита Сергия 1927 года и юрисдикционные конфликты за границей в свете событий на Дальнем Востоке // Вестник ПСТГУ II: История Русской Православной Церкви. 2008. Вып. II: 2 (27). С. 63-74.

85. *Барсов Т.* Константинопольский патриарх и его власть над русскою церковью. СПб., 1878.
86. *Барсов Т.* О каноническом элементе в церковном управлении. М., 1882.
87. *Беглов А.* Всероссийский церковный собор 1917–1918 гг. как явление соборной практики Церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 51-73.
88. *Беляев Н.Я.* Догмат папской непогрешимости. Историко-критический обзор. Вып. 1. Папский догмат в процессе образования и развития до XIV в. Казань, 1882.
89. *Белякова Н.* Поместный Собор Российской православной церкви 1917–1918 гг.: опыт изучения в России и за рубежом // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 379-403.
90. *Бердников И.С., проф.* Основные начала Церковного права Православной Церкви (По поводу рецензии Суворова на книгу Бердникова «Краткий курс церковного права»). Казань, 1902.
91. *Бердников. И.С., проф.* Краткий курс Церковного права Православной Церкви. Казань, 1903.
92. *Болотов В.* Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. [Репр. воспр. изд.: СПб., 1907)].
93. *Боровой В., прот.* Церковь Христова, ее природа. Автокефальные Церкви // ЖМП. 1993. № 10. С. 8-19.
94. *Буевский А.* Патриарх Константинопольский Григорий VII и Русская Православная Церковь (1923-1924 гг.) // ЖМП. 1953. № 4. С. 33-38.
95. *Буевский А.* Патриарх Мелетий IV и Русская Православная Церковь // ЖМП. 1953. №3. С. 28-36.
96. *Булгаков С.* Очерки учения о церкви. IV. О ватиканском догмате. Путь. 1929. № 15. С. 39-80; № 16. С. 19-48.
97. *Булгаков С., прот.* Автобиографические заметки. Париж, 1946.
98. *Булгаков С., прот.* Una Sancta. (Основание экуменизма). Путь. 1938-1939. № 58. С. 3-14.

99. *Булгаков С., прот.* Очерки учения о церкви. Обладает ли православие внешним авторитетом догматической непогрешимости. *Путь*. 1926. № 2. С. 47-58.
100. *Булгаков С., прот.* Очерки учения о церкви. *Путь*. 1925. № 1. С. 53-78.
101. *Булгаков С., прот.* Очерки учения о церкви. Церковь и инославие. *Путь*. 1926. № 4. С. 3-26;
102. *Булгаков С., прот.* Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж: YMCA-Press, 1964. Репринт: М.: Terra, 1991.
103. *Булгаков С., прот.* У кладезя Иаковля (Ин 4:23). О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах // Христианское воссоединение. Париж: YMCA-Press, 1933. С. 9-32.
104. *Булгаков С., прот.* У стен Хирсониса. СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993.
105. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Архиепископ Василий приветствует защиту религиозных свобод в России. Интервью Владыки, данное им 30 сентября 1976 г. после состоявшейся поездки в Америку // Церковь владыки Василия (Кривошеина) / Сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 352-355.
106. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Догматическое Постановление «О Церкви» II Ватиканского Собора с православной точки зрения // ВРЗЕПЭ. 1966. № 56. С. 222-238.
107. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Кафоличность и структуры Церкви (Некоторые мысли в связи с вступительным докладом проф. С.С. Верховского) // ВРЗЕПЭ. 1972. № 80. С. 249-261.
108. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Кафоличность и церковный строй (Замечания к докладу С.С. Верховского) // Церковь владыки Василия (Кривошеина) / Сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 246-257.
109. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Книги о Русской Церкви // ВРЗЕПЭ. 1970. № 69. С. 64-69.
110. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Ответы архиепископа Василия (Кривошеина) на вопросы газеты «Свободная Бельгия» (La Libre Belgique) 26.01.1980 //

- Церковь владыки Василия (Кривошеина) / Сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 356-359.
111. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Письмо двоюродной сестре О.А. Кавелиной // Церковь владыки Василия (Кривошеина) / Сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 98-99.
112. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Письмо к брату Игорю, 22 октября 1975 г. // Церковь владыки Василия (Кривошеина) / Сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 92-94.
113. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Экклезиология святого Василия Великого // ВРЗЕПЭ. 1968. № 62-63. С. 122-150.
114. *Васильева О.Ю.* Международное Православие и «обновленческий» раскол в России // Русская Православная Церковь и коммунистическое государство. 1917-1941. Документы и фотоматериалы / Отв. сост. и авт. статей перед разделами Васильева О.Ю. М.: Издательство ББИ св. апостола Андрея, 1996. С.186-188.
115. *Введенский А., прот.* Что нужно церкви? // Живая Церковь. М., 1922. № 2. С. 2-4.
116. *Ведерников А.* К вопросу о предсоборном совещании // ЖМП. 1953. № 8. С. 47-53.
117. *Венедиктов В.Ю.* Россия и Константинопольский Патриархат. Этноконфессиональный диалог России и Константинопольского Патриархата во второй половине XIX века. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing, 2011.
118. *Герд Л.А.* Восточный вопрос в русской политике в XVI – начале XX в. // История русского православного зарубежья. Т. 1. Русское православное зарубежье до 1917 г. Книга 1. Русское православное присутствие на

