

Протоиерей Владислав ЦЫПИН,
магистр богословия Московской Духовной Академии

ПРОБЛЕМЫ КАНОНИЧЕСКОГО УСТРОЕНИЯ ЦЕРКВИ

Протоиерей Владислав Цыпин, 1947 года рождения, ответственный секретарь Учебного комитета при Священном Синоде, член Синодальных комиссий: Богословской и по Канонизации святых.

В 1994 году Издательский дом «Хроника» выпустил книгу протоиерея Владислава Цыпина «История Русской Православной Церкви. 1917 – 1990». В «Слове к читателю» Святейший Патриарх Алексий II так охарактеризовал значение этой книги: «Впервые выходит в свет долгожданный курс Истории Русской Церкви, вводящий читателя в недоступную до сих пор область церковного прошлого, пережитого нашей Церковью и Отечеством в минувший 70-летний период. Многие важные стороны этого периода являлись до недавнего времени нетронутой целиной, запретной и опасной темой, и среди них – открытая и не до конца еще прочитанная страница русского исповедничества и мученичества».

К теме истории Русской Церкви в более узких временных границах 1917 – 1925 гг. протоиерей Владислав Цыпин возвращается в книге: «Русская Православная Церковь. 1917 – 1925», изданной в Москве Сретенским монастырем в 1996 году.

В 1996 году также увидела свет книга протоиерея Владислава Цыпина «Церковное право». В предисловии к изданию этой книги сказано: «Настоящее издание осуществляется в рамках реализации программы Круглого стола по религиозному образованию в Русской Православной Церкви, созданного Отделом Внешних Церковных Сношений Московского Патриархата в сотрудничестве со Всемирным Советом Церквей».

Круглым столом осуществляется ряд проектов, к числу которых принадлежит и предложенная Учебным комитетом при Священном Синоде Русской Православной Церкви программа подготовки и издания учебно-богословской литературы для духовных школ. Представляемое учебное пособие – «Церковное право» – является одним из издаваемых Круглым столом по этой программе».

Вышедший в свет юбилейный сборник «Богословских трудов», посвященный 300-летию Московской Духовной Академии, включает в себя, среди прочих работ 130 профессоров и преподавателей МДА, и обширную публикацию доцента МДА священника Владислава Цыпина: «К вопросу о границах Церкви». «Одной из самых насущных экклезиологических проблем является вопрос о границах Церкви, – формулирует задачу своей работы отец Владислав. – Он служит проблемным камнем экклезиологических построений, их догматической состоятельности, их приложимости к жизни Церкви... Вопрос о границах Церкви должен также решаться в свете Откровения и Святоотеческого Предания, с учетом богословского опыта нового времени».

4 апреля 1997 года в стенах Московской Духовной Академии протоиерей Владислав Цыпин защитил магистерскую диссертацию по вышеупомянутой книге «Церковное право».

I

НАЧАЛО АВТОКЕФАЛЬНОГО УСТРОЕНИЯ
РУССКОЙ ЦЕРКВИ

Важнейшее событие церковной истории XV века, логически связанное с политическим ростом Москвы, – это утверждение автокефалии Русской Церкви. Но узел тех событий, развитие которых привело к автокефалии, завязывался не в Москве, а на берегах Босфора, в Константинополе, и в Западной Европе.

Оправившись после страшного поражения от Тамерлана под Анкарой, османские турки при Мураде II приступили к последнему натиску на Ромейскую державу. Император Иоанн VIII пытался поддерживать мирные отношения с османами, но и это не спасло государство от окончательного разгрома. После продажи Византийским императором города Фессалоник Венецианской республике турецкий султан, осадив этот древний город, изгнал из него венецианцев и присоединил его к своим владениям. Кольцо неприятельского окружения вокруг имперской столицы сомкнулось.

Последней надеждой Иоанна VIII оставалась помощь от Западной Европы, но непременным условием ее было возобновление в той или иной форме Лионской унии – это прекрасно понимали в Константинополе. Начались переговоры с папой Евгением IV об унии с Римско-Католической Церковью. Готовность же папы вести эти переговоры подстегивалась серьезными трудностями, с которыми столкнулась тогда Римская курия у себя на Западе. Базельский Собор, созванный в 1431 г., вслед за Пизанским и Констанцским принял реформационное направление. Папа объявил этот Собор распушенным, но епископы, съехавшиеся в Базель, не подчинились папскому указу, заявив, что Собор выше папы. Более того, они потребовали Евгения IV на соборный суд, угрожая ему низложением, а за спиной епископов стояло большинство европейских государей. И папа вынужден был уступить. В 1433 г. он отменил свою буллу о роспуске Собора. Но, несмотря на эту уступку, на Соборе возобновилась полемика о папском примате. Сторонники папского абсолютизма продолжали настаивать на верховенстве Римского епископа в Церкви, на том, что соборные акты получают силу только вследствие их утверждения папой, но большая часть «базельцев» отвергала эту доктрину, признавая за папой лишь верховную исполнительную власть и ставя Собор, как инстанцию законодательную, выше папы. В этой обстановке переговоры с Византийским правительством и греческой иерархией о соединении Церквей должны были, по мысли Евгения IV, усилить его позиции в противостоянии реформационным настроениям епископов Западной Церкви. А затруднительное положение папы в свою очередь внушало императору Иоанну VIII и константинопольской иерархии надежду на то, что в переговорах об унии удастся достичь взаимоприемлемого компромисса.

Между тем, после кончины митрополита Московского Фотия, грека по национальности, последовавшей в 1431 г., новый митрополит в Москву долго не назначался. Избранный и нареченный в митрополиты архиепископ Рязанский Иона прибыл в Константинополь лишь в 1436 г., но он опоздал. Там уже принято было иное решение – поставить в преемники Фотию снова грека. Им оказался Исидор, архимандрит константинопольского монастыря святого Димитрия. Это назначение было сделано с учетом уже начатых переговоров с Западной Церковью. Как пишет А. В. Карташев, «в 1433 г. Исидор уже посылался императором Иоанном Палеологом на Базельский Собор для переговоров о соединении Церквей, результатом которых и явилось создание Собора Феррарского. Таким образом, с назначением Исидора на Русскую митрополию в глазах греков обеспечивалось участие Русской Церкви в задуманном деле соединения Церквей. Но эти надежды греков на Исидора

нужно понимать не в том смысле, что греки заранее предвидели в нем человека, готового изменить Православию, потому что сами они представляли себе унию совершенно в другом роде. Греки были уверены, что им удастся доказать свою правоту и убедить самих латинян сделать им догматические уступки. И в Исидоре греки ценили не его готовность быть изменником вере отцов, чего они совсем не желали и не ожидали от него, а только его горячие симпатии к делу соединения и высокую образованность, как силу, с помощью которой они надеялись одержать победу над латинянами. Назначая на Русскую кафедру в данный момент своего соотечественника, греки преследовали вместе с тем и ту прозаическую цель, чтобы наверное располагать для предстоящего Собора русскими деньгами, в которых у самих у них был крайний недостаток. Когда возникали толки об устройстве Собора в Константинополе и необходимых для того средствах, то Патриарх говорил: «Если бы потребовалось и до ста тысяч асиров, то можно собрать с епископов. Митрополит Русский один привезет такую сумму»¹.

В Москве постановление на митрополию Исидора вместо Ионы было воспринято с обидой, которая вылилась в одном из посланий великого князя Василия II в Константинополь: «Не вемы же убо, за кое дело нашего естя прошения не прияли, ни грамотам нашим, ни послу нашему, ни нашим посланным с ним словесем не внясте, того естя нам Иону епископа на митрополию не поставили; и тому есмы не вmale подивилися, что ради сие к нам таково бысть, и в размышлении быхом, или за помедление нашего к вам послания, или свое высочайше поставивше тако сотвористе: о ком к вам ни послахом, ни у вас кого просихом, ни требовахом, того естя к нам послали, а реку сего Исидора. И Богу ведомо, еще не быхом того нашего изначального православнаго христианства соблюдали и страха Божия аще не быхом в сердци имели, то никакоже не хотехом его прияти отинудь: но за вашего посла моление и за святейшего Патриарха благословение, а за онаго сокрушение и многое покорение и челобитие, едва едва приахом его»².

Сразу по прибытии в Москву митрополит Исидор должен был собираться на Собор в Феррару. Это предприятие вызвало естественные опасения со стороны князя. «Благоверный же великий князь Василий Васильевич, – говорится в «Сказании о осмом соборе», – Богом вразумляем, глаголаше ему, да не пойдет на составление осмаго собора Латыньского, ниже соблазнится в ересех их, возбраняше ему о сих»³.

А. В. Карташев высказывает сомнение в достоверности сообщений русских сказаний о возражениях великого князя против участия митрополита в Ферраро-Флорентийском Соборе. Многочисленность свиты митрополита, богато экипированной иждивением князя, считает историк, говорит за то, что если князь и выразил недоумение по поводу целесообразности путешествия ее в Феррару, то все-таки потом «был убежден Исидором, что соединение Церквей, благодаря которому спасется греческая империя, возможно и без жертвы православным вероучением»⁴. Но высказывать предположения о ходе и деталях дискуссии между Василием II и Исидором, предшествовавшей поездке на Собор, не опираясь при этом на документы, представляется делом малоосновательным. А известные нам источники, очевидное недовольство князя уже самим назначением Исидора в Москву, жесткая и скорая реакция его на исход Собора достаточно однозначно говорят о том, что великий князь с самого начала отнесся к участию православных иерархов в «осмом неблагословенном соборе» с большой подозрительностью. Заставить его согласиться на поездку митрополита Исидора в Феррару могло лишь сыновнее послушание Патриарху. Ну а согласие подразумевало, конечно, и готовность на издержки, связанные с экипировкой свиты митрополита.

Исидора сопровождал епископ Суздальский Авраамий. Всего же в составе свиты было до ста человек.

Менее великого князя посвященный в церковно-политическую обстановку

в Византии и на Западе, простой народ отнесся к путешествию митрополита Исихора в Италию без особой тревоги, с изрядным благодушием. В Москве распространилась тогда молва, что митрополит едет во Фряжскую землю обращаться латинян в Православие.

