

ΠΙΝΑΚΙΣ



ПРОТОИЕРЕЙ ВАДИМ СУВОРОВ

УЧЕНИЕ
О ПЕРВЕНСТВУЮЩЕМ
ЕПИСКОПЕ

в русском
православном
богословии
в XX веке

Вадим Суворов

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

2020

УДК 20.34.42.
ББК 49.11.12

Суворов В. Г.

Учение о первенствующем епископе в русском православном богословии в XX веке / В. Г. Суворов — 2020

ISBN 978-5-906960-96-2

Тема издания непосредственно касается чрезвычайно актуальных для мирового Православия проблем: первенства во Вселенской Церкви, православной диаспоры, диптиха, автокефалии и способов ее провозглашения. В книге впервые предпринята попытка детального исследования развития учения о первенствующем епископе в трудах русских православных богословов, принадлежавших к разным юрисдикционным направлениям, и официальных документах Русской Православной Церкви XX века, проводится его комплексный анализ. Вопрос рассматривается в контексте исторических и политических условий, в которых находились русские православные богословы разных церковных юрисдикций. Развитие учения о первенствующем епископе в русском православном богословии сопоставляется с еkkлезиологической реформой и учением о примате в Римско-Католической Церкви в XX веке, исследуется вопрос взаимного влияния и пересечения русской православной и католической традиций. Книга будет полезна всем, кто интересуется русским Православием, историей Церкви, вопросами канонического церковного устройства, церковного права, церковно-государственных и межправославных отношений, православно-католического богословского диалога. В формате PDF A4 сохранен издательский макет книги.

УДК 20.34.42.
ББК 49.11.12

ISBN 978-5-906960-96-2

© Суворов В. Г., 2020

Содержание

Предисловие	7
Введение	10
1. Состояние учения о первенствующем епископе в русском православном богословии на рубеже XIX–XX веков	19
Конец ознакомительного фрагмента.	45

Протоиерей Вадим Суворов
Учение о первенствующем
епископе в русском православном
богословии в XX веке

© Протоиерей Суворов В.Г., 2020

© Издательский дом «Познание», 2020

Предисловие

В основе монографии, которую читатель держит в руках, лежит текст докторской диссертации, защищенной протоиереем Вадимом Суворовым в феврале 2019 года в Общецерковном докторском диссертационном совете Русской Православной Церкви. Диссертация была подготовлена автором на кафедре внешних церковных связей и общественных наук Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Тема исследования тесно связана с целым рядом актуальных для мирового Православия вопросов, являющихся предметом полемики, таких как первенство во Вселенской Церкви, проблема диаспоры, диптихи, автокефалия и способы ее провозглашения. В наши дни в связи с недавними антиканоническими действиями Константинопольского Патриархата по созданию так называемой Православной Церкви Украины, тема представленного автором исследования приобрела особую актуальность. Выбирая в Общецерковной докторантуре эту тему, автор, вероятно, и представить себе не мог, насколько его диссертация окажется актуальной на момент ее защиты.

Именно различия в подходах к «проблеме первенства» – вопросу о функциях и полномочиях первенствующего епископа во Вселенской Церкви – послужили одной из главных причин нового украинского церковного кризиса, приведшего в октябре 2018 года к печальному разрыву евхаристического общения между Московским и Константинопольским Патриархатами.

Прикрываясь благими целями объединения украинского Православия, Константинопольский патриарх фактически совершил легализацию раскола. Без предварительного исследования были «восстановлены в сани» и приняты в церковное общение лидеры украинских раскольников: некоторые из них были рукоположены лицами, не имевшими даже раскольнического епископского рукоположения. Были «отменены» все наложенные на них канонические прещения, был «восстановлен» в каноническом статусе отлученный от Церкви бывший митрополит Филарет Денисенко, было «отменено действие» соборной грамоты Константинопольского Патриархата 1686 года о передаче Киевской митрополии в состав Московского Патриархата, в Киеве была открыта «ставропигия» Константинопольского патриарха. Путем слияния неканонических раскольнических организаций «УПЦ КП» и «УАПЦ» при участии политических властей была искусственно создана «Православная церковь Украины», которой Константинопольский Патриархат предоставил «томос об автокефалии».