- христианском Востоке X – нач. XX в. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. С. 118-182.
119. *Гидулянов П.В.* Восточные патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Ярославль, 1908.
120. *Гидулянов П.В.* Митрополиты в первые три века христианства. М., 1905.
121. *Гидулянов П.В.* Сущность и юридическая природа церковного властвования. Пг., 1916.
122. *Глубоковский Н.Н.* Вместо эпилога к моей полемике о 34-м апостольском правиле // Богословский вестник. 1908. Т. 1. № 2. С. 396-399 (2-я пагин.).
123. *Глубоковский Н.Н.* Смысл 34-го апостольского правила (Ответ на возражения проф. Н.А. Заозерского) // Богословский вестник. 1907. Т. 2. № 7/8. С. 731-751 (2-я пагин.).
124. *Граббе Г., прот.* О каноническом основании Русской Зарубежной Церкви // Церковная жизнь. Мюнхен, 1949. № 10-12. С. 36-47.
125. *Граббе Г., прот.* Правда о Русской Церкви на родине и за рубежом (по поводу книги С.В. Троицкого «О неправде Карловацкого раскола»). Нью-Йорк: Свято-Троицкий монастырь, 1989.
126. Дело великого строительства церковного: Воспоминания членов Священного Собора Православной Российской Церкви 1917-1918 годов / Сост. Н.А. Кривошеева. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009.
127. *Е.П. [Полищук Е.С.]*. Список основных трудов Патриарха Сергия (Страгородского) // ЖМП. 1994. № 5. С. 135-138.
128. *Евдокимов П.* Движение богословской мысли на Западе // Православная мысль. Труды Православного Богословского института в Париже. Вып. 11. Париж: YMCA-PRESS, 1957. С. 62-72.
129. *Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни: Воспоминания Митрополита Евлогия, изложенные по его рассказам Т. Манухиной. М., 1994.
130. *Ермилов П.В.* Дискуссия Барсова–Павлова о роли Константинопольского патриарха в Православной Церкви // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 3. С. 30-43.

131. *Ермилов П.В., диакон.* Secundus sine paribus: Соображения по поводу критики «Позиции Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви» // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. Религиоведение 2016. Вып. 2 (64). С. 145-158.
132. *Ермилов П.В., диакон.* Дискуссии конца XIX — первой половины XX в. о праве созыва Всеправославного собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 308-332.
133. *Ермилов П.В., диакон.* Происхождение теории о первенстве Константинопольского патриарха // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 1 (51). С. 36-53.
134. *Ермолин А.В.* Феномен филокатолицизма в русской религиозной философии: Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Ярославль. 2014.
135. *Заозерский Н.А.* О священной и правительственной власти и о формах устройства Православной Церкви. М., 1891.
136. *Заозерский Н.А.* О сущности церковного права: [По поводу кн.:] Зом Р. Церковный строй в первые века христианства / Пер. А. Петровского и П. Флоренского. М., 1906.
137. *Заозерский Н.А.* О церковной власти (основоположения, характер и способы применения церковной власти в различных формах устройства Церкви по учению православно-канонического права). Сергиев Посад, 1894.
138. *Заозерский Н.А.* Основные начала желательного для Русской Церкви учреждения патриаршества // Богословский вестник. 1905. Т. 3. № 12. С. 625-657 (4-я пагин.).
139. *Заозерский Н.А.* Проект организации церковного устройства на началах патриарше-соборной формы // Богословский вестник. 1906. Т. 1. № 1. С. 124-144 (2-я пагин.).
140. *Заозерский Н.А.* Топографический смысл 34 Апостольского правила // Богословский вестник. 1907. Т. 2. № 6. С. 343-356 (2-я пагин.).

141. *Заозерский Н.А.* Точный смысл и значение Апостольского 34-го правила (По поводу статьи проф. Н. Глубоковского: «Смысл 34-го Апостольского правила») // Богословский вестник. 1907. Т. 3. № 12. С. 770-784 (2-я пагин.); 1908. Т. 1. № 1. С. 81-89 (2-я пагин.).
142. *Зеньковский В.* Свобода и соборность // Путь. 1927. № 7. С. 3-22.
143. *Зеньковский В.* Церковный национализм (Авторизованная запись доклада) // Вестник РСХД. 1949. № 11-12. С. 8-20.
144. *Иванов В.* Письмо к дю Босу // Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель: Жизнь с Богом, 1979. С. 419-432.
145. *Иларион (Алфеев), еп. Венский и Австрийский.* Прима́т и соборность в православном понимании. Доклад на заседании Богословской комиссии католической Епископской Конференции Швейцарии. Базель, 24 января 2004 г. // Православное свидетельство в современном мире: Доклады, интервью, слова. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. С. 187-197.
146. *Иларион (Алфеев), Митрополит Волоколамский.* Первенство во Вселенской Церкви. Позиция Московского Патриархата. Лекция председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата в Московской духовной академии (20 мая 2014 года, Москва) // Церковь и время. 2014. № 3 (68). С. 16-36.
147. *Иларион (Алфеев), Митрополит Волоколамский.* Прима́т и соборность с православной точки зрения // Церковь и время. 2015. № 1 (70). С. 63-80.
148. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Предисл. прот. Иоанна Мейендорфа; Пер. с англ. Д.М. Гзгзяна. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
149. *Иоанн (Зизиулас), митр. Пергамский.* Современные дискуссии о первенстве в православном богословии // Петрово служение. Диалог католиков и православных / Под ред. Вальтера Каспера. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2006. С. 257-274.

150. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Церковь и Евхаристия. Сборник статей по православной экклесиологии / Пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова) Богородице-Сергиева Пустынь, 2009.
151. *Иова (Геча), иером.* Размышления А.В. Карташева о роли Константинопольского патриарха в Православной Церкви и их отображение в трудах современных православных богословов // Православное учение о Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003 г.: Материалы. М.: Синодальная богословская комиссия, 2004. С. 129-146.
152. *Иринеи (Середний), архим.* Профессор С.В. Троицкий: его жизнь и труды в области канонического права // Богословские труды. М., 1974. Сб. 12. С. 217-247.
153. *Иринеи (Стинберг), архим.* Первенство и личностность // Церковь и время. 2015. № 4 (73). С. 52-89.
154. *Каплин П.В.* Восстановление патриаршества в РПЦ и расколы 1920-х годов // 1917-й: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания патриарха Тихона: Материалы межд. науч. конференции: Москва 19-20 ноября. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 197-203.
155. *Карташев А.* Церковь в ее историческом исполнении // Путь. № 47. Париж, 1935. С. 15-27.
156. *Карташев А.В.* Воссоздание Святой Руси. Париж: Особый комитет под председательством Сильвестра, 1956.
157. *Карташев А.В.* Вселенские Соборы. СПб.: Библиополис, 2002).
158. *Карташев А.В.* На путях к Вселенскому Собору. Париж: YMCA-Press. 1932.
159. *Карташев А.В.* Практика апелляционного права Константинопольских патриархов. Варшава, 1936.
160. *Карташев А.В.* Смысл старообрядчества // Воссоздание Святой Руси. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. С. 268-277.