Русскими участниками Ферраро-Флорентийского Собора написано четыре сочинения, в которых описывается как само это далекое путешествие, так и ход Собора. Епископ Суздальский в сочинении, получившем название «Исхождение Авраамия Суздальского», описал мистерию, поставленную в одной из флорентийских церквей, зрителем которой ему довелось быть⁵. Суздальский священник Симеон сочинил остро полемическую антикатолическую повесть «О осмом соборе», включенную во «Вторую Софийскую летопись»⁶, и наконец, некий неизвестный суздалец в традиционном жанре «хождений» составил спокойное и деловитое описание путешествия, лишенное полемического пафоса, под названием «Хождение на Флорентийский собор», которое сохранилось, по меньшей мере, в 13 списках⁷. Вероятно, тому же автору принадлежит и краткая «Записка о Риме»⁸.

Из Москвы митрополит Исихор выехал 8 сентября 1437 г. Путешествие продолжалось без малого год.

Об именитых участниках Собора узнаем из «Хождения»: «И ту есмя наехали папу Римского Еугения, от Рима за 50 миль. Ту же и святого царя греческаго Иоанна, и святого Патриарха Иосифа Вселеньскаго, и святыи вселеньский собор. А в зборе бысть с Патриархом митрополитов 22. На соборе же седе Римский папа Еугений, а с ним 12 гардиналов (кардиналов), и архиискупы, и бискупы, и капланы, и мнихы. Православные же веры на соборе седевшу греческому царю Иоанну и брату его деспоту Дмитрию, и Вселеньскому Патриарху Иосифу, а с ним митрополитов 22, и епископов русских – Авраамий Суздальский, и архимандриты, и попы, и диаконы, и чернцы, и послов 4, трапезоньский, иверьский, и тверьский Фома, и волошьский Михула»⁹.

Греки находились в Ферраре с марта 1438 г.; и пока там тщетно ожидали европейских государей, которые Собору в Ферраре предпочли реформационный Собор в Базеле, с ними велись переговоры в частном порядке. «На первых же порах по прибытии в Феррару греческие иерархи испытывали несколько оскорблений от латинян. Так, папа требовал, чтобы Патриарх Иосиф, при встрече с ним, поцеловал по латинскому обычаю его туфлю, и только после решительного отказа со стороны Иосифа оставил свое требование»¹⁰.

Собор открылся 8 октября. Подробности богословской дискуссии, состоявшейся на нем, было бы тщетно искать у автора «Хождения». Его по преимуществу интересует география, топография, градостроительство и еще, пожалуй, церемониальная сторона соборных заседаний. Это был любознательный путешественник, а вовсе не богослов; скорее всего, автором «Хождения» был не клирик, а мирянин. И все-таки одна из его кратких заметок дает основание судить о главных участниках переговоров со стороны православных: «В вопросах бывшим трем митрополитом, в ответех Ефеский Марко, Русский Исихор, Нижнейский Висарион»¹¹.

В центре полемики на Соборе стояли вопросы о *Filioque* и папском примате, о времени преложения Святых Даров, о чистилище – те, которые разделяют православное и католическое богословие. На первых порах греческие епископы твердо отстаивали православные догматы; и оттого переговоры застопорились. В защите православного вероучения особенную ревность и богословскую эрудицию обнаружил митрополит Ефеский Марк, представлявший в Ферраре Патриарха Иерусалимского.

И вот, чтобы продвинуть Собор к достижению заветной цели – унии, католическая сторона прибегла к небогословским аргументам. Как пишет А. В. Карташев, папа, за счет которого содержались гости из Константинополя и Москвы, «начал урезывать им выдачу средств содержания, и наконец, со-

всем прекратил ее»¹². И тогда греки обнаружили большую покладистость.

На заседании Собора 10 января 1439 г. была зачитана папская грамота о перенесении деяний Собора из Феррары во Флоренцию. Поводом для переезда послужила появившаяся в Ферраре чума.

И во Флоренции греческие епископы пытались еще отстаивать чистоту православного вероучения, но страх потерять отечество без западной помощи подтолкнул большинство из них на уступки. Самыми гибкими из иерархов оказались митрополиты Русский Исидор и Никейский Виссарион. В конце концов им удалось склонить к согласию на унию престарелого Патриарха Иосифа и императора, отчаянно нуждавшегося в вооруженной помощи. Между тем, Патриарх скончался 10 июня, и уже 5 июля состоялось подписание унии, основанной на принятии Восточной Церковью римско-католических богословских доктрин с сохранением только своих обрядов и административной автономии под верховной юрисдикцией папы. Под актом об унии подписались император и греческие епископы, кроме святого Марка Ефесского, митрополита Иверского Григория, Нитрийского Исаакия и Газского Софрония. Митрополит Исидор своей подписью выразил особую радость по поводу состоявшейся унии: «στέρωον και συναιώνων υπεργραφω» (любовью и единомыслием подписуюсь)». Епископ Суздальский Авраамий вначале отказывался поставить свою подпись под вероотступническим актом, тогда митрополит Исидор велел заточить его в тюрьму. Просидев в темнице неделю, Авраамий покорился и начертал под актом единственную подпись кириллицей: «смиренный епископ Авраамие суздальский подписую».

Не увидев под вожделенным документом подписи святого Марка Ефесского, папа Евгений, как известно, сказал: «Мы ничего не сделали»¹³. И он оказался в конечном счете прав. Вернувшись на родину, большинство греческих епископов дезавуировали свои подписи. Клир и народ в Константинополе унию не признали. Поставленный под давлением императора новый Патриарх униат Митрофан оказался бессилем навязать унию своей пастве. В 1443 г. в Иерусалиме состоялся Собор во главе с Патриархами Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским, который отлучил от Церкви приверженцев унии.

Между тем, удостоенный папой за измену Православию сана кардинала и звания «легата от ребра апостольского седалища», митрополит Исидор вместе со свитой отправился в обратный путь из Италии. «И того же дни, – пишет автор «Хождения на Флорентийский собор», – Сидор и Авраамий, владыка русский, благословился у папы на Русь, и поиде из Флорензы на Русь месяца сентября в 6»¹⁴.

Путь в Москву лежал через Болонью, Венецию, морем по Адриатике до Истрийского побережья, оттуда через Загреб в венгерскую столицу Буду. 6 июня из Буды митрополит Исидор обратился с окружным посланием ко всей области своего легатства, включавшей как католические, так и православные земли, в котором извещал паству о соединении Церквей: «Милостью Божиею Сидор, преосвященный архиепископ всея Руси, легатос от ребра апостольского седалища Ляшского (Польского. – В.Ц.) и Литовского, и Немецкого, всем и всякому христоверным с прибавлением веры своея вечное спасение в Господа. Возрадуйтеся и возвеселитеся вси ныне, яко церковь восточная и западная колько время разделени быша и единая ко единой враждебны; а ныне истинным соединением соединившася в изначальное свое соединение, и мир, и единачество древнее, боу всякого разделения. Всн же христоименитни людие, как латыни, так грекове, и ти все, или подлежат соборней церкви Косьякопнопольской, ели суть руси, и серби, ляхи и инни все христьянстни родове! Примите тое же свято-пресвятое единачество с великою духовною радостию и с честию»¹⁵.

16 августа 1440 г. они прибыли в Вильну. Епископ Суздальский Авраамий возвратился из Вильны в Москву 19 сентября, а митрополит Исидор остался еще почти на целый год в западной части своей митрополии, где был тепло

принят великим князем Литовским Казимиром и сумел, опираясь на помощь католического государя, навязать унию православной пастве Западной Руси. Православные сановники Литвы отнеслись к нему с сыновним послушанием. Киевский князь Александр Владимирович в 1441 г. «дал «отпу своему Сидору, митрополиту Киевскому и всея Руси» грамоту, в которой подтверждались исконные права митрополита в области Киевской: имущественные, судебные и финансовые»¹⁶.

Иной прием ждал его в Москве, куда митрополит Исидор прибыл 19 марта 1441 г., в 3-е воскресенье Великого поста. В столицу он въезжал в преднесении латинского креста, который не мог не поразить московских жителей, относившихся к Западной Латинской Церкви как к еретической.

О дальнейшем развитии событий в Москве лаконично и емко повествует «Вторая Софийская летопись». «Егда в молитвенных речениях святяга службы повелевает Сидор, вшед на обмон (амвон Успенского собора Кремля. – В.Ц.) чести велигласно грамоту суемысленаго собора отреченаго и еже подписание папино на соборе, благоверный князь великий позна Сидора волка хищника, и тако не приат благословения от руки его и латынским ересным прелестником нарече его; повеле с митропольскаго престола соврещи его и повелевает ему в монастыре пребыти, доколе от правил истинно обыщет о нем святых отец»¹⁷.

Для суда над митрополитом Исидором был создан Освященный Собор, на который великий князь Василий призвал «боголюбивые епископы Ефрема Ростовскаго, Авраамия Суздальскаго, Иону Рязанскаго, Варлаама Коломенскаго, Иова Сарайскаго, Герасима Пермскаго и иных архимандритов и игуменов, священноиноков и иноков»¹⁸. Освященный Собор увещевал митрополита покаяться в вероотступничестве, но тот, по словам летописца, «не усрамився, ниже отступи своего злаго еретичества и злыя премеги, потом нимало не помедлив не трье срама ради обличения, ночью от Михайлова Чуда из монастыря бездверием, татством, бега он ят, со учеником своим Григорием черньцом, и тако бежа к Риму, отнюду же злаго еретичества семя принесе»¹⁹. Произошло это в ночь на 15 сентября 1441 г. Великий князь не велел догонять беглеца, вероятно не желая серьезных дипломатических осложнений, ибо, как пишет летописец, «святяга правила святых Апостол повелевают такового огнем стещи или живаго в земли засыпати»²⁰. Апостольские правила конечно же ничего подобного не повелевают, среди своих санкций они вообще не содержат никаких уголовных кар. Но смертную казнь для еретиков предусматривает византийское уголовное право, заимствованное на Руси. А в правосознании Московской Руси все, что к нам пришло из Византии, освящено было ореолом апостольского имени.

Ни Василий II, ни русские епископы тогда еще вовсе не помышляли об автокефалии Русской Церкви, но, догадываясь о том, что не один только Исидор, а и сам Патриарх Константинопольский и император стали униатами и все-таки не желая идти на открытый разрыв с Церковью-Матерью, в Москве решили просить Патриарха благословить Собору русских епископов избрать и поставить на первосвятительский престол митрополита. О том, что этот акт не мыслится в ту пору началом нового порядка в поставлении митрополитов, достаточно определенно говорит ссылка на прецеденты в послании императору, составленном от лица великого князя: «Понеже и прежде сего за нужу поставление в Руси митрополита бывало»²¹.