Эти незаконные решения Константинопольский патриарх принял в одностороннем порядке, проигнорировав призывы канонической Украинской Православной Церкви и всей полноты Русской Православной Церкви, а также братских Поместных Православных Церквей, их Предстоятелей и архиереев к всеправославному обсуждению вопроса.

Как в очередной раз показала жизнь, легализация раскола – это не тот путь, которым можно достичь церковного единства. Вместо декларируемых «мира и любви», действия Константинопольского патриарха еще более усилили разделение между православными Украины, обострили межконфессиональные отношения, привели к всплеску насилия по отношению к духовенству и верующим канонической Украинской Православной Церкви. Весьма показательным, что бывший лидер раскольнического «Киевского патриархата» Филарет Денисенко вскоре заявил о непризнании им решений «объединительного собора» и учинил очередной раскол.

Последствия безответственной политики Константинопольского патриарха уже вышли далеко за пределы православной Украины. Вместо того чтобы признать допущенную ошибку и попытаться исправить ее путем всеправославного обсуждения, патриарх Варфоломей блокировал любые переговорные инициативы на этом направлении и, по многим свидетельствам, на протяжении года оказывал беспрецедентное давление на иерархов Элладской Церкви, тре-

буя от них признания раскольников. В результате в октябре 2019 года, игнорируя протесты и аргументы целого ряда видных архипастырей, пастырей и богословов Элладской Православной Церкви, ее предстоятель, Архиепископ Афинский и всея Эллады Иероним, на внеочередном Архиерейском Соборе этой Церкви предложил «признать... автокефалию Православной Церкви независимой Украинской республики», а затем направил главе «ПЦУ» письмо, которым Элладская Церковь засвидетельствовала признание данной раскольничьей структуры. В связи с этим Московский Патриархат был вынужден прекратить поминовение имени Предстоятеля Элладской Церкви, а также прервать молитвенное и евхаристическое общение с теми архиереями Элладской Церкви, которые вступили в церковное общение с представителями украинских неканонических раскольнических сообществ. В то же время Московский Патриархат подчеркнул, что он продолжит сохранять с собратьями в Элладской Православной Церкви «живую молитвенную, каноническую и евхаристическую связь – чрез всех тех архипастырей и пастырей, кто уже выступил или в дальнейшем выступит против признания украинского раскола, кто не запятнает себя сослужением с раскольническими лже-иерархами» (Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 17 октября 2019 года).

В ноябре 2019 года за Божественной литургией в Каире Патриарх Александрийский Феодор помянул на великом входе в числе Предстоятелей автокефальных Православных Церквей главу украинской раскольнической группы и официально объявил о признании им этой неканонической структуры. Данное решение было принято патриархом Феодором единолично, поскольку оно не было принято на состоявшемся месяцем ранее заседании Священного Синода Александрийского Патриархата, не выносилось на голосование его архиереев и, соответственно, не имело соборного характера. Священный Синод Русской Православной Церкви признал эти действия Александрийского патриарха антиканоническими, подтвердив невозможность поминовения имени Патриарха Александрийского Феодора в диптихах, а также молитвенного и евхаристического общения с ним. При этом Московский Патриархат сохранил церковное общение с архиереями Александрийской Православной Церкви, кроме тех, которые поддержали или в будущем поддержат легализацию украинского раскола.

Сегодня мы вынуждены констатировать, что Православная Церковь оказалась перед угрозой разделений, сопоставимых с «великим расколом» 1054 года. Особую опасность для всего мирового Православия представляет то, что в качестве обоснования своих действий иерархи и богословы Константинопольского Патриархата выдвигают не имеющую общеправославного признания теорию о главенстве и особых властных полномочиях, якобы принадлежащих на уровне Вселенской Церкви Константинопольскому патриарху. Ему приписывают права «первого без равных» (*primus sine paribus*) со вселенской юрисдикцией. Утверждается, что Константинопольский патриарх обладает исключительным правом определять границы Церквей, упразднять существующие автокефалии, предоставлять другим Церквам автокефальный статус, определяя в каждом отдельном случае по своему усмотрению его содержательное наполнение, рассматривать апелляции из других Поместных Церквей и отменять их судебные и иные решения, отменять действие ранее принятых собственных решений и обязательств, вторгаться в пределы других Поместных Церквей, осуществлять юрисдикцию над всей православной диаспорой и новыми миссионерскими территориями.