161. *Карташев А.В.* Соединение церквей в свете истории // Православие и экуменизм. Документы и материалы, 1902-1998 / ОВЦС МП. М.: Изд-во МФТИ, 1999. С. 148-176.
162. *Карташев А.В.* Церковь и национальность. Путь. Париж, 1934. № 44. С. 3-14.
163. *Клеман О.* Рим. Взгляд со стороны. Православное восприятие первенства римского епископа / Пер. с фр. прот. А. Гостева. М., 2006.
164. *Ковалевский Е., прот.* Экклезиологические проблемы (по поводу статей иеромонаха Софрония и священника Александра Шмемана) // ВРЗЕПЭ. Париж, 1950. № 4. С. 11-20.
165. *Кострюков А.А.* К истории взаимоотношений между Русской Зарубежной Церковью и Константинопольской патриархией в 1920–1924 годах // Вестник ПСТГУ. Серия II: История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 6(43). С. 58-69.
166. *Кострюков А.А.* Почему не состоялся диалог? К вопросу о взаимоотношениях между католичеством и церковными структурами русской эмиграции в 1920 – 1930-е гг. // Страницы. 2012. Т. 16. Вып. 3. С. 406-416.
167. *Кострюков А.А.* Предпосылки участия архиепископа Серафима (Соболева) во Всеправославном Совещании 1948 года // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2010. Вып. II:2 (35). С. 52-60.
168. *Кострюков А.А.* Русская Зарубежная Церковь: создание, взаимоотношения с московской церковной властью и внутренние разделения в 1920 – 1938 гг.: Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора исторических наук. М., 2012.
169. *Кострюков А.А.* Русское церковное зарубежье и Вселенский Престол // Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке / свящ. А. Мазырин, А.А. Кострюков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 247-361.
170. *Кукушкина А.* Указ Московской Патриархии № 362 от 7 (20) ноября 1920 г. и Русская Православная Церковь за границей // Культура-Православие-

- Образование: Сборник материалов региональной научно-практической конференции под ред. А. М. Селиванова, Н. Лихоманова. Ярославский гос. ун-т, Ярославль, 1996. С. 233-235.
171. *Кырлежев А.* Мировое православие: типология автокефальных церквей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 74-101.
172. *Кырлежев А.* Православный центр Константинопольского Патриархата в Шамбези // ЖМП. 1987. № 12 С. 54-56.
173. *Лебедев А., прот.* О главенстве папы. Разности православных и папистов в учении о Церкви. СПб., 1903.
174. *Лебедев А.П.* Духовенство древней Вселенской Церкви от времен апостольских до X века. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.
175. *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной церкви под властью турок: От падения Константинополя (в 1453 году) до настоящего времени: В 2 кн.: Кн. I. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2004.
176. *Левитский А.В.* Библиография трудов протопресвитера Иоанна Мейендорфа // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа / Сост. А. В. Левитский. Екатеринбург: Инф.-изд. отдел Екатеринбургской епархии, 2003. С. 126-163.
177. *Мазырин А.В.* «Восьмой Вселенский Собор» и обновленческий раскол в России // XXV Ежегодная Богословская конференция ПСТГУ. М., 2015. С. 124-135.
178. *Мазырин А.В.* К вопросу о русском факторе в срыве Всеправославного собора в 1920–1930-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 333-357.
179. *Мазырин А.В.* Патриарх Тихон и Константинопольская Патриархия: к вопросу о причинах фактического разрыва отношений // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. 2015. Вып. 6 (67). С. 9-37.
180. *Мазырин А., свящ.* Фанар и обновленчество против Русской Православной Церкви // Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской

- Церквей в XX веке / свящ. А. Мазырин, А.А. Кострюков. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 9-246.
181. *Мейендорф И.* Иерархия и народ в Православной Церкви (по поводу книги прот. Н. Афанасьева «Служение мирян в Церкви») // Вестник РСХД. 1955. № 4 (39). С. 36-41.
182. *Мейендорф И., прот.* Апостол Петр и его преемство в византийском богословии // Православие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 87-109.
183. *Мейендорф И., прот.* Византийское наследие в Православной Церкви / Пер. с англ. под общ. ред. Ю.А. Вестеля. К.: Центр православной книги, 2007.
184. *Мейендорф И., прот.* Духовные сокровища Православия. Интервью с прот. Иоанном Мейендорфом (1990) // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 328-349.
185. *Мейендорф И., прот.* Кафоличность Церкви // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 128-157.
186. *Мейендорф И., прот.* Кафоличность Церкви // Православие в современном мире. М.: Путь, 1997. С. 110-128.
187. *Мейендорф И., прот.* На путях к Вселенскому Собору? // Вестник РСХД. 1971. № 101/102. С. 138-141.
188. *Мейендорф И., прот.* Назревающие перемены во вселенском Православии // Вестник РСХД. 1970. № 4(98). С. 1-3.
189. *Мейендорф И., прот.* Современные проблемы православного канонического права // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 158-204.
190. *Мейендорф И., прот.* Что такое Вселенский Собор? // Живое предание. М.: Паломник, 2004. С. 72-101.
191. *Методий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития: Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. М.-СПб., 2014.
192. Митрополит Антоний (Храповицкий). Жизнеописание. Письма к разным лицам 1919-1936 годов. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006.