Завершается это послание заверением в преданности царю и Патриарху: «А мы о всем хошем, Божиюе благодатию, по изначальству нашего православнаго христианства, посылание и совопрошение и любовь имени с святым ти царевом и Святейшаго Патриарха благословения и молитвы требовали и желати хошем, донели же Бог благоизволит и земля наша доколе иметь стояти, а никакоже разлучно от вас имать быти наше православное христианство до века»²².

Составленное в 1441 г., это послание было отправлено в Константинополь.

только в 1445 г., и уже в несколько иной редакции. А в 1441 г., когда, по летописи, «прииде весть, яко царь отыде в Рим на царство и ста в латинскую веру»²³, великий князь велел возвратить послов с тем посланием с дороги. Вполне достоверный летописный рассказ не оставляет места для натянуто изощренной интерпретации мотивов великого князя, побудивших его на составление послания в Константинополь, какую предлагает А. В. Карташев. «Оба представителя высшего церковного авторитета, – пишет он, – император Иоанн Палеолог и Патриарх Митрофан (заменивший в 1440 г. умершего Иосифа) были униатами. Отвергнув Исидора за унию, русские последовательно должны были разорвать союз и с формально униатской Церковью Константинопольской. Но на это у них не хватило мужества: не наступил еще момент исторической зрелости, когда столь самостоятельное отношение к старейшей Церкви не могло бы уже казаться невозможностью. Желая совместить несовместимое, русские решились устроить довольно хитрую комбинацию. Они надумали поставить себе митрополита самостоятельно и в то же время всячески сохранить видимость формального единения с Церковью Константинопольской, разобщившись с ней фактически. При практическом осуществлении намеченной программы действий пришлось *volens-nolens* допустить некоторые несообразности. Именно, для сохранения формального единения с Константинополем необходимо было поставить митрополита с ведома и благословения Патриарха. Каким же образом можно было испросить благословение у Патриарха-униата на поставление митрополита чисто православного? Прямого пути для этого не могло быть, и русские пошли околицей. В 1441 г. пишется к Патриарху послание, в котором он представляется якобы по-прежнему главой Православия. Ему русские доносят о деяниях, осуждении и извержении митрополита Исидора... По бесхитростной логике из данной предпосылки следовала бы только просьба к Патриарху – вместо еретика-митрополита прислать другого, православного. Но такой вывод, будучи формально правильным, по существу представлял бы внутреннюю нелепость. Логика в данном случае была, напротив, намеренно «дипломатическая», и вывод делается из сокровенно, а не налицо, данной посылки: именно из нежелания русских состоять в фактическом общении с Патриархом униатом. Отсюда и просьба великого князя состояла в том, чтобы было русским совершенно самостоятельно и независимо от Патриарха поставить себе митрополита домашним собором епископов»²⁴.

Аргументация эта однако рассыпается от того факта, что послы с этим документом были возвращены с дороги. За непоследовательностью действий со стороны Москвы стояли не дипломатические уловки, а прежде всего неизвестность того, что же в действительности происходило в то время в Константинополе, где события вокруг унии развивались чрезвычайно запутанно. Император, Патриарх и епископы колебались в своем отношении к ней, а народ греческий ее безусловно отверг.

Как пишет С. М. Соловьев, «плен великого князя Василия, сперва у татар, потом у Шемяки, не дал возможности думать о поставлении митрополита, и здесь мы должны также заметить, что это обстоятельство – отсутствие митрополита – имело важное влияние на ход событий: едва ли Шемяка мог бы привести в исполнение свой замысел при митрополите. Когда Василий утвердился опять на столе великокняжеском, то поспешили поставлением митрополита»²⁵.

15 декабря 1448 г. Освященным Собором русских епископов на митрополичью кафедру был поставлен давно уже намеченный великим князем в предстатели Русской Церкви Рязанский епископ святитель Иона. Акт этот не мыслился тогда как введение принципиальной новизны в устройство управления Русской Церкви. Святитель Иона был поставлен митрополитом без благословения Константинопольского Патриарха, потому что новый Патриарх Григорий Мамма оставался в унии.

Когда же до Москвы дошла весть, что император Константин, наследовавший скончавшемуся в 1448 г. Иоанну VIII, отчаявшись в помощи Запада и следуя воле своих подданных, в 1451 г. восстановил в Константинополе Православие, а Патриарха-униата изгнал, в канцелярии Василия II было составлено новое послание, правда, в Константинополь так и не отправленное, потому что, как стало известно в Москве, уже в 1452 г. император возобновил переговоры с Римом о восстановлении унии.

В своем послании Василий II, по словам А. В. Карташева, «спешит сложить с своей совести тяготившее ее бремя канонического раздора с Церковью Цареградскою, то есть великодушно отказывается от начинавшейся было автокефалии Русской Церкви и просит восстановить ее прежнюю зависимость во всех отношениях от Патриарха»²⁶.

А. В. Карташев при этом дает странную и несправедливую характеристику этому побуждению великого князя, которое, очевидно, выражало настроение и всего епископата. Он называет это «трусливым каноническим предрассудком, будто их Церковь не может самостоятельно начать свое независимое от Константинополя существование»²⁷. Но то, что историк называет «трусливым предрассудком», на деле является, конечно, канонической аксиомой. Свою автокефалию любая поместная Церковь правомерно может получить только от Церкви кириархальной. Потому лишь чрезвычайно печальное обстоятельство – отпадение от Православия Церкви-Матери – поставило русскую иерархию перед неизбежностью церковного самоопределения. Идеология суверенитета имеет, безусловно, не церковные корни, и она вовсе не характерна для религиозной мысли и религиозной психологии людей средневековья. Более того, самого понятия «автокефалии» с тем содержанием, каким мы наделяем его ныне, не существовало еще в ту эпоху. И уж совершенно безусловно, что отношения между самоуправляющимися поместными Церквами не мыслились тогда по аналогии с международными отношениями. Кафолическое единство Вселенской Православной Церкви переживалось в средневековье как несомненная онтологическая реальность, противостоящая местному, политическому и национальному сепаратизму и раздробленности.

Святитель Иона титуловался, как и его предшественники, в течение уже более ста лет имевшие резиденцию в Москве, митрополитом Киевским. В первые годы после интронизации его юрисдикция распространялась и на епархии Западной Руси. Исходя из дипломатических соображений, ее признавал Казимир. «Литовский князь, – пишет С. М. Соловьев, – желая мира с Москвою, должен был для этого приобрести расположение Ионы подчинением ему Церкви Литовско-Русской; Иона с своей стороны должен был всеми силами стараться о мире между Казимиром и Василием, потому что только под условием этого мира могло сохраниться единство церковное»²⁸. В 1451 г. Казимир издал грамоту об управлении святителем Ионой православными епархиями Литовского княжества. В этой грамоте он, как пишет А. В. Карташев, «обращается к своим православным епископам, духовенству, к князьям и боярам и всему народу «христианства русского» с указанием «читать Иону, как отца митрополита, и слушаться его в делах духовных». Действительно, первые десятилетия своего великого княжения, продолжает А. В. Карташев, Казимир IV был другом русских, любил больше Литву, чем Польшу»²⁹.

Но когда в 1458 г. Константинопольский Патриарх-униат Григорий Мама, находившийся в ту пору в Риме, поставил митрополитом Киевским ученика и бывшего протодиакона Исидора Григория Бомарина, Казимир принял его, и постепенно этот митрополит-униат сумел распространить свою власть на епархии Западной Руси. Но в 1469 г. митрополит Григорий вернулся в Православие; с тех пор в течение двух столетий Западная Русская Церковь оставалась в юрисдикции Константинопольских Патриархов. Так произошло администра-

тивное разделение единой Русской митрополии на автокефальную Московскую и сохранившую зависимость от Константинополя – Киевскую.

Поставленный после кончины святого Ионы в 1461 г. на первосвятительскую кафедру Феодосий первым стал носить титул митрополита Московского и всяя Руси.

II

КЛИРИКИ И МИРЯНЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

Образ Церкви Христовой, возглавляемой ее Основателем, с особой полнотой и наглядностью начертан апостолом Павлом в Послании к Ефесянам: «Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова, доколе все придет в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного, в меру полного возраста Христова; дабы мы не были более младенцами, колеблющимися и увлекающимися всяким ветром учения, по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения, но истинною любовью все возвращали в Того, Который есть глава Христос, из Которого все тело, составляемое и совокупляемое посредством всяких взаимно скрепляющих связей, при действии в свою меру каждого члена, получает приращение для созидания самого себя в любви» (Еф. 4, 11–16).

Все члены Церкви равны пред лицом Правды Божией в надежде на спасение, на вхождение в Царство Небесное, но, как в живом организме, различные члены ее имеют свое особое назначение. В ином месте апостол Павел писал: «Дары различны, но Дух один и тот же; и служения различны, а Господь один и тот же» (1 Кор. 12, 4–5). Церковь можно представить как паству, как стадо, в котором есть место пастырскому служению, совершаемому во образ Единого Истинного Доброго Пастыря – Иисуса Христа. В этом отношении народ Божий, образующий тело Церкви, состоит из двух основных сословий: пастырей – и вообще клириков в самом широком смысле слова – и мирян. При этом на клириках, на духовенстве лежит богозаповеданная миссия: проповедовать слово Божие, совершать Евхаристию, преподавать Таинства, исполнять дела церковного управления. И миряне, разумеется, не устраняются от полноценного участия в церковной жизни, однако свое служение они совершают под руководством, под окормлением пастырей. Но подчинение мирян духовенству в церковном служении несколько не унижает их духовного достоинства.

С особой силой исконно православная мысль о высоком назначении мирян в Церкви выражена в Окружном Послании Восточных Патриархов от 6 мая 1848 г.: «... хранитель благочестия, – говорится в этом Послании, – у нас есть самое тело Церкви, то есть самый народ, который всегда желает сохранить веру свою неизменною и согласною с верой отцов его...»³⁰.

Это традиционное православное учение заострено против доктрины, разделяющей единое тело Церкви на две церкви: учащую и учащуюся. Православной еkkлeзиологии равно чужды как игнорирование того обстоятельства, что Церковь изначально имеет богоустановленное священство и чин мирян, так и преувеличение значения той грани, которая разделяет служение клириков и lay-ков, мирян и священников.

На разных основаниях, различным образом клирики и миряне соучаствуют во всех сферах церковной жизни: в богослужении, в церковном учительстве и в управлении церковном.