Еще в 2008 году Архиерейский Собор Русской Православной Церкви в определении «О единстве Церкви» предупредил: «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». В том же определении Собор призвал Константинопольскую Церковь «впредь до общеправославного рассмотрения перечисленных новшеств проявлять осмотрительность и воздерживаться от шагов, могущих взорвать православное единство».

Такое происходит не впервые. В 1920–30-е годы, когда Русская Церковь подвергалась жесточайшим гонениям, Константинополь делал все возможное, чтобы оторвать от ее живого тела те части, которые оказывались в пределах его досягаемости: в Эстонии, Финляндии, Польше, Латвии. Константинопольский патриарх Григорий VII пытался низложить святого исповедника – патриарха Тихона, обращаясь к нему с призывом отречься от патриаршества, – якобы для блага и мира Церкви. И уже в те годы это подкреплялось не имеющими канонических оснований теориями об особых правах и полномочиях Константинопольского патриарха. В 1923 году авторитетный русский канонист профессор С.В. Троицкий в статье «Юрисдикция Цареградского патриарха в области диаспоры» писал: «... Брань за истину продолжается, и по временам всплывают на поверхность церковного сознания ложные мнения, ложные воззрения. Высказанные сначала в неясных очертаниях, в частных беседах, в богословских трудах, эти теории, не встречая вовремя надлежащего отпора, повторяются снова и, по мере того как приобретают отпечаток давности, приобретают и более авторитетный характер и более авторитетный тон и высказываются уже предстоятелями Церквей в официальных актах, и на них пытаются опереться в вопросах крупной практической важности. Задача богословской науки – как можно скорее разоблачать ложность этих теорий, пока они еще находятся в стадии частных богословских мнений и еще не успели превратиться в ложные доктрины, вносящие губительные разделения в Церковь».

В силу ряда исторических причин, которые подробно анализируются автором монографии, ведущая роль в полемике с Константинополем и в новом осмыслении православного учения о первенствующем епископе в XX веке принадлежала богословам русского происхождения.

В представленной работе впервые предпринята попытка детального исследования развития учения о первенствующем епископе в трудах русских православных богословов, принадлежавших к разным юрисдикционным направлениям, и официальных документах Русской Православной Церкви XX века, проводится его комплексный, системный анализ с экклезиологической, канонической, исторической и церковно-практической точек зрения.

Выражаю надежду на то, что публикация данной монографии внесет положительный вклад в утверждение незыблемых принципов православной экклезиологии и будет способствовать прояснению спорных вопросов и преодолению возникшего кризиса в отношениях между Поместными Православными Церквями.

*Председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата
митрополит Волоколамский Иларион*

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 экклезиологии. 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 начинают 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 году 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 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 Церквей². 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 Цер-

ковь, так и не имеющих. В 20-е 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 Собора³. 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 Церквами, 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 Церквами и имеет фундаментальное значение для православно-католического богословского диалога. В настоящее время отсутствие четкой единой позиции в понимании универсального первенства среди 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»⁴. 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: «Экклезиологические и канонические последствия сакраментальной природы Церкви»⁵. 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 Церквами 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 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 заседаний⁶.

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»⁷.

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.

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 невозможны⁸. 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 году (Пафос, Кипр) и 2010 году (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»⁹. 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 Православной Церкви сделала заявление, в котором выразила несогласие с отдельными параграфами документа¹⁰.

В июне 2008 года Архиерейский Собор Русской Православной Церкви принял определение «О единстве Церкви»¹¹. 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 экклезиологическую 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);

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»¹².

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»¹³.

Очевидно, что модель первенства, предлагаемая сегодня Константинопольским Патриархатом, близка к римско-католической, противоречит православной экклезиологии 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 отношений¹⁴. Следует признать, что стабильных механизмов решения подобных вопросов в Православной Церкви на сегодняшний день не существует¹⁵.

Органом высшей власти в Православной Церкви является Вселенский Собор, однако последний из них состоялся двенадцать столетий назад. 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 Церквями 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»¹⁶. 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 были подписаны 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.

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)¹⁷.