193. *Митрофанов Г., прот.* История Русской Православной Церкви (1900-1927). СПб: Сатис, 2002.
194. *Митрофанов Г., свящ.* Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы. СПб., 1995.
195. [Мосин А.М.] *Mossine A.M.* «У стен Херсониса» С.Н. Булгакова // Символ. Париж. № 25. 1991. С. 167-168.
196. *Нафанаил, еп.* О судьбах Русской Церкви за границей (ответ священнику о. Александру Шмеману). Jordanville: Holy Trinity Monastery, Типография прп. Иова Почаевского, 1949.
197. *Нивьер А.* Православные священнослужители, богословы и церковные деятели русской эмиграции в Западной и Центральной Европе. 1920-1995: Биографический справочник / Библиотека-фонд «Русское зарубежье». М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2007.
198. Обновленческий раскол (Материалы для церковно-исторической и канонической характеристики) / Сост. И.В. Соловьев. М., 2002.
199. *Огицкий Д.* Декрет Второго Ватиканского Собора «об экуменизме» // ЖМП. 1967. № 8. С. 61-72.
200. *Огицкий Д.* Первый Ватиканский собор (1869-1870) // Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 312-317.
201. *Одинцов М.* Крестный путь патриарха Сергия: документы, письма, свидетельства современников (к 50-летию со дня кончины) // Отечественные архивы. М., 1994. № 2. С. 75-77.
202. *Озолин. Н., прот.* Местная церковь и «диаспора» // Православное учение о Церкви: Богословская конференция Русской Православной Церкви, Москва, 17-20 ноября 2003 г.: Материалы. М.: Синодальная богословская комиссия, 2004. С. 94-114.
203. *Ореханов Г., прот.* Рецепция решений I Ватиканского Собора в России // Христианское чтение. 2013. № 3. С. 86-100.

204. *Ореханов Ю.Л.* Реформа Высшего Церковного Управления в работах предсоборного присутствия 1906 года // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М., 1992-1996. С. 334-336.
205. *Павлов А.С.* Курс церковного права. СПб.: Лань, 2002.
206. *Павлов А.С.* Теория восточного папизма в новейшей русской литературе канонического права: [Рец. на кн.:] Барсов Т. Константинопольский патриарх и его власть над русской церковью. СПб., 1878 // Православное Обозрение. М., 1879. Т. 3. № 11. С. 476-499; № 12. С. 734-765.
207. *Плекон М., свящ.* Евхаристия и Церковь в видении о. Николая Афанасьева // Церковь Духа Святого. Киев: Центр православной книги, 2005. С. 467-479.
208. *[Польский] Михаил, свящ.* Положение Церкви в советской России. Очерк бежавшего из России священника. Иерусалим, 1931.
209. *Польский М., прот.* Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей. Типография преп. Иова Почаевского в Св.-Троицком монастыре, 1948.
210. *Польский М., прот.* Современное положение Православной Церкви в СССР (О советской церкви). 1946.
211. *Польский, М., прот.* Очерк положения Русского Экзархата вселенской юрисдикции. Jordanville (New York): Holy Trinity Monastery, 1952.
212. *Пузович В.* Константинопольский патриархат и православная диаспора в XX в.: полемика вокруг создания экзархата православных русских церквей в Западной Европе // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 5 (55). С. 26-44.
213. *Савва (Тутунов), игумен.* Епархиальные реформы. М.: Круглый стол по религиозному образованию и диаконии, 2011.
214. *Сафонов Д., свящ.* Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея России, и его время. М.: Фонд сохранения духовно-нравственной культуры «Покров», 2013.
215. *Сафонов Д.В.* Единоначалие и коллегиальность в истории Высшего церковного управления Русской Церкви от свт. Тихона, Патриарха

- Всероссийского до Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Часть 1: Годы 1917-1925 // Богословский вестник, издаваемый МДА и С. Сергиев Посад, 2009. № 8-9. С. 275-355.
216. *Сафонов Д.В.* Единоначалие и коллегиальность в истории Высшего церковного управления Русской Церкви от свт. Тихона, Патриарха Всероссийского до Патриарха Московского и всея Руси Алексия I. Часть 2: Год 1925 // Богословский вестник издаваемый МДА и С. Сергиев Посад, 2010. № 10. С. 309-341.
217. *Сергий (Страгородский), патриарх.* Есть ли у Христа наместник в Церкви? // ЖМП. 1944. № 2. С. 13-18.
218. *Серединский Т., прот.* Непогрешимость римского папы в учении веры и нравственности христианской перед судом Священного Писания и Священного Предания, церковной истории, самих епископов римских, латинских богословов, западных соборов и здравого смысла // Христианское чтение. 1870. № 3. С. 488-529.
219. *Скобей Г.* Всеправославный Собор // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 683-685.
220. *Скобей Г.* Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. 2002. № 2 (19). С. 54-199.
221. *Скурат К.Е.* История Поместных Православных Церквей: Учеб. пособие. Т. 2. М.: Русские огни, 1994.
222. *Скурат К., профессор, д-р церковной истории.* Константинопольский Патриархат и проблема диаспоры // ЖМП. 1989. № 9. С. 60-63; № 10. С. 45-49.
223. *Соколов И.И.* Константинопольская церковь в XIX веке. Т. I. СПб., 1904.
224. *Соколов И.И.* О византинизме в церковно-историческом отношении. Избрание патриархов в Византии с середины IX до начала XV века (843-1453 г.). Вселенские судьи в Византии / Вступительная статья Г.Е. Лебедевой. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003.

225. *Соловьев И., диакон.* Собор и Патриарх. Дискуссия о Высшем Церковном Управлении // Церковь и время. 2004. № 1 (26). С. 168-180.
226. *Соловьев И., свящ.* Восстановление патриаршества в Русской Православной Церкви: pro et contra // 1917-й: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания патриарха Тихона: Материалы межд. науч. конференции: Москва 19-20 ноября. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 107-117.
227. *Софроний (Сахаров), иером.* Десятилетие кончины Святейшего Патриарха Сергия // ВРЗЕПЭ. Париж, 1954. № 19. С. 98-105.
228. *Софроний (Сахаров), иером.* Единство Церкви по образу Единства Святой Троицы (Православная Триадология как основа Православной Экклесиологии // ВРЗЕПЭ. Париж, 1950. № 2-3. С. 8-33.
229. *Суворов В., иерей.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Николая Афанасьева // Церковь и время. № 3 (64). М.: ОВЦС МП, 2013. С. 111-154.
230. *Суворов В., прот.* Влияние православных богословов русского происхождения на реформу католической экклесиологии в XX веке // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. № 11 (2). 2015. С. 152-155.
231. *Суворов В., прот.* Идея «Москва – Третий Рим» в спорах о первенстве Константинопольского и Московского Патриархатов в XX веке // Социология. № 2. М., 2015. С. 54-63.
232. *Суворов В., прот.* Постановление Святейшего Патриарха Тихона, Священного Синода и Высшего Церковного Совета Православной Российской Церкви 1920 года и его роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции // Вестник челябинского государственного университета. История Вып. 66. № 24 (379). 2015. С. 182-189.
233. *Суворов В., прот.* Проблема первенства в трудах протопресвитера Александра Шмемана // Церковь и время. № 2 (71). М.: ОВЦС МП, 2015. С. 193-250.
234. *Суворов В., прот.* Развитие католического учения о папском примате во второй половине XX века и его оценка в трудах русских православных