Концепция известного русского канониста протоиерея Николая Афанасьева о том, что народ Божий, имея достоинство «царственного священства»

(1Пет. 2, 9), выявляет это свое достоинство прежде всего и почти исключительно в евхаристическом собрании³¹, а в делах церковного управления миряне участвуют лишь чрез рассуждение, испытание, свидетельство и рецепцию³², представляет собой, по меньшей мере, одностороннее упрощение существа вопроса и не имеет достаточных оснований ни в новозаветной экклезиологии, ни в канонах, ни в реальной истории Церкви. Протоиерей Николай Афанасьев повышает в сравнении с традиционным и аутентичным православным учением статус мирян в богослужении и принижает его в делах церковного управления. В действительности иерархическое начало церковного строя гармонически сочетается со всеобщим «священством» народа Божия во всех без исключения сферах церковной жизни.

Но в данном случае предмет нашего рассмотрения по преимуществу одна из этих сфер – церковное управление. Как известно, клирики в Церкви составляют не однородное сословие, а разделены на два класса: высший – священнослужителей, и низший – церковнослужителей. При этом священнослужители образуют три богоучрежденные степени священства: епископское, пресвитерское и диаконское, число которых, в отличие от исторически возникших церковнослужительских степеней, не может измениться и пребудет таковым до скончания века.

Эта иерархия чинов обнаруживается во всех сферах церковной жизни, но обнаруживается по-разному; и если в богослужении положение пресвитера приближается к епископскому (пресвитер является совершителем всех Таинств, кроме хиротонии), то в деле церковного управления особенно глубока грань, отделяющая епископов от священнослужителей двух других степеней, заодно с церковнослужителями. Общеупотребительная в церковном праве терминология – когда весь состав народа Божия исчерпывающим образом описывается так: епископы, клирики и миряне; при этом под клириками подразумеваются одинаково как священнослужители (пресвитеры и диаконы), так и церковнослужители – основана на канонически правомерном и действительно существующем в Церкви соотношении полномочий различных церковных сословий.

Епископу, согласно 39-му Апостольскому правилу, «вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их». Только епископы по праву именуются преемниками апостолов, ибо они имеют благодатную связь с самовидцами Слова чрез чреду рукоположений. Епископы, по учению Церкви, являются первосвященниками, высшими учителями и верховными правителями своих Церквей. Им, по словам святого Иоанна Дамаскина, вручена Церковь. Суть православного учения о епископском служении прекрасно выражена в чеканной формуле священномученика Киприана Карфагенского: «Епископ в Церкви, и Церковь в епископе». А еще раньше святитель Игнатий Богоносец учил: «Где будет епископ, там должен быть и народ, так как где Иисус Христос, там кафеоллическая Церковь»³³. У святителя Игнатия находим чрезвычайно сильные слова о безблагодатном состоянии порвавших общение с епископом: «Почитающий епископа почтен Богом. Кто делает что-нибудь без епископа, тот служит диаволу»³⁴.

От епископа, как главного правителя своей местной Церкви, зависят все пресвитеры, диаконы и церковнослужители. «Клирики при богодельнях, монастырях и храмах мученических, да пребывают, по преданию Святых Отец, – говорится в 8-м правиле Халкидонского Собора, – под властью епископов каждого града, и да не исторгаются, по дерзости, из-под управления своего епископа».

Пресвитеры и диаконы, равно как и церковнослужители, в делах церковного управления участвуют по полномочиям, полученным ими от епископа, исполняют его поручения и ответственны перед ним за свою деятельность. «Пресвитеры и диаконы, – сказано в 39-м Апостольском правиле, – без воли епископа ничего не совершают».

Многообразно и участие мирян в церковном управлении, но оно всегда со-

вершается под общим руководством епископа и поставляемых им пресвитеров, в особенности тех, которые стоят во главе приходов. Отдельные миряне привлекаются как для исполнения разовых поручений начальствующих в Церкви епископов и клириков, так и для занятия доступных сословно мирян административных должностей в системе органов церковной власти и управления. Но принципиально более важный, как более универсальный, характер имеет участие мирян в избрании епископов, пресвитеров, а также участников коллегиальных органов церковного управления, вплоть до Соборов.

Вопрос об участии мирян в избрании епископов, ввиду особой важности епископского служения, имеет ключевое значение. И следует сразу подчеркнуть, что участие мирян в таком избрании не было ни исходным, ни существенно необходимым моментом. Первые епископы в Апостольский век избирались и поставлялись самими Апостолами. Как пишет святитель Климент Римский в Первом Послании к Коринфянам, «Апостолы были посланы проповедовать Евангелие нам от Господа Иисуса Христа, Иисус Христос от Бога... Проповедуя по различным странам и городам, они первенцев из верующих по духовному состоянию поставляли во епископы и диаконы для будущих верующих»³⁵.

В послепостольскую эпоху было установлено, что в избрании епископов участвуют архиереи ближайших общин, а также клир и народ в качестве свидетелей добропорядочности ставленника. Святитель Киприан Карфагенский так описывает порядок избрания и поставления епископа: «Для законного поставления известного народу предстоятеля должны собраться епископы ближайших областей и произвести избрание в присутствии народа, которому вполне известна жизнь избираемых лиц и который видел все их деяния»³⁶.

Первый Вселенский Собор в своем 4-м правиле, регламентирующем порядок избрания епископов, не упоминает об участии в нем мирян. Вальсамон в толковании на это правило высказывает мысль, что отцы Первого Вселенского Собора установили новый порядок избрания. «В древности, – пишет он, – избрания архиереев совершались в собрании граждан. Но Божественным отцам не было это угодно, чтобы жизнь посвящаемых подвергалась пересудам мирских людей; и потому они определили, чтобы епископ был избираем областными епископами каждой области». Перемена в IV столетии, действительно, произошла, и она лежала в том направлении, которое указал Вальсамон: в уменьшении значения голоса мирян при избрании епископа, но перемена эта не имела радикального характера, поскольку, с одной стороны, и в доникейскую эпоху решающее значение при избрании нового епископа имели голоса епископов, а с другой – и после Первого Никейского Собора не произошло совершенного устранения мирян от избрания епископа. Так, 61-е правило Карфагенского Собора упоминает о мирянах, как о свидетелях добропорядочности как кандидата на епископскую кафедру, так и возможных обвинителях, возражающих против их избрания: «И при народе, которому избираемый имеет быть поставлен, в первых, будет исследование о лицах прекословящих; потом да присовокупится к исследованию объявленное ими, и когда явится чистым пред лицом народа, тогда уже да рукоположится».

13-е правило Лаодикийского Собора устраняет от участия в выборах «имеющих произвести во священство», что на языке того времени обозначало и епископов и пресвитеров, «сборище народа», но в этом правиле говорится все-таки не о народе (λαός) (лаос), а о толпе, о черни (οχλός) (охлос).

Но несомненно, что впоследствии при избрании епископа, во избежание беспорядков и смуты, народ стали представлять знатные люди. Соответствующее постановление было внесено в 137-ю новеллу Юстиниана, вошедшую в 1-й титул «Номоканона» Патриарха Фотия.

В избрании Предстоятелей Поместной Церкви со временем исключительно

важное значение стало принадлежать императору, который и представлял совокупный голос мирян империи. Из значительно более поздней эпохи, XV столетия, времен заката империи, до нас дошло такое описание порядка поставления Патриарха Константинопольского, сделанное епископом Симеоном Фессалоникийским: «Когда Патриарх умирал, император призывал епископов ближайших городов для участия в избирательном соборе; кроме епископов, на соборе присутствовал также хартофилакс дворца. Собор избирал трех кандидатов, которые и предлагались благоусмотрению императора. Император избирал одного из них»³⁷. На упреки тех, кто оспаривал правильность участия императора в избрании и поставлении Патриарха, Симеон Фессалоникийский возражал таким образом: «Совсем не император ставляет Патриарха, а собор; император, будучи благочестивым, принимает лишь участие в этом и не потому только, что он защитник Церкви и Помазанник Божий, но чтобы, принимая в этом участие, дать большую силу тому, что делает Церковь»³⁸ – то есть, чтобы придать актам церковного управления правовую силу в государственной сфере.

В России в удельную эпоху при избрании епископа большой вес имело мнение удельного князя; обычно удельные князья и представляли кандидатов на епископские кафедры в свои уделы, но решающее значение имел голос Освященного Собора, возглавляемого главой Церкви – митрополитом. В синодальный период нашей истории кандидатов на епископские кафедры избирал Святейший Синод, а император избирал одного из трех представленных. Вопрос о праве императора представлять совокупный голос своих подданных мирян при избрании епископа частично выходит за границы канонической логики, и ответ на него, вероятно, зависит от той или иной политической идеологии.

Во всяком случае на протяжении всей истории Православной Церкви мы видим, что решающий голос при избрании епископа, по крайней мере теоретически, принадлежал собору епископов: местному, как это было в древности, или состоящему из подобранных лиц, как это было в России в синодальную эпоху. В разных формах в избрании епископов участвовали и миряне, хотя участие это никогда не было решающим и не всегда было обязательным.

Другой важный вопрос, связанный с участием мирян в делах церковного управления, относится к составу Соборов. Этот вопрос с особой остротой обсуждался в русской печати начала XX века применительно к ожидавшемуся тогда Всероссийскому Поместному Собору, принципиальное согласие на созыв которого было дано императором Николаем II в 1905 г.

Одна из точек зрения на состав Собора представлена была «группой 32-х» петербургских священников. Эта группа требовала широкого представительства клириков и мирян на Соборе, требовала также, чтобы клирики и миряне получили равные права с епископами в решении всех вопросов, которые будет обсуждать Собор. В «Записке» «группы 32-х», поданной в мае 1905 г. первенствующему члену Святейшего Синода митрополиту Петербургскому Антонию (Вадковскому), говорилось, что Собор «должен обладать характером всецерковного представительства»³⁹.