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 года 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 консенсус¹⁸. Тем не менее Синод отметил позитивное значение состоявшегося Собора, который «явился важным событием в истории соборного процесса в Православной Церкви»¹⁹.

Очевидно, что Константинопольскому патриарху как Предстоятелю первенствующей Церкви отводится 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 Церквами привело Вселенскую Церковь к печальному разделению. В данном контексте папистические тенденции в заявлениях и действиях некоторых современных иерархов Константинопольского Патриархата таят 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 Патриархата²⁰. Автор статьи впервые за две тысячи лет истории Православия прямо высказывает утверждение о том, что Вселенский Патриарх в своем лице является *primus sine paribus* – «первым без равных»²¹, 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 отца Александра Шмемана, нередко приходило к простому отрицанию самого факта такого первенства. «Православная наука, – писал отец Александр, – еще ждет именно православной, не отравленной ни полемикой, ни апологетикой оценки места Рима в истории Церкви первого тысячелетия»²². Такая оценка, по мысли отца Александра, необходима для выяснения православным богословием природы и функций первенства во Вселенской Церкви.

Аналогичную позицию занимал протоиерей Иоанн Мейендорф: «Православная экклезиология требует, – писал 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»²³.

Похожую точку зрения на проблему высказывали такие известные русские богословы и церковные историки, как профессор А.В. Карташев, протоиерей В. Зеньковский, протоиерей 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 небольших статей публицистического характера, содержащих поверхностные, а порой и неверные оценки²⁴.

За последние несколько лет вышли в свет отдельные публикации²⁵ по вопросам, относящимся к проблематике исследования: А. Шишкова²⁶, В. Пузовича²⁷, П. Ермилова²⁸, А. Мазырина²⁹, А. Кострюкова³⁰, А. Кырлежева³¹, архимандрита (ныне епископа) Иринаея (Стинберга)³². 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 богословы³³. 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 в 1962–1965 годах. Это определило рамки настоящего исследования, ограничив его рассмотрением русской православной богословской традиции в XX веке.

Актуальное состояние проблемы первенства в контексте межправославных и православно-католических отношений с позиций Русской Православной Церкви сегодня освещено в статьях и выступлениях митрополита Волоколамского Илариона³⁴, 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 первенства³⁵, сформулированы в тезисной форме и не содержат ссылок на предшествующую богословскую традицию Русской Церкви.

В этой связи в настоящем исследовании была поставлена цель – рассмотреть развитие учения о первенствующем епископе в русском православном богословии XX века с экклезиологической, канонической, исторической и церковно-практической точек зрения, провести его анализ, систематизировать и обобщить полученные результаты и дать им оценку с православных позиций.

Для достижения этой цели были намечены следующие основные задачи.

1. Исследовать общее состояние учения о первенствующем епископе в русском православном богословии в начале рассматриваемого периода – на рубеже XIX–XX веков и дать его общую характеристику.

2. Определить роль русских православных богословов XX столетия в развитии православного учения о первенствующем епископе, выявить факторы, определившие особенности развития этого учения 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 этого учения в наиболее значимых трудах русских православных богословов и официальных документах Русской Православной Церкви XX века с экклезиологической, 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 экклезиологической реформой в Римско-Католической Церкви в XX веке и исследовать вопрос возможного взаимного влияния и пересечения двух традиций. Наметить перспективные пути дальнейшего диалога.

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.

Монография имеет Введение, 8 основных разделов и общее Заключение. Для удобства читателей большинство разделов и подразделов работы имеют собственные заключения, где дается синтез основных итогов и выводов.

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 периода³⁶: А.С. Павлова (1832–1898)³⁷, Н.С. Суворова (1848–1909)³⁸, И.С. Бердникова (1839–1915)³⁹, Т.В. Барсова (1836–1904)⁴⁰, Н. А. Заозерского (1851–1919)⁴¹, П.В. Гидулянова (1874–1937)⁴², А.П. Лебедева (1845–1908)⁴³, В.В. Болотова (1853–1900)⁴⁴, И.И. Соколова (1865–1939)⁴⁵ 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.

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 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 примате⁴⁶. 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 обсуждать⁴⁷. После 1870 года вопрос о папской непогрешимости стал предметом серьезных научных монографий и статей⁴⁸.