- богословов // Историческая и социально-образовательная мысль. Т. 7. № 7. Ч. 2. 2015. С. 84-91.
235. *Суворов В., прот.* Церковно-канонические и экклезиологические взгляды протопресвитера Михаила Польского и их роль в юрисдикционных спорах русской церковной эмиграции // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 3. 2016. С. 51-55.
236. *Суворов В., свящ.* Вопрос о митрополичьих округах на Поместном Соборе 1917-1918 гг. в контексте современных церковных преобразований // Труды Коломенской Духовной Семинарии. Выпуск 8. М.: Русский раритет, 2013. С. 65-75.
237. *Суворов В., свящ.* К вопросу о значении 34-го Апостольского правила и 9-го правила Антиохийского Собора // Труды Коломенской Духовной Семинарии. Выпуск 7. М.: Русский раритет, 2012. С. 98-112.
238. *Суворов В., свящ.* Новейшие документы РПЦ и РКЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства // Труды Коломенской Духовной Семинарии. Вып. 3. М.: Русский раритет, 2008. С. 7-147. [Канд. дисс. в МДА (2006). Оригинальный текст: Новейшие документы РПЦ и РКЦ по вопросам границ Церкви и церковного единства: Канд. диссертация. МДА. Сергиев Посад, 2006. Машинопись.]
239. *Суворов В., свящ.* Православно-католический богословский диалог на современном этапе // Труды Коломенской Духовной Семинарии. Вып. 3. М.: Русский раритет, 2008. С. 148-159. – [Доклад на IX научно-богословской конференции в Коломенской Духовной Семинарии].
240. *Суворов В.Г.* Дискуссия о границах применимости 34-го Апостольского канона в русском православии 20 века // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 9. 2017. С. 21-24.
241. *Суворов В.Г.* Дискуссия о территориальном и национальном принципах церковного устройства в русском православии XX века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Т. 9. № 5. Ч. 1. С. 109-120.

242. *Суворов В.Г.* Идея постоянного Всеправославного Синода в Русском Православии конца XIX - начала XXI века // Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Т. 9. № 4. Ч. 1. С. 81-91.
243. *Суворов В.Г.* Каноны Халкидонского Собора как обоснование прав Константинопольского Престола на диаспору в русской православной традиции 20 – нач. 21 в. // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Гуманитарные науки». № 12. 2017. С. 69-74.
244. *Суворов Н.С.* Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. М., 1902.
245. *Суворов Н.С.* Курс церковного права. Т. 1. Ярославль, 1889.
246. *Троицкий С.* «Дымное надмение мира» и Церковь. Церковные ведомости. 1924. № 15-16. С. 16-17; № 17-18. С. 8-9; № 21-22. С. 6-9; № 23-24. С. 8-10. (Переиздание в сб.: Профессор С.В. Троицкий. Единство Церкви. М.: Издательство М.Б. Смолина (ФИБ), 2016. С. 150-167).
247. *Троицкий С.* Митрополит Сергей и примирение русской диаспоры. Сремские Карловцы, 1937.
248. *Троицкий С.* О правах епископов, лишившихся своих кафедр без своей вины. Церковные ведомости. 1922. № 14-15. С. 6-8; № 16-17. С. 6-8; № 18-19. С. 8-9; 1926. № 17-18. С. 12-17. (Переиздание в сб.: Профессор С.В. Троицкий. Единство Церкви. М.: Издательство М.Б. Смолина (ФИБ), 2016. С. 124-138).
249. *Троицкий С.* О смысле 9-го и 17-го канонов Халкидонского Собора // ЖМП. 1961. № 2. С. 57-65.
250. *Троицкий С.* О юрисдикции Вселенского Патриарха вне границ автокефальных церквей. Прага-Берлин: Русская мысль, 1923. Книга VI-VIII (июнь-август). С. 354-362.
251. *Троицкий С.* [Рец. на:] «Das Notbuch der russischen Christenheit» (Berlin, 1930) // Путь. 1931. № 27. С. 101-107.
252. *Троицкий С.* Почему закрываются Церкви в России // Путь. 1930. № 23. С. 69-96.

253. *Троцкий С.* Церковная жизнь у славян. Мероприятия Вселенской патриархии против болгарского экзарха. Памятник независимости болгарской церкви. Попытки болгарского правительства подчинить себе болгарскую церковь. Участие духовенства к земледельческим обществам в Болгарии и Сербии. Окружное послание архиепископа Платона по поводу папской буллы, присланной живущим в Америке униатам // Прибавления к Церковным Ведомостям. 1908. № 5. С. 236-241.
254. *Троцкий С.* Юрисдикция Цареградского патриарха в области диаспоры // Церковные ведомости. 1923. № 11-12. С. 7; № 17-18. С. 8-12.
255. *Троцкий С., проф.* Будем вместе бороться с опасностью // ЖМП. 1950. № 2. С. 36-51.
256. *Троцкий С., проф.* Где и в чем главная опасность? // ЖМП. 1947. № 12. С. 31-42.
257. *Троцкий С., проф.* Единство Церкви // ЖМП. 1948. № 8. С. 68-70.
258. *Троцкий С., проф.* Идеология Карловацкого раскола // ЖМП. 1948. № 2. С. 43-50.
259. *Троцкий С., проф.* Из истории спора Старого Рима с Новым. ВРЗЕПЭ. Париж, 1959. № 29. С. 38-59.
260. *Троцкий С., проф.* Как привести к концу возникший спор? // ЖМП. 1950. № 3. С. 45-57.
261. *Троцкий С., проф.* Каноны и восточный папизм // ВРЗЕПЭ. Париж, 1955. № 22. С. 120-131.
262. *Троцкий С., проф.* Кто включил папистическую схолию в православную Кормчую // Богословские труды. М., 1961. Сб. 2. С. 5-61.
263. *Троцкий С., проф.* Неудачная защита неправды // ВРЗЕПЭ. Париж, 1954. № 20. С. 192-199.
264. *Троцкий С., проф.* О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «Диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 34-45.