«200-летнее отсутствие Соборов и современное положение высшей иерархии, не избираемой, как встарь, самими церквами, то есть клиром и народом самих вдовствующих церквей (утверждение исторически несостоятельное, опровергаемое множеством свидетельств, отчасти здесь приведенных, и в первую очередь канонами, регламентирующими порядок избрания епископов. – *В.Ц.*), обязательно требует участия на Соборах низшей иерархии и мирян»⁴⁰. Большинство епископов, участвовавших в дискуссии, представило иную точку зрения. За исключительно епископский состав предстоящего Собора с особой резкостью высказался тогда архиепископ Волынский Антоний (Храповицкий),

впоследствии митрополит. С глубоким разбором вопроса о составе Поместного Собора выступил в печати архиепископ Финляндский Сергей (будущий Патриарх). Он сказал: «Можно ли, стоя на строго канонической точке зрения, утверждать, что клирики и миряне имеют право, наравне с епископами, участвовать с решающим голосом в областных Соборах... Ответ может быть только отрицательный. Что клир и миряне обязательно присутствовали на Соборах и что некоторые из них принимали в рассуждениях Собора самое замечательное участие, это правда... Но сказать, чтобы таков был закон церковный, обязательный для всех, чтобы этого требовали правила Святых Апостол и Святых Вселенских и Поместных Соборов... невозможно. «Книга правил» не содержит никаких узаконений для участия клира и мирян в областных Соборах, и напротив, всюду, где говорит о Соборах, говорит только об епископах и никогда о пресвитерах и мирянах (IV Всел. 19, Трулл. 8, VII Всел. 6. Карф. 14, 27, 87, 141, 142, 40 и проч.)»⁴¹.

Однако ради мира церковного архиепископ Сергей считал допустимым призвать для участия в Соборе клириков и мирян, но, считал он, «нужно поставить это участие так, чтобы оно не разрушало... основного принципа канонического строя»⁴². Для этого он предлагал ввести такое условие, чтобы всякое постановление общего Собора, вызывающее возражения, могло быть «опротестовано с указанием мотивов и передано на рассмотрение Собора одних епископов»⁴³.

Поместный Собор, созданный в 1917 г., включал в свой состав 80 архиереев, 185 клириков, 299 мирян. Как видим, миряне составляли большую часть членов Собора, а епископы – несколько менее 1/7 общего состава Собора. Но Устав Собора предусматривал особую ответственность епископата за судьбу Церкви. Вопросы догматического и канонического характера после их рассмотрения полным составом Собора подлежали утверждению на Епископском совещании.

Поместные Соборы, состоявшиеся в 1945 и 1971 годах, включали епископов, клириков (главным образом, пресвитеров) и мирян в равном числе: приблизительно по одному представителю этих трех церковных сословий от каждой епархии; но голосовали на этих двух Поместных Соборах только архиереи, впрочем, не только лично от себя, а и от лица всего клира и мирян своих епархий. По своему составу Поместные Соборы 1988 и 1990 годов принципиально не отличались от двух предшествующих Соборов, но отличались процедурой голосования. Право решающего голоса на этих Соборах имели все участники их.

Устав об управлении Русской Православной Церковью, принятый Поместным Собором 1988 года, не регламентирует состав Поместного Собора, за исключением общего положения о том, что в Соборе должны участвовать епископы, клирики и миряне; что касается епископов, то все они, епархиальные и викарные, уже по своему положению, согласно Уставу, являются членами Собора. Процедура избрания на Собор представителей от клира и мирян и их квоты, по Уставу, устанавливаются Священным Синодом.

Ныне действующий Устав предусматривает особые права на Соборе и особую ответственность епископата за его решения. Все епископы, участвующие в деяниях Поместного Собора, образуют Архиерейское совещание. Оно созывается, если в этом есть необходимость, Председателем Собора – Предстоятелем Русской Церкви, Советом Собора или по предложению 1/3 архиереев. В его задачу входит обсуждение тех постановлений, которые особенно важны и вызывают сомнение с догматической или канонической точки зрения. Но отменить решение, принятое полным составом Собора, Архиерейское совещание может лишь 2/3 голосов присутствующих на нем епископов. Причем предусмотрено для окончательной отмены постановления полноты Собора двукратное отвержение его квалифицированным большинством Архиерейского совещания⁴⁴.

Как видим, ныне действующий Устав существенно сокращает полномочия епископата на Поместном Соборе в сравнении не только с конструкцией Соборов 1945 и 1971 годов, но также исторически особенно значимого Собора 1917–1918 годов.

На уровне епархиального управления в истории Православной Церкви клирики и миряне всегда принимали то или иное участие. Ныне действующий «Устав об управлении Русской Церкви» предусматривает существование при епархиальном архиерее двух коллегиальных органов управления: Епархиального собрания и Епархиального совета. Епархиальное собрание при этом именуется в Уставе «высшим органом». Оно должно состоять из равного числа клириков и мирян, созываться правящим архиереем не реже одного раза в год. Процедура избрания членов Епархиального собрания, по Уставу, устанавливается епархиальной властью. Председателем Епархиального собрания по положению своему является правящий епископ. Ему же принадлежит право утверждать решения Епархиального собрания. Без такого утверждения они не могут быть приведены в исполнение⁴⁵. Епархиальный совет, по Уставу, должен состоять из пресвитеров, половину из которых назначает архиерей, а половину избирает Епархиальное собрание. Епархиальный совет созывается не реже одного раза в 3 месяца и действует под председательством правящего епископа. Епархиальный совет является органом административной и судебной власти епархии⁴⁶. Как и постановления Епархиального собрания, все решения Епархиального совета подлежат утверждению епископа.

Ответственность мирян за Церковь наиболее очевидным образом проявляется на уровне приходского управления. В Русской Православной Церкви до 1988 г. действовал порядок, введенный Архиерейским Собором 1961 г., когда клирики совершенно устранялись от распоряжения приходскими делами, и коллегиальные органы приходской власти – приходское собрание и приходской совет – состояли исключительно из мирян. Соответствующее постановление принято было Собором по требованию враждебной Церкви советской власти и по существу не было направлено на развитие самостоятельности мирян. Места в приходских советах и собраниях занимали лица, получавшие на то санкцию со стороны государственных учреждений, контролировавших церковную жизнь, часто они были прямыми ставленниками этих учреждений.

Ныне действующий Устав предусматривает существование трех органов приходского управления: приходского собрания во главе с настоятелем, приходского совета и ревизионной комиссии. Все клирики храма входят непременно в приходское собрание и могут быть избраны в состав приходского совета и ревизионной комиссии. Настоятель прихода, как председатель собрания, избирается собранием; но собрание не имеет права избрать иное лицо, кроме назначенного правящим епископом настоятеля; таким образом, настоятель прихода должен иметь двойную санкцию на свое назначение: от архиерея – как настоятель, и от собрания – как его председатель⁴⁷.

Председателем приходского совета, несущего постоянное попечение о финансовом положении храма, о приобретении средств и об их расходах, о хозяйственных делах, о воскресной школе и иных духовно-просветительных учреждениях, о делах церковной благотворительности, может быть как настоятель, так и другой клирик храма, а также мирянин⁴⁸. В последнем случае председатель приходского совета традиционно именуется старостой.

Следует отметить и то обстоятельство, что, согласно ныне действующему Уставу, все церковные должности, доступные мирянам, от члена приходского собрания до члена Поместного Собора включительно, могут занимать как мужчины, так и женщины.

III

ИСТОРИКО-КАНОНИЧЕСКИЕ И ЭККЛЕЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ПАТРИАРШЕСТВА В ЦЕРКВИ

1. Вселенская Церковь и Поместные Церкви

В 9-м члене Символа веры запечатлено важнейшее свойство Церкви – кафоличность. Славянский перевод «Соборная» раскрывает лишь одну из граней в значении слова «καθολική», ибо кафоличность Церкви проявляется не только в ее соборном строе, но также и в том, что Церковь Христова не ограничена пространством и объемлет вселенную. Церковь обнаруживает свою кафоличность и в том, что любая ее часть, живущая, говоря словами известного богослова архимандрита Иустина (Поповича), «бессмертными и животворящими логосными силами воплощенного Бога Слова»⁴⁹, обладающая полнотой даров Святого Духа, мистически тождественна полноте Вселенской Церкви, есть Церковь.

Общество верных, возглавляемое епископом – блюстителем апостольского преемства, находящимся в общении с вселенским епископатом, – это Церковь, в которой нет неполноты. Тем более самодостаточна в мистическом и экклезиологическом отношении Поместная Церковь, управляемая сонмом епископов во главе с Первоиерархом и поэтому не имеющая нужды прибегать к помощи других Церквей для поддержания апостольского преемства епископского служения.

В то же время кафоличность Церкви проявляется и в том, что в Поместной Церкви, разрывающей общение с другими Церквями, выпадающей из вселенского церковного тела, повреждается ее богозданный строй, и она подвергает себя риску лишиться благодатных даров Святого Духа, ибо эти дары ниспосланы сонму Апостолов, соединенному любовью и оттого причастному Троической Божественной Жизни. Господь Иисус Христос в первосвященнической молитве Отцу о созидаемой Им Церкви просил: «Да будут все едино, как Ты, Отец, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21).

Замечательно глубоко писал о соотношении вселенского и поместного начала в Кафолической Церкви выдающийся русский богослов XX века архиепископ Василий (Кривошеин): «Поместная Церковь не является только частью Кафолической Вселенской Церкви, но ее полным выявлением. Всецелым неуменьшенным выявлением в определенном месте. Она является Кафолическою Церковью в известном месте, тождественною с вселенскою Кафолическою Церковью, которая существует только в ее поместных выявлениях, но в то же время (и здесь мы встречаемся с богословской антиномией) она не тождественна с Вселенской Церковью, отлична от нее. Троическая аналогия может помочь нам несколько проникнуть в этот экклезиологический парадокс, – продолжает архиепископ Василий, – и мы можем пользоваться такими аналогиями, поскольку жизнь Церкви является отражением Троической Божественной Жизни, но мы должны это делать с осторожностью, помня то важное различие, что Божественная Жизнь тринична, в то время как поместных Церквей не трое, но много. Мы можем сказать таким образом, что как Божественные Лица – Отец, Сын и Дух Святой – не являются частями Пресвятой Троицы, но в каждом из Них все Божество полностью выявлено, так что каждое Божественное Лицо есть Пресвятая Троица, или тождественно Ей. Подобным образом полнота Кафолической Церкви выявлена в каждой Поместной Церкви, которые не являются «частями» Вселенской, но не могут, однако, быть просто отождествлены с ней»⁵⁰.

Структура Поместной Церкви складывалась исторически. На процессе становления Поместных Церквей отражалась сложная и изменчивая этническая,

политическая и культурная пестрота того мира, который был покорен апостольской проповедью.

Православное вероучение, свято храня заповедь Спасителя: «Цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий – как служащий» (Лк. 22, 25–26), исключает мысль о превосходстве одних народов над другими, мысль о господстве; оно дает твердое основание для устройства взаимоотношений между народами и между отдельными Поместными Церквями в духе любви и братства, хотя, конечно, неизбежные человеческие немощи не позволили историческому процессу развития этих взаимоотношений протекать безболезненно.