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 профессор А.С. Павлов объяснял принципиальные недостатки учебника профессора Н.С. Суворова тем, что «автор не только в формальном, но и в материальном отношении строит свою систему по иностранным образцам, преимущественно католическим»⁴⁹. Сам Суворов в своем учебнике обвиняет уже другого авторитетного канониста, профессора И.С. Бердникова, в цитировании католических авторов и «перенесении римско-католических схем и понятий

на русское церковное право»⁵⁰. В свою очередь Бердников изобличает Суворова в следовании протестантскому учению о Церкви и ее природе⁵¹.

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

Профессор 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 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»⁵². 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»⁵³.

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»⁵⁴. 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»⁵⁵.

Иную точку зрения на теорию «восточного папизма» высказал выдающийся историк профессор А.П. Лебедев. По его мнению, изложенная Барсовым «идея о 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»⁵⁶.

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»⁵⁷. «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»⁵⁸.

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 Церквах.

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»⁵⁹. Вину за это Лебедев возлагает в том числе и на восточных христиан: «Восток, Восточная Церковь с IV века, как будто умышленно делает очень многое, чтобы утвердить и уверить папу, что он действительно выше других епископов»⁶⁰.

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 увидев возможности победить один другого»⁶¹.

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 западного христианского мира, когда за папой стояла покорная ему Западная Церковь»⁶², – 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»⁶³.

О папистических притязаниях Константинопольских патриархов писал и профессор церковного права Н.С. Суворов, прямо называя патриарха Михаила Кируллария «Византийским папой»⁶⁴. 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»⁶⁵. Высокомерный нрав Михаила Кируллария столько же, сколько и гордость римских первосвященников, содействовал разрыву⁶⁶.

Турецкое пленение еще больше усилило положение Константинопольских патриархов. «Благодаря прямому содействию турецкой власти, <...> Константинопольская Патриархия широко раздвинула пределы принадлежащей ей церковной компетенции»⁶⁷, – пишет профессор 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 Патриархия получила право управлять и главными болгарскими и сербскими Церквями, которые раньше совсем не были ей подчинены...»⁶⁸.

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»⁶⁹.

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 неславянских народов, подчиненных власти патриархии, в среде греческого духовенства развивалась неистребимая ненависть к проявлению негреческой культуры.»⁷⁰. 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 Духа Христова, духа мира и любви, духа ревности по славе Божией!»⁷¹. 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»⁷².

Поскольку своим положением греческая иерархия была обязана туркам, греческое высшее духовенство, «вовсе не желало свержения турецкого ига»⁷³ 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»⁷⁴, – пишет Лебедев.

Полемизируя на страницах «Журнала Московской Патриархии» с греческим богословом Э. Фотиадисом, профессор 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 Христова⁷⁵.

Иную оценку «восточному папизму» и историческим путям Византийской Церкви давал выдающийся церковный историк профессор 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» византийских императоров, нет никаких научных оснований. Подоб-

ные 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...»⁷⁶. В XX столетии профессор С.В. Троицкий, выступая в своих статьях против «папистических» претензий Константинополя, пренебрежительно назовет И. Соколова «известным грекофилом»⁷⁷.

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 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»⁷⁸. 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»⁷⁹. 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.»⁸⁰. 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 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»⁸¹.

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»⁸². 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»⁸³.

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»⁸⁴. Вселенские же Соборы являются не столько источником, сколько «выразителями непогрешимого учительства»⁸⁵, которое принадлежит всему телу Церкви и не предполагает разделения 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 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.»⁸⁶ И пастыри, и пасомые – «во Христе все мы участники в благодатных дарах Духа Святого»⁸⁷. Напротив: «Послушание и подчинение — вот основные условия духовного единства Латинской Церкви»⁸⁸.

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»⁸⁹. 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 первоепiscopстве, 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, как это было в Церкви Русской»⁹⁰, – пишет протоиерей А. Лебедев, 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 источника», пишет Лебедев, Церковь существовать не может. Для этого епископ всегда должен оста-

ваться 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»⁹¹. 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 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»⁹².

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»⁹³.

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»⁹⁴.

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 главенства ни соборное начало не сохранится в своей чистоте и правде, ни каноническое первенство – от захватов и преобладаний»⁹⁵.