265. *Троцкий С., проф.* О единстве Церкви // ВРЗЕПЭ. Париж, 1957. № 26. С. 101-110.
266. *Троцкий С., проф.* О церковной автокефалии // ЖМП. 1948. № 7. С. 33-54.
267. *Троцкий С., проф.* Папистические стремления у греков // На страже Православия. Париж, 1936. № 2 (май). С. 29-35.
268. *Троцкий С., проф.* По поводу неудачной защиты ложной теории // ЖМП. 1949. № 12. С. 29-54.
269. *Троцкий С., проф.* Размежевание или раскол? Париж: YMCA PRESS, 1932.
270. *Троцкий С., проф.* Теократия или цезаропапизм // ВРЗЕПЭ. Париж, 1953. № 16. С. 176-206.
271. *Троцкий С., проф.* Экклезиология парижского раскола // ВРЗЕПЭ. Париж, 1951. № 7-8. С. 10-33.
272. *Троцкий С.В.* История самочинной карловацкой организации // Церковно-исторический вестник. М., 2001. № 8. С. 18–68.
273. *Троцкий С.В., проф.* Где и в чем главная опасность? // ЖМП. 1947. № 12. С. 31-42.
274. *Троцкий С.В., проф.* О границах распространения права власти Константинопольской патриархии на «диаспору» // ЖМП. 1947. № 11. С. 34-45.
275. *Троцкий С.В., проф.* О неправде Карловацкого раскола. Разбор книги прот. М. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей». Париж, 1960.
276. *Тюшагин В.В.* II Ватиканский собор. 2-я сессия: 29 сент. – 4 дек. 1963 г. // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 290-291.
277. *Тюшагин В.В.* II Ватиканский собор. Подготовительный период // Православная энциклопедия. М., 2004. Т. 7. С. 287-288.
278. *Федотов Г.* Предшественник Хомякова (Мелер) // Путь. Париж, 1938/1939. № 58. С. 64-66.
279. *Фельми К.Х.* Введение в современное православное богословие. М., 1999.

280. *Флоровский Г., прот.* Проблематика христианского воссоединения // Символ. Париж, 1984. № 12. С. 44-57.
281. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Paris: YMCA-PRESS, 1983.
282. *Хоружий С.С.* Жизненный и творческий путь отца Иоанна Мейендорфа // Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия. М., ДИ-ДИК, 1995. С. 27-41.
283. *Цыпин В., прот.* Значение и итоги Совещания 1948 года // ЖМП. 2018. № 7. С. 52-58.
284. *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2004.
285. *Цыпин В., прот.* Курс церковного права: Учеб. пособие. Клин: Христианская жизнь, 2002.
286. *Цыпин В., прот., Казакевич А.Н.* Гидулянов // Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2006. С. 459-461.
287. *Цыпин В., прот., Литвинова Л.В.* Апостольские правила // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 119-121.
288. *Цыпин В., прот., Петрушко В.И.* Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 9-11 октября 1989 г. // Православная энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 546-548.
289. *Чистяков Г., свящ.* «Красный» антисоветчик. К 100-летию со дня рождения архиепископа Василия (Кривошеина) // Церковь владыки Василия (Кривошеина) / сост. и комм. А. Мусин. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. Александра Невского, 2004. С. 457-459.
290. *Шишков А.В.* Первенство в Церкви в богословии митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласса // Вестник РХГА. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 32-41.
291. *Шишков А.В.* Спорные экклезиологические вопросы повестки Всеправославного собора и проблема верховной власти в Православной церкви // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. Вып. № 1 (34). С. 210-254.

292. *Шишков А.В.* Структура церковного управления в евхаристической экклезиологии // Вестник ПСТГУ. Серия I. Философия. Богословие. 2015. № 57(1). С. 25-38.
293. *Шишков А.В.* Церковная автокефалия через призму теории суверенитета Карла Шмитта // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. Вып. № 3 (32). С. 197-224.
294. *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010.
295. *Шмеман А., прот.* Вселенский Патриарх и Православная Церковь // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 364-373.
296. *Шмеман А., прот.* «"Единство", "разделение", "объединение" в свете православной экклезиологии» // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 354-363.
297. *Шмеман А., прот.* Авторитет и свобода в Церкви // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 436-446.
298. *Шмеман А., прот.* Знаменательная буря // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 550-572.
299. *Шмеман А., прот.* О «неопапизме» // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 346-353.
300. *Шмеман А., прот.* О понятии первенства в православной экклезиологии // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 391-412.
301. *Шмеман А., прот.* Письма о. Игорю Вернику / Публ. Н. Струве // Вестник РХД. № 1 (203). Париж–Нью-Йорк–Москва, 2015. С. 136-152.
302. *Шмеман А., прот.* По поводу богословия соборов // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 413-426.

303. *Шмеман А., прот.* По поводу парижских церковных дел (выдержки из письма) // Вестник РСХД. № 1-2 (80). Париж–Нью-Йорк, 1966. С. 29-31.
304. *Шмеман А., прот.* Русское богословие за рубежом // Русская религиозно-философская мысль XX века. Питсбург, 1975. С. 74-91.
305. *Шмеман А., прот.* Спор о Церкви // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 337-345.
306. *Шмеман А., прот.* Судьба византийской теократии // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 616-630.
307. *Шмеман А., прот.* Церковь и церковное устройство. По поводу книги прот. Польского «Каноническое положение высшей церковной власти в СССР и за границей» // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 314-345.
308. *Шмеман А., прот.* Церковь, эмиграция, национальность // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 309-313.
309. *Шмеман А., прот.* Эпилог // Собрание статей. 1947-1983 / Сост. Е.Ю. Дорман; Предисл. А.И. Кырлежева. М.: Русский путь, 2009. С. 374-378.
310. *Шпиллер В., прот.* Римско-католический догмат о главенстве папы в Церкви (Критика в русской богословской литературе) // ЖМП. 1950. № 12. С. 44-52.
311. *Экземплярский В.* Библейское и святоотеческое учение о сущности священства. К.: Пролог, 2007.
312. *Якимчук И.* «Всеpravославный конгресс» // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. 9. С. 680-683.