2. Образование Патриархатов

Доминирующей тенденцией в истории становления поместной структуры Вселенской Церкви в первые века христианства было укрупнение поместных образований. Это развитие, однако, остановилось у известной черты.

Для православного экклезиологического и канонического сознания нет более крупной поместной единицы, чем Патриархат, и нет титула выше, чем Патриарший титул. Как писал русский канонист Н. Заозерский, «соборно-патриаршая форма церковного устройства представляет собою наиболее совершенную форму организации высшего поместного церковного управления, выработанную на чисто церковной почве, путем долгого жизненного опыта и мудростью канонического законодательства. С точки зрения благочестивого православно-народного сознания она есть образец церковного устройства, достойный желаний и домогательств. Так как она предполагает довольно обширную Поместную Церковь с многочисленною иерархией, то обыкновенно в православных славянских Церквях стремление к введению ее обнаруживалось в моменты наибольшего подъема церковно-национального духа: в Болгарии, Сербии и Древней Руси патриаршая форма церковного управления действовала в наиболее счастливые моменты церковно-национального существования этих княжеств. И в новой России, после отмены Патриаршества установлением Святейшего Синода, она долгое время не переставала быть предметом искренних желаний как в среде иерархии, так и простого православного народа»⁵¹.

В церковной письменности слово «Патриарх» по отношению к епископам употребляется с конца IV века, первоначально, однако, без однозначного, фиксированного значения. Так, по словам церковного историка Сократа, Второй Вселенский Собор вверил каноническое окормление отдельных областей восточной половины Римской империи следующим епископам: «столицу и Фракию – Нектарию Константинопольскому, Понтику – преемнику святителя Василия Великого по кафедре Каппадокийской Элладию, Григорию Нисскому и епископу Мелитинскому в Армении – Отрею; азийский округ разделили между собой Амфилохий Иконийский и епископ Антиохии Писидийской Оптим. Египетские Церкви поручены Тимофею Александрийскому, а управление Церквями восточного округа вверено епископам оного Пелагию Лаодикийскому и Диодору Тарсийскому, с сохранением преимуществ Церкви Антиохийской, предоставленных присутствовавшему тогда на Соборе Мелетию»⁵². Этих епископов Сократ именует Патриархами⁵³.

Вероятно, первым официальным документом, в котором слово «Патриарх» употреблено как высший иерархический титул, является «Конституция» Зенона от 477 года⁵⁴.

В канонах титул Патриарх появляется спустя столетие, впервые в 7-м правиле Трулльского Собора: «Поселику мы уведали, что в некоторых Церквях диа-

коны имеют церковные должности, и посему некоторые из них, попустив себе дерзость и своеволие, председат пресвитерам, того ради определяем: диакону, аще бы имел и достоинство, то есть, какую-либо церковную должность, не занимати места выше пресвитера, разве когда, представляя лице своего Патриарха или митрополита, прибудет во иной град для некоего дела».

Самой ранней в истории формой соединения нескольких епископий в одну Поместную Церковь были Церкви отдельных провинций Римской империи, таких как Вифиния, Ликия, Египет, Понт. Епископы главных городов этих провинций именуются в 34-м Апостольском правиле «первыми епископами».

В эпоху гонений христианство распространялось по провинциям из их центров, в которых христианские общины часто были устроены самими апостолами или мужами апостольскими, подобно Церквам Антиохии, Рима, Коринфа, Ефеса. Христианские общины, обязанные своим рождением епископам и проповедникам из апостольских Церквей провинциальных столиц – митрополий, чтили эти родившие их Церкви как своих матерей, признавали для себя авторитет, а в известном смысле и юрисдикцию предстоятелей материнских церковных общин. Так складывались первые Поместные Церкви, возглавляемые первыми автокефальными епископами.

«Первый епископ» (на языке 34-го Апостольского правила) в 9-м правиле Антиохийского Собора, близком, если не прямо тождественном ему по содержанию, именуется уже митрополитом. Впервые этот титул в канонических памятниках встречается в правилах Никейского Собора (4, 6, 7-е правила).

Профессор Н. Заозерский находит, что Первый Вселенский Собор вводил этими канонами новое церковное устройство, что митрополиты – это вовсе не новое наименование древних первых епископов-примасов, а иерархи, области которых входили в состав более обширных округов, находившихся в юрисдикции древних примасов. «Митрополит, – пишет он, – явился посредствующей инстанцией между епископом и примасом»⁵⁵.

В 6-м правиле Никейского Собора, настаивающем на неприкосновенности преимуществ Александрийских епископов: «Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте и в Ливии, в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими... Подобно и в Антиохии и в иных областях да сохраняются преимущества Церквей», – Н. Заозерский находит свидетельство того, что «законодатель оставил неприкосновенным древнее синодально-примасское устройство всюду, где оно уже образовалось и имело свое прошлое; примас остался с прежним своим значением во всем своем округе; следовательно, синодально-митрополитское устройство вводилось как новая централизующая церковное управление организация только в качестве дополнения прежде существовавшего устройства, а отнюдь не как заменяющая его форма»⁵⁶.

На деле, однако, как это установлено трудами церковных историков и канонистов, права Александрийского епископа в эпоху Никейского Собора были именно правами митрополита, несмотря на всю обширность его области; ибо между Александрийским епископом и епископами других городов Египта, Ливии и Пентаполя не было посредствующих инстанций⁵⁷.

Что же касается особого авторитета Александрийского престола, то его нельзя выводить из прав примаса и сводить к этим правам. Высокий авторитет кафедры святого Марка распространялся на всю Вселенскую Церковь. Поэтому то обстоятельство, что Александрийские епископы выделялись из ряда прочих митрополитов, не может быть использовано как аргумент в доказательство того, что они были главами Церкви, включавшей в себя уже в IV столетии несколько митрополий.

Примас, первый епископ, – это вообще не титул, а всего лишь архаическое уже для IV века наименование первых епископов, которые в Никейскую эпоху

почти повсеместно стали именоваться митрополитами. Косвенное свидетельство того, что примас – это не титул, находим в 48-м правиле Карфагенского Собора: «Епископ первого престола да не именуется экзархом иереев, или верховным священником, или чем-либо подобным, но токмо епископом первого престола». Для отцов Карфагенского Собора в высшей степени характерна была тенденция противостоять стремлению влиятельных епископов, прежде всего Римского, «вносить дымное надмение мира в Церковь Христову» (Послание Африканского Собора к Целестину, папе Римскому). Титулы экзарха или верховного священника отвергаются отцами Собора и им предпочитается наименование Первоиерарха первым епископом (примасом) потому, что в нем заключено лишь реальное описание положения Первоиерарха среди прочих равных ему епископов, в нем для отцов Карфагенского Собора не было еще заметно характера титула. В противном случае, если бы, как считает Н. Заозерский, титул примаса обозначал епископа, имеющего власть высшую, чем у митрополитов, зачем понадобилось бы предпочитать его иным титулам?

Хронологически появление титула митрополита, действительно, совпадает с Никейской эпохой, это, однако, вовсе не значит, что Первый Вселенский Собор вводил новое церковное устройство. В начале IV столетия, после административной реформы Диоклетиана, увеличившего число провинций и сделавшего их основной единицей территориального деления империи, за епископами столичных городов провинций-митрополий постепенно закрепилось наименование митрополитов. Ими стали те же «первые епископы всякого народа» (34-е Апостольское правило), ибо деление империи на провинции сохранило следы этнической карты недавнего прошлого. Так, название провинции Галатии идет от населявших ее прежде эллинизированных галатов, а Фригии – от фригов.

Новый этап в процессе укрупнения Поместных Церквей приходится на середину IV столетия. Сардикийский Собор в 6-м каноне впервые упоминает сан экзарха (это слово известно было, конечно, и ранее, но употреблялось оно лишь для наименования лиц, облеченных гражданской властью). 6-е правило, однако, не дает оснований утверждать, что под экзархом отцы Собора подразумевали епископа, наделенного иной властью, чем митрополит. Скорее, из правила можно вычитать, что экзарх и есть митрополит.

Но совершенно иное находим уже в 9-м и 17-м канонах Халкидонского Собора: «Аще же кто будет обижен от своего митрополита, да судится пред экзархом великия области, или пред Константинопольским престолом» (17-е правило).

В эпоху великих византийских канонистов (XII век) первоначальное значение церковного титула экзарха было основательно забыто. Зонара в толковании на 17-е правило Халкидонского Собора пишет: «Некоторые экзархами округов называют патриархов... А другие говорят, что экзархами называются митрополиты областей, и приводят в удостоверение 6-е правило Сардикийского Собора... И лучше было бы, – резюмирует Зонара, – экзархами считать митрополитов областей». Сам текст 9-го и 17-го правил не позволяет, однако, считать их митрополитами.

Несомненно, прав был Вальсамон, который в толковании на 9-е правило писал: «Экзарх округа не есть, как мне кажется, митрополит каждой области, но митрополит целого округа. А округ включает в себе многие области». Из толкований Вальсамона видно, что в его время значение титула экзарха изменилось, и в своем новом значении он уже не давал ключа к разгадке древнего экзаршества. «Это преимущество экзарха, – продолжает Вальсамон, – ныне не имеет действия; ибо хотя некоторые из митрополитов и называются экзархами, но не имеют у себя в подчинении других митрополитов, состоящих в округах. Итак, вероятно, в те времена были какие-нибудь другие экзархи округов».

Именно так. Экзархи, о которых говорят 9-е и 17-е правила Халкидонского Собора, были епископами церковных диоцезов, которые в истории оказались

эфемерным образованием, а вернее, всего лишь промежуточным этапом на пути к сложению более крупных церковных образований – Патриархатов.

Процесс церковной централизации направлен был на то, чтобы привести церковную организацию в соответствие с тем новым административным делением, которое сложилось в IV столетии. При святом равноапостольном Константине Великом империя была разделена на 4 префектуры: Италию, Галлию, Иллирик и Восточную префектуру, самую обширную из всех. Вместе с Иллириком префектура Восток составляла грекоязычную, а Италия и Галлия – латиноязычную половину государства.