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.»⁹⁶

Можно без преувеличения сказать, что протоиерей 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 экклезиологических 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». Протоиерей А. Лебедев также не был вполне свободен от условий и рамок синодальной системы.

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

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»⁹⁷, а также критика этого труда со стороны профессора А.С. Павлова⁹⁸.

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 патриарха", 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»¹⁰⁰. 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»¹⁰¹.

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»¹⁰². Во второй части Барсов рассматривает применение этой власти по отношению к Русской Церкви в период ее зависимости от Константинопольского патриарха «как высшего ее правителя»¹⁰³.

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

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 патриарха, тем не менее возвышались своим положением над обыкновенными митрополитами и приближались по своим преимуществам к патриархам»¹⁰⁴.

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»¹⁰⁵. 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»¹⁰⁶.

Барсов считает, что выражение ἑξάρχος διοικήσεως («экзарх 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 отношении. 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 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 церквями в учении, обрядах и чиноположении служило признаком правильного содержания и исповедания христианской истины»¹⁰⁷.

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»¹⁰⁸.

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, утвер-

дившем 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»¹⁰⁹.

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 – «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»¹¹⁰.

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»¹¹¹.

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»¹¹². Флавиан Константинопольский, обесчещенный на «разбойничьем» Ефесском Соборе (499), прибегал к папе Льву Великому, который, отвергнув деяния названного собора, просил императоров о созыве Собора Вселенского.

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»¹¹³. Замечание канона «и будет второй по нем» (δεύτερον μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσα), по мнению Барсова, указывает не на меньшие честь и влияние Константинопольского патриарха, по сравнению с Римским, а лишь на «порядок счета»¹¹⁴.

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 кафедрами¹¹⁵.

Впрочем, Барсов признает, что халкидонское определение также имело целью ограничить власть Константинопольского епископа, проявляющуюся 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»¹¹⁶. Барсов примыкает к точке зрения Аристина, который предлог «по» (μετα) в выражении δεῦτερον 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 Рима¹¹⁷. 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»¹¹⁸.

Барсов настаивает на том, что Халкидонский Собор уравнивал 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»¹¹⁹. Барсов признает, что под «экзархом великия области» в указанных канонах некоторые толкователи (например, Зонара) понимают в собственном смысле только экзархов Ефеса, Кесарии и Ираклии, однако, по его мнению, большая часть толкователей указанных правил (в том числе 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»¹²⁰. 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»¹²¹.

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»¹²². Особое положение Константинопольские патриархи приобрели после покорения (692) 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 заступил место предстоятеля всей Восточной Церкви, подобно тому как Римский папа стоял во главе Западной»¹²³.

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»¹²⁴. 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).

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»¹²⁵. «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 величественными правами»¹²⁶. Упоминание в Трулльском каноне об остальных трех патриархах, по мысли Барсова, «не заключает в себе мысли о равенстве их прав и преимуществ с первыми»¹²⁷.

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»¹²⁸. 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»¹²⁹.

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»¹³⁰, 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 Церкви, были такими высокими орга-

нами, 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»¹³¹. 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»¹³².

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»¹³³. 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»¹³⁴.

Согласно Барсову, Римский и Константинопольский иерархи, будучи главными предстоятелями в Западном и Восточном округах, оба вместе «служили органами представительства власти всей христианской Церкви»¹³⁵. 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»¹³⁶. 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»¹³⁷. 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»¹³⁸. 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 образования подобного центра на Востоке, чтобы не допустить абсолютизма первого иерарха над всею христианской Церковью»¹³⁹.

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 греко-римского 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»¹⁴⁰. 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»¹⁴¹, – 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»¹⁴².

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»¹⁴³. Причину окончательного разделения Церквей 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 сохранении прежних установлений «и осуществил идею старшинства власти Константинопольского патриарха»¹⁴⁴. 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...»¹⁴⁵.

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»¹⁴⁶.

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 духовенству Востока»¹⁴⁷. 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 Церквами, 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»¹⁴⁸. По мысли Барсова, будучи действительно “primus inter pares”, в том числе и среди починенных 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 патриархатов и решающего голоса в делах собственного округа. Без его авторитета многое и притом 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»¹⁴⁹.