Православные электронные ресурсы

313. *Василик В., диакон.* Русские богословы о проблеме первенства в Церкви.
 URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/34669.htm>;
<http://www.pravoslavie.ru/put/34693.htm> (дата обращения: 25.04.2010).

314. *Васильева О.Ю.* «Я хочу сильного Православия». URL: <http://www.pravoslavie.ru/arhiv/5253.htm> (дата обращения: 24.10.2016).
315. Делегация Московского Патриархата покинула заседание Смешанной комиссии по православно-католическому диалогу URL: <http://www.patriarhia.ru/db/text/306298.html> (дата обращения: 11.10.2007).
316. Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на открытии Архиерейского Собора РПЦ 2004 г. URL: http://www.xxc.ru/sobor/docs/doclad_patriarha.htm (дата обращения: 15.08.2006).
317. Журнал № 48 заседания Священного Синода от 15 июля 2016 года. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4561903.html> (дата обращения: 15.07.2016).
318. Завершилась работа XIV пленарной сессии Смешанной комиссии по богословскому диалогу между Православной Церковью и Римско-Католической Церковью. URL: <https://mospat.ru/ru/2016/09/22/news135848/> (дата обращения: 05.11.2016).
319. Заозерский Николай Александрович. Автор 71 публикации. URL: <http://www.bogoslov.ru/persons/37111/index.html> (дата обращения: 25.04.2010).
320. *Иларион (Алфеев), епископ Венский и Австрийский.* Эхо равеннского скандала. Кому был выгоден выход Московского Патриархата из православно-католического диалога? URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/312656.html> (дата обращения: 28.10.2007).
321. *Иларион (Алфеев), митр.* Доклад во Фрибургском университете. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3612397.html> (дата обращения: 30.03.2014).
322. *Иларион (Алфеев), митр.* Православно-католические отношения на современном этапе. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1319482.html> (дата обращения: 20.11.2010).
323. Комментарий епископа Венского и Австрийского Илариона по поводу отказа папы Римского от титула «Патриарх Запада». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/86431.html> (дата обращения: 15.08.2006).

324. Митрополит Иларион: «Уния продолжает оставаться главным камнем преткновения в православно-католическом диалоге». URL: <https://mospat.ru/ru/2016/09/17/news135787/> (дата обращения: 18.09.2016).
325. О ситуации, возникшей в связи с отказом ряда Поместных Православных Церквей от участия в Святом и Великом Соборе Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4538241.html> (дата обращения: 13.07.2016).
326. Определение освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (Москва, 24-29 июня 2008 года) «О единстве Церкви». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428916.html> (дата обращения: 30.06.2008).
327. Переписка между Константинопольским и Московским Патриархатами по вопросу об окормлении православной диаспоры. URL: <https://mospat.ru/archive/page/official-correspondence/253.html> (дата обращения: 29.05.2015).
328. Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481089.html> (дата обращения: 28.12.2013).
329. Послание Предстоятелей Православных Церквей (6-9 марта 2014 года, Фанар). URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3599975.html> (дата обращения: 10.03.2014).
330. Проект документа «Место Поместных и Архиерейских Соборов в системе церковного управления» URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1406471.html> (дата обращения: 14.02.2011).
331. Проект документа «Процедура и критерии избрания Патриарха Московского и всея Руси» URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1542557.html> (дата обращения: 17.07.2011).
332. Суворов В., свящ. Дискуссия о восстановлении патриаршества на Поместном Соборе 1917-1918 гг. и некоторые актуальные проблемы высшего церковного управления в Русской Православной Церкви. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/2271021.html> (дата обращения: 25.11.2011).

333. Устав Русской Православной Церкви. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/document/133114/> (дата обращения: 05.02.2013).

Католические источники (приводятся в хронологическом порядке)

334. Догматическая конституция I Ватиканского собора «PASTOR AETERNUS» (18.07.1870) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 135-142.
335. *Лев XIII, папа Римский.* Энциклика «PRAECLARA GRATULATIONIS» (20.06.1894) / Пер. с англ. А. Горелова // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 143-150.
336. Догматическая конституция о Церкви «LUMEN GENTIUM» (21.11.1964) II Ватиканского собора // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. С. 73-155.
337. Декрет об экуменизме «UNITATIS REDINTEGRATIO» (21.11.1964) II Ватиканского собора // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. С. 170-191.
338. Декрет о Восточных Католических Церквах «ORIENTALIUM ECCLESJARUM» (21.11.1964) II Ватиканского собора // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. С. 156-169.
339. Декрет о пастырском служении Епископов в Церкви «CHRISTUS DOMINUS» (28.11.1965) II Ватиканского собора // Документы II Ватиканского Собора. 3-е изд., новый формат, гибкий переплет. М.: Паолине, 2004. С. 192-223.
340. *Павел VI, папа Римский.* Послание «ANNO INEUNTE» (25.07.1967) // Томос Агапис: Ватикан — Фанар (1958-1970). Брюссель-Москва, 1996. С. 183-185.
341. *Иоанн Павел II, папа Римский.* Апостольское послание «EGREGIAE VIRTUTIS» (31.12.1980) // Православие и католичество: от конфронтации к

- диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 320-323.
342. *Иоанн Павел II, папа Римский*. Апостольское послание «SLAVORUM APOSTOLI» (2.06.1985) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 324-351.
343. *Иоанн Павел II, папа Римский*. Апостольское послание «EUNTES IN MUNDUM» (25.01.1988) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 352-373.
344. «COMMUNIONIS NOTIO». Письмо Конгрегации вероучения епископам Католической Церкви о некоторых аспектах представления о Церкви как об общении (28.05.1992) // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 381-394.
345. Катехизис Католической Церкви (11.10.1992): Пер. на рус. яз. / Апостольская Администратура для католиков латинского обряда Севера Европейской части России; Культурный центр «Духовная библиотека». 4-е изд. Б. м., сор. 2001.
346. *Иоанн Павел II, папа Римский*. Энциклика «UT UNUM SINT» (25.05.1995) // *Иоанн Павел II, папа Римский*. Сочинения. М.: Изд-во Францисканцев, 2003. Т. 2. С. 5-81.
347. Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа. Папский Совет по содействию христианскому единству (8.09.1995) / Пер. с фр. А. Коваля // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 511-522.
348. Нота Конгрегации вероучения об использовании словосочетания «Церкви-сестры» (30.06.2000) // Православие и католичество: от конфронтации к

диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 551-556.