В том же IV веке префектуры были, в свою очередь, разделены на диоцезы, во главе которых стояли назначаемые императорами и подчиненные префектам викарии. Восточная префектура была разделена на 5 диоцезов: Восток в тесном смысле слова со столицей в Антиохии, в этот диоцез вошли Сирия, Палестина, Аравия и Месопотамия; Египет с Ливией и Пентаполем, главный город – Александрия; Азию (с центром в Ефесе), объединившую провинции, расположенные в юго-западной части Малой Азии; Понт со столицей в Кесарии Каппадокийской, занимавший северо-восточную часть Малоазийского полуострова с Армянским нагорьем; и Фракию (восточная оконечность Балканского полуострова) с центром в Ираклии; на территории Фракийского диоцеза находилась и новая столица империи – Константинополь.

Иллирийскую префектуру с центром в Фессалониках составляли два диоцеза: Македония и Дакия. Итальянская префектура состояла из Италии, Африки со столицей в Карфагене и Западного Иллирика (западная часть Балкан). В Галльскую префектуру входили Галлия, Испания, Британия и Мавритания. Обе имперские столицы – Рим и Константинополь – изъяты были из областного подчинения.

Подобно тому как деление империи на провинции послужило основанием для образования митрополичьих областей, так и введение диоцезальной организации гражданского управления привело к следующему шагу в церковной централизации – объединению митрополий в более крупные церковные области, первые епископы которых назывались экзархами, а еще чаще архиепископами⁵⁸.

Но процесс укрупнения Поместных Церквей на этом не останавливается. Исключительное положение Константинополя, города царя и сената, привело и к его церковному возвышению. Несмотря на возражения Рима, уже Второй Вселенский Собор постановил: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что оный град есть новый Рим» (4-е правило). Халкидонский Собор 28-м правилом включил в юрисдикцию Константинопольского епископа, помимо Фракийского, также Азийский и Понтийский диоцезы. В латинской половине империи власть Римского епископа распространилась вначале на Италию, кроме Равеннской и Миланской Церквей, а впоследствии и на весь Запад. Уже Никейский Собор 7-м правилом предоставил первенство чести в Палестине епископу Элии-Иерусалима, матери всех Церквей. Впоследствии это привело к совершенной самостоятельности, к автокефалии Иерусалимской Церкви. В границах своего диоцеза осталась Александрийская Церковь.

Ко времени Халкидонского Собора окончательно сложился диптих первых епископов Христианской Церкви: Римский, Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский. В таком порядке пять первых престолов перечислены в 36-м правиле Трульского Собора: «... Определяем, да имеет престол Константинопольский равные преимущества с престолом Древняго Рима и якоже сей, да возвеличивается в делах церковных, будучи вторым по нем; после же оного да числится престол великаго града Александрии, потом престол Антиохийский, а за сим престол града Иерусалима». Отцы того же Трульского Собора, как уже было сказано, употребляют по отношению к

первым епископам Христианской Церкви титул Патриархов (7-е правило).

В IX веке сложилось своеобразное учение о Пентархии, о том, что в Церкви может быть лишь 5 Патриархов, подобно тому как есть только 5 чувств, и вся Вселенная должна быть поделена между ними. В XI столетии теорию «Пентархии» отстаивал Антиохийский Патриарх Петр; его рассуждение на этот предмет было внесено в «Синописис» Стефана Ефесского, а оттуда через Аристина заимствовано в «Кормчую» святого Саввы и, следовательно, в нашу печатную Кормчую (40-я глава). Сторонником этого учения был и знаменитый Вальсамон.

Теория Пентархии, лишенная и канонических и исторических оснований, давала в последствии грекам-филетистам мнимые доводы в отстаивании церковной гегемонии над негреческими Православными Церквями. В известной мере тенденция, выразившаяся в этой теории, жива и поныне; и существование ее потенциально способно осложнять взаимоотношения между Восточными Патриархатами и Поместными Церквями, получившими автокефалию во втором тысячелетии от Рождества Христова.

Между тем, уже Третий Вселенский Собор, подтвердив своим 8-м правилом автокефалию Кипрской Церкви, которую оспаривала Антиохия, не оставил никаких разумных церковных оснований для развития учения об исключительных преимуществах пяти первых Престолов христианского мира. Поучительно окончание этого правила: «Тоже да соблюдется в иных областях, и повсюду в епархиях; дабы никто из боголюбознейших епископов не простирает власти на иную епархию, которая прежде и сначала не была под рукою его, или его предшественников; но аще кто простер, и насильственно какую епархию себе подчинил, да отдаст оную: да не преступаются правила Отец: да не вкрадывается под видом священнодействия надменность власти мирския; и да не утратим по малу неприметно тоя свободы, которую даровал нам Кровию Своею Господь наш Иисус Христос – Освободитель всех человеков».

История образования Поместных Церквей не оставляет возможности для догматизации преимуществ тех или других кафедр. Сами каноны (4-е правило Второго Вселенского Собора, 28-е Халкидонского, 36-е Трулльского) говорят о политических и, следовательно, исторически преходящих основаниях возвышения престолов. Гражданское положение города определяет его место в диптихе. В 28-м правиле Халкидонского Собора недвусмысленно сказано: «Ибо престолу ветхого Рима Отцы прилично дали преимущества: поелику то был царствующий град». Здоровый церковный консерватизм, правда, проявляется в том, что преимущества кафедры могут сохраняться длительное время и после падения политического значения города.

Рим отвергал в древности и отвергает ныне политическую обусловленность ранга церковной кафедры. Еще в эпоху церковного единства Востока и Запада западные отцы и епископы Рима основания для преимуществ одних престолов перед другими видели, главным образом, если не исключительно, в апостольском происхождении Церквей.

Появление этой доктрины объясняется особенностями церковной истории Запада. Как писал П. В. Гидулянов, «ввиду отсутствия на западе общин, основанных апостолами, ввиду того, что здесь единственной такой общиной был Рим, первенствующее положение римского епископа выводили из основания Римской Церкви апостолами и в особенности Петром, князем апостолов»⁵⁹. Что же касается Востока, то к нему это западное учение неприменимо: происхождение Коринфской Церкви ничуть не менее почтенно, чем происхождение Церкви Александрийской; между тем, Коринфские епископы никогда не претендовали на большую честь, чем Александрийские.

Но общепринятая на Востоке тенденция объяснять церковный ранг кафедры политическим положением города вполне распространяется и на Запад: Рим

– это первопрестольная столица империи, Карфаген – столица Африки, Равенна – резиденция Западно-Римских императоров. Таким образом, восточная точка зрения, прямо выраженная в 28-м правиле Карфагенского Собора, имеет все основания притязать на общецерковную значимость.

3. Канонические права и обязанности Первоиерархов

В ходе истории Поместные Церкви становились все более крупными образованиями, но основные принципы их внутреннего устройства, будь то митрополии IV века или позднейшие Патриархаты, оставались неизменными и неизбывными.

Каноническую основу устройства управления во всякой автокефальной Поместной Церкви дает 34-е Апостольское правило. «Епископам всякого народа, – гласит оно, – подобает знати первого в них. И признавати его яко главу, и ничего превышающего их власть не творити без его рассуждения: творити же каждому только то, что касается до его епархии и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святыи Дух».

По толкованию Зонары, «настоящее правило повелевает, чтобы первенствующих епископов в каждой епархии почитали главою и без них не делали ничего такого, что имеет отношение к общему состоянию Церкви, каковы, например, догматические исследования, мероприятия по поводу общих заблуждений, поставления архиереев и тому подобное... Впрочем, – продолжает Зонара, – и первенствующему епископу правило не позволяет, по злоупотреблению честию, превращать оную в преобладание, действовать самовластно и без общего согласия своих сослужителей делать что-либо указанное выше, или подобное тому».

Большая часть правил, конкретизирующих права и обязанности Первоиерарха – главы Поместной Церкви, относится к IV – первой половине V века; поэтому обычное именование первого епископа в этих канонах – митрополит.

9-е правило Антиохийского Собора, по сути дела, представляет собой развернутый перефраз 34-го Апостольского правила. 16-й и 20-й каноны Антиохийского Собора и 19-е правило Халкидонского Собора возлагают на митрополита обязанность созывать Поместные Соборы и предоставляют ему председательство на них. 4-й и 6-й каноны Никейского Собора возлагают на Первоиерархов попечение о вдовствующих кафедрах и руководство при избрании епископов, а также утверждение избранных. Согласно 9-му правилу Халкидонского Собора, главе Поместной Церкви (митрополиту и экзарху) принадлежит право принимать жалобы на епископов и назначать расследования. 63-е правило Карфагенского Собора предусматривает посещение Первоиерархом подчиненных епископий, иными словами, дает ему право визитации.

Наконец, согласно 1-му правилу Двукратного Собора, подчиненные первоиерарху епископы обязаны возносить его имя за богослужением: «Аще который епископ, – гласит канон, – поставляя предлогом вину своего митрополита, прежде соборного рассмотрения отступит от общения с ним и не будет возносить имя его, по обычаю, в Божественном Тайнодействии, о таковом святыи Собор определил: да будет низложен».

Таким образом, круг обязанностей, возлагаемых канонами на Первоиерарха Поместной Церкви, не сводится к председательству на Соборе епископов, как это пытались представить в русской церковной печати начала XX века сторонники обновленческой тенденции⁶⁰.

Правилами, однако, обозначены и границы власти Первоиерарха. В делах, касающихся всей Поместной Церкви, он не может ничего важного решать без согласия Собора епископов (Апостольские правила 34, 37; Антиохийские –

9, 19). Он сам избирается и поставляется Собором зависящих от него епископов и в случае печальной необходимости подлежит их суду. (1-е правило Ефесского Собора). В важнейших церковных делах Первоиерарх действует не единолично, а от лица всей поместной иерархии, которая представлена на Соборе. Через Собор проявляется экклезиологический принцип равенства духовной власти, равенства служения всех епископов, независимо от их титулов и от принадлежащей им административной власти, о чем с замечательной глубиной и силой говорил Патриарх Сергей при его наречении во епископа: «Само епископское служение в его сущности... всегда и всюду остается одним и тем же апостольским служением, совершается ли оно в великом Царьграде или в ничтожном Сасиме»⁶¹.

На незыблемых канонических началах органического сочетания служения Первоиерарха и высшей власти Собора учреждено было Патриаршество в Москве 400 лет назад. Святыми канонами в устройении своего высшего управления руководствовалась Русская Церковь до тех пор, пока под давлением гражданской власти Патриаршество не было упразднено и заменено Святейшим Синодом. Этот акт явился грубым попранием канонов и повлек за собой серьезную деформацию в строе церковного управления.

Вопрос о канонических основаниях власти Первоиерарха в Поместной Церкви чрезвычайно остро обсуждался в отечественной церковной печати начала XX столетия. Высказывались разные точки зрения. Одни авторы, по большей части связанные с петербургской группой «32-х священников», подвергая ревизии каноническое наследие Церкви, за подлинные каноны признавали лишь те соборные постановления, которые воспроизводили церковно-правовые нормы апостольского периода в истории Церкви. При таком подходе к истории, хорошо известном с эпохи Реформации, Патриаршество объявлялось нововведением, противоречащим фундаментальным канонам Древней Церкви⁶².

Другие церковные писатели и церковные деятели высказывались за восстановление Патриаршества как института, овеванного святыней веков и основанного на всех тех канонах, которые говорят о правах и обязанностях Первоиерарха, независимо от того, именуется он первым епископом всякого народа, митрополитом, «экзархом великой области» или Патриархом⁶³.

Поместный Собор Русской Церкви 1917–1918 годов, опираясь главным образом на 34-е Апостольское правило, многократно цитированное в его деяниях, вынес историческое постановление о восстановлении Патриаршества, одновременно подчинив Патриарха органу высшей власти Поместной Церкви – Собору⁶⁴.

Гармоническое равновесие между соборным началом и Патриаршим возглавлением Церкви выдержано в той конституции органов высшей церковной власти, которая установлена «Уставом об управлении Русской Православной Церкви», принятым Поместным Собором 1988 г.

4. Равенство Первоиерархов

Главы Поместных Церквей, разнящиеся друг от друга по рангу, по месту в диптихе, равны между собой, ибо в противном случае Вселенская Церковь имела бы иную главу, помимо Господа нашего Иисуса Христа, Царя Царствующих и Господа Господствующих.

История знает, однако, не одну попытку поступиться этим универсальным экклезиологическим принципом и утвердить не только первенство, но и власть одного из христианских епископов над Вселенской Церковью. Самая серьезная и последовательная из них привела к роковому отделению Западной Церкви от Вселенского Православия.

В наше время с развернутой апологией притязаний Римского епископа, Патриарха Запада, по воззрениям Древней Церкви, на вселенскую юрисдикцию выступил один из крупнейших французских канонистов Перикл-Пьер Жоанну.

В 1962 г. вышла его книга «Папа, Собор и Патриархи в канонической традиции до IX века»⁶⁵. Для нас его труд представляет особый интерес, поскольку в нем предпринята попытка доказать, что и Восточные Церкви в эпоху Вселенских Соборов признавали и главенство папы и непогрешимость Римской кафедры.

П.-П. Жоанну вопреки хорошо известным историческим фактам усваивает Римским епископам исключительное право на созыв Вселенских Соборов и председательство на них чрез своих легатов. Он настаивает также на том, что все соборные определения в той или иной форме утверждались в Риме, ибо Римские епископы и на Востоке признавались высшими судиями в вопросах веры.

На деле же все обстоит иначе и проще. Поскольку Римские епископы лично ни на одном Вселенском Соборе не присутствовали, они действительно рассматривали их деяния и определения и в зависимости от того, содержат ли соборные оросы неповрежденное православное учение, признавали или отвергали их. Но так поступали и все другие православные архиереи, не присутствовавшие на Соборах. Из этого, однако, никоим образом не следует, что общецерковное признание бесспорно православных, по изволению Святого Духа изреченных соборных оросов зависело от суда отдельных епископов, в том числе и папы. Напротив, признание или отвержение православных оросов тем или иным епископом служило критерием его православности, а соборные определения имели достаточный авторитет в соизволении на них Святого Духа, которое опознавалось вселенской церковной рецепцией.

Пример с соборным анафематствованием папы Гонория, обличенного в монофелитстве, казалось бы, однозначно опровергает доктрину о непогрешимости Римской кафедры. П.-П. Жоанну, однако, утверждает, что воззрения Гонория были православными, но выражены неудачно; это дало оружие монофелитам против защитников православного диафелитства, за что папа и был осужден. «Осуждение Гонория, – пишет он, – в действительности нисколько не умалило авторитет престола Петра в вопросах веры»⁶⁶. Это действительно так, но обстоятельство это доказывает обратное тому, что хочет доказать Жоанну. Если бы до осуждения Гонория папы притязали на вероучительную непогрешимость, а на Востоке их притязания признавались, то осуждение Гонория либо вовсе не могло состояться, либо своим осуждением Римского епископа Собор отверг прежде признаваемые притязания. На деле, однако, кафедра святого Петра в ту пору еще не подозревала о своей мнимой непогрешимости, и потому, осуждая одного из занимавших ее епископов, подобно тому, как осуждались Соборами и другие епископы, в том числе и Предстоятели первых престолов – Несторий, Диоскор, Сергий, – Собор, говоря словами П.-П. Жоанну, «не умалил авторитет престола Петра»; и пап, уже тогда весьма щепетильных в вопросах, касавшихся прерогатив Римской кафедры, осуждение Гонория не смущало.

Традиционный прием католической полемики по вопросу о вселенской юрисдикции Рима – цитировать пышные титулы и обращения из посланий восточных Патриархов и отцов к Патриарху Запада. Вот и П.-П. Жоанну цитирует послание Константинопольского Патриарха святителя Тарасия к папе Адриану: «Ваша Святыня получила в наследие престол Божественнейшего апостола Петра,... следуя церковному преданию и воле Божией, этот престол водительствоуется церковной иерархией»⁶⁷. Из подобных любезностей, а они обычны в посланиях той эпохи, с таким же основанием можно делать вывод о вселенской юрисдикции папы, с каким можно обнаружить доказательство святости того или иного Патриарха в его титуле «Святейший».

Что же касается первенства чести Римской кафедры, то это – никем не оспариваемый канонический и исторический факт, который, однако, лишен догматического значения, а каноническое его значение ограничивается первенством в диптихе, не имеющим никакого отношения к вселенской юрисдикции.

Отождествляя первенство чести с административной властью, Жоанну ссылается на известные в истории случаи, когда папы высказывались в посланиях по делам Восточных Церквей. Но самое очевидное объяснение этому обстоятельству заключается в кафоличности Церкви, в том, что нестроения в одной из Поместных Церквей наносят раны телу всей Церкви, и потому меры к их уврачеванию предпринимаются Предстоятелями не только Церквей, непосредственно пораженных нестроениями, в особенности, когда возникает опасность распространения еретических лжеучений.

Излюбленный аргумент католических полемистов в защиту притязаний Рима на высшую судебную власть во Вселенской Церкви – ссылки на близкие по содержанию 4-е и 5-е правила Сардикийского Собора, которые совсем не случайно в древности на Западе причислялись к канонам Никейского Собора.

4-е правило гласит: «Аще который епископ судом епископов, в соседстве находящихся, извержен будет от сана и речет, что он паки возлагает на себя долг оправдания, то не прежде поставляти другого на его место, разве когда епископ Римский, дознав дело, произнесет свое определение по оному».

Чтобы правильно судить о компетенции этого канона, надо учитывать то обстоятельство, что Сардикийский Собор был Поместным Собором западных епископов. Согласно православному каноническому правосознанию, действие этого правила распространяется лишь на области, входящие в состав Западного Патриархата, о чем совершенно ясно пишет Зонара в толковании на 4-е и 5-е правила Сардикийского Собора. Применение же этих канонов в других Патриархатах возможно лишь по аналогии, а не по букве.

История не знает случаев, когда бы на Востоке признавалось за епископами Восточных Патриархатов право подавать судебные апелляции в Рим, зато не только из истории, но и из канонического свода известно, что даже на Западе право Римских епископов принимать апелляции имело свои границы.

Так, в Послании Африканского Собора к Целестину, папе Римскому, которое во всех авторитетных изданиях присоединяется к правилам Карфагенского Собора, недвусмысленно сказано: «Умоляем вас, господине брате, дабы вы впредь не допускали легко до вашего слуха приходящих отселе и не соизволяли впредь принимать в обшение отлученных нами». Ссылаясь на правила Никейского Собора, Африканские отцы изрекают глубокое экклезиологическое основание для непризнания за Римскими епископами права на юрисдикцию в иных Поместных Церквях: «Ибо отцы судили, что ни для единых области не оскудевает благодать Святого Духа, чрез которую правда нереами Христовыми и зрится разумно и содержится твердо, и наипаче, когда каждому, аще настит сомнение о справедливости решения ближайших судей, позволено приступати к Соборам своею области и даже ко Вселенскому Собору. Разве есть кто-либо, который бы поверил, что Бог наш может единому токмо некоему вдохнути правоту суда, а бесчисленным нереам, сошедшимся на Собор, откажет в оном...» В Риме, однако, в это поверили. Далее в Послании говорится: «О том, чтобы некие, аки бы от ребра твоея святыни были посылаемы, мы не обретаем определения ни единого Собора отцов».

Между тем, на Востоке до Халкидонского Собора к первенству стремились Александрийские епископы. Заслуги святых Афанасия и Кирилла в защите православного вероучения, тесный союз Александрии с Римом, установившийся со времен святителя Афанасия, высокий авторитет александрийской богословской школы, превосходившей свою ученостью все остальные христианские школы империи, питали амбиции Александрийских пап. При Диоскоре Александрия претендовала уже на первенство во Вселенской Церкви. На разбойничьем сборище в Ефесе Диоскор пытался навязать свое лжеучение Церкви⁶⁸. Но осуждение Диоскора в Халкидоне положило конец несостоявшимся притязаниям.

С конца IV столетия на первое место на Востоке выдвигается епископ цар-

ствующего града Константинополя. Благодаря политическому значению столицы Константинопольские архиепископы, а позже Патриархи получили существенные преимущества перед другими греческими Первоиерархами. К ним первым обращались императоры по церковным делам. Из-за близости с василевсами Константинопольские епископы получили статус посредников между императорами и другими Первоиерархами. В конце VI века Константинопольские епископы усваивают себе титул Вселенских Патриархов, против чего тщетно протестовал папа Григорий Великий.

Значение остальных Восточных Патриархатов, подорванных христологическими ересями, а потом арабским завоеванием их территорий, уменьшилось, и к концу первого тысячелетия от Рождества Христова Константинопольские Патриархи получили и некоторую административную власть над Восточными Патриархатами, Предстоятели которых почасти и подолгу проживали в столице Византийской империи гостями Вселенских Патриархов, подобно великому канонисту Патриарху Антиохии Феодору