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 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 вла-

стью, которая приличествует старейшему и главному правителю, но не неограниченному и непогрешимому судии в делах и вопросах веры и Церкви»¹⁵⁰.

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»¹⁵¹. 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, затем 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 согласия лишало последнее правомерного действия»¹⁵².

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 округа¹⁵³.

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; говорит о патриаршей власти Римского епископа на Западе и Константинопольского на Востоке, но заявляет о диархии, соправлении 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 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»¹⁵⁴. 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»¹⁵⁵.

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, 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»¹⁵⁶, 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 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 диоцедами 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 бытие¹⁵⁷.

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

Павлов обращает внимание на то значение, которое придавали авторитетные греческие канонисты предлогу *δεύτερον* *δεύτερον* *ἐκείνην* *ὑπάρχουσιν* – «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 Рима¹⁵⁸. Однако Зонара и Вальсамон толковали этот предлога 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) 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 канонном, 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.

По мнению Барсова, 1-е правило Константинопольского Собора 879 года 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»¹⁵⁹. 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 *κοινωτορέω*, 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 обнаружен 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. 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»¹⁶⁰.

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 веков, 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 папы¹⁶¹. 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 «упрочилось право принимать на окончательное решение дела из других патриархатов, переносимые на его суд с обходом местных патриархов»¹⁶².

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 правил¹⁶³. 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»¹⁶⁴.

На критику Павлова Барсов попытался ответить работой «О каноническом элементе в церковном управлении»¹⁶⁵, в которой вновь повторил свои идеи. Эту апологию Павлов оставил без ответа¹⁶⁶.

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

экклезиологической 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»¹⁶⁷, без каких-либо канонических оснований¹⁶⁸. Наступившее 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»¹⁶⁹. 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»¹⁷⁰.

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 восточноправославной традиции в целом. Это приводило к различным взглядам на 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»¹⁷¹. 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»¹⁷². Экклезиологическое значение института первенствующих епископов и его каноническая необходимость в функционировании соборной системы церковного управления еще не были в полноте осознаны русским богословием.

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.

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)¹⁷³.

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»¹⁷⁴. По мнению Суворова, «практическая осуществимость идеи Вселенских Соборов предполагала бы прежде всего общее признание за русским царем *права на 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»¹⁷⁵.

Учение о высшей церковной власти императора стало самым ярким проявлением неразвитости русской экклезиологии 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 так же 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 отношениями или сторонам церковной жизни, которые в данный момент требовали регулирования; но нужно было, чтобы император созвал Вселенский Собор и утвердил его постановления»¹⁷⁶.

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»¹⁷⁷.

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 году 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 считает исторически неверным, поскольку на самом деле Собор имел в виду именно восточный случай с Афанасием Александрийским¹⁷⁸.

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»¹⁷⁹. 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-й Новеллы Юстиниана, Суворов делает вывод о том, что под «экзархом диоцеза» в указанных халкидонских правилах следует понимать местных патриархов. В случае предъявления жалобы на митрополита апеллиант 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»¹⁸⁰. 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»¹⁸¹. Не одобряя безусловно образ действий Фотия, Суворов видит его историческую заслугу в том, что он «не допустил торжества папства над восточным императорством»¹⁸².

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 взаимной сдержкой: 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»¹⁸³. 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 веке цикл христианского вероучения считался уже определившимся и законченным, так что императоры не имели повода к установлению догматов, или норм веры, которые могли бы быть налагаемы на подданных как общеобязательный закон»¹⁸⁴.

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»¹⁸⁵. 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»¹⁸⁶.

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...»¹⁸⁷.

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»¹⁸⁸. 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 Восточных патриарха поль-

зовались 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» характер¹⁸⁹. В пределах Российской империи главой церковного правительства и единственным законодателем Суворов называет «русского самодержца»¹⁹⁰. 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»¹⁹¹. 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 власти¹⁹². По мнению Суворова, такой подход возможен только в католической доктрине, где высшая власть в Церкви принадлежит папе, а 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. Павлову¹⁹³.

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 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»¹⁹⁴. 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, Церквей завершилось уже к концу апостольского периода церковной истории, т. е. к концу первого столетия христианской эры»¹⁹⁵.

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-е Апостольское правило предписывает, чтобы епископы каждого народа (ἐκάστου ἔθνους) знали *первого*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.