Католическая и инославная литература

349. *Доброер А.* Православно-католический диалог после II Ватиканского собора // Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия / Сост. Алексей Юдин. М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005. С. 205-218.
350. *Зом Р.* Церковный строй в первые века христианства / Пер. с нем. А. Петровского, П. Флоренского. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.
351. История II Ватиканского собора. Т. 1: Навстречу новой эре в истории католичества / Общ. ред. Дж. Альбериги, А. Бодров, А. Зубов (Серия «История церкви»). М.: ББИ св. апостола Андрея, 2003.
352. История II Ватиканского собора. Т. 2: Формирование соборного сознания / Общ. ред. Дж. Альбериги, А. Бодров, А. Зубов (Серия «История церкви»). М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005.
353. История II Ватиканского собора. Т. 3: Сформировавшийся собор / Общ. ред. Дж. Альбериги, А. Бодров, А. Зубов (Серия «История церкви»). М.: ББИ св. апостола Андрея, 2005.
354. История II Ватиканского собора. Т. 5: Собор — поворотный момент в истории Церкви / Общ. ред. Дж. Альбериги, А. Бодров, А. Зубов (Серия «История церкви»). М.: ББИ св. апостола Андрея, 2009.
355. *Тамборра А.* Католическая церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога / Пер. с ит. (Серия «Диалог»). М.: ББИ св. апостола Андрея, 2007.

Совместные документы православно-католического богословского диалога

356. Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем // ЖМП. 1997. № 12. С. 30-34.
357. Ecclesiological and Canonical Consequences of the Sacramental Nature of the Church. Ecclesial Communion, Conciliarity and Authority. Ravenna, 13 October

2007. URL: <http://orthodoxeurope.org/page/14/130.aspx#2> (дата обращения: 28.10.2007).

358. Synodality and Primacy During the First Millennium: Towards a Common Understanding in Service to the Unity of the Church URL: <https://panorthodoxemes.blogspot.ru/2016/09/synodality-and-primacy-during-first.html> (дата обращения: 29.09.2016).

Католические электронные ресурсы

359. *Блоссер Ф.* Спор между Каспером и Ратцингером и состояние Церкви. URL: http://www.christianity.org.ru/unafides/blosser_debate.html (дата обращения: 17.08.2006).

360. Декларация «DOMINUS IESUS» (6.08.2000) URL: <http://www.catholic.ru/lib/dominus.html> (дата обращения 23.05.2006).

361. Католики России обрели нормальные канонические структуры. Сообщение для средств массовой информации URL: http://www.catholic.ru/lib/11_02_02.html (дата обращения 21.08.2006).

Иностранная литература

362. *Afanassieff Nicholas.* The Church Which Presides In Love // The Primacy of Peter: essays in ecclesiology and the early church / by John Meyendorff ... [et al.]. St. Vladimir's Seminary Press, 1992. P. 91-143.

363. *Dvornik F.* The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew. Cambridge, Mass., 1958.

364. *Elpidophoros (Lambriniadis), metropolitan.* First without equals: A response to the text on primacy of the Moscow Patriarchate. URL: https://www.patriarchate.org/-/primus-sine-paribus-hapantesis-eis-to-peri-proteiou-keimenon-tou-patriarcheiou-moschas-tou-sebasmiotatou-metropolitou-prouses-k-elpidophorou?redirect=https%3A%2F%2Fwww.patriarchate.org%2Fsearch%3Fp_p_id%3D3%26p_p_lifecycle%3D0%26p_p_state%3Dmaximized%26p_p_mode%3Dview%26_3_keywords%3Dlambriniadis%26_3_struts_action%3D%252Fsearch%25

- 2Fsearch%26_3_redirect%3D%252Fsearch%253Fp_p_id%253D3%2526p_p_lifecycle%253D0%2526p_p_state%253Dmaximized%2526p_p_mode%253Dview%2526_3_groupId%253D0&inheritRedirect=true (дата обращения: 07.11.2016).
365. *Evdokimov P.* Comments on the Decree on Ecumenism: Enacted in the Second Vatican Council and promulgated on November 21st, 1964 // *The Ecumenical Review*. April 1965. Vol. 17. N 2. P. 97-101.
366. *Garuti Adriano.* The Primacy of the Bishop of Rome and the Ecumenical Dialogue. San Francisco: Ignatius Press, 2004.
367. *John D. Zizioulas.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church / Whith a foreword by John Meyendorff. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1993.
368. *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe.* Neuchâtel, 1960.
369. *Maxime, métr. de Sardes.* Le Patriarcat œcuménique dans l'Église orthodoxe: étude historique et canonique. Paris, 1975.
370. *Meyendorff John.* Byzantine legacy in the Orthodox Church. St. Vladimir's Seminary Press. Crestwood, New York, 1982.
371. *Meyendorff John.* St Peter in Byzantine Theology // *The Primacy of Peter: essays in ecclesiology and the early church / by John Meyendorff ... [et al.].* St. Vladimir's Seminary Press, 1992. P. 67-90.
372. *Möhler J.A.* Die Einheit in der Kirche: oder, das Prinzip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Tübingen, 1825.
373. *Möhler J.A.* Symbolism: or, Exposition of the Doctrinal Differences Between Catholics and Protestants, as Evidenced by Their Symbolical Writings. Transl. from the German by J.B. Robertson. 2 vols. L., 1843.
374. *Nichols Aidan.* Light From the East Authors and Themes in Orthodox Theology. London, 1999.
375. *Nichols Aidan.* Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966). Cambridge University Press, 1989.
376. *Sohm R.* Kirchenrecht. Bd. I. Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig, 1892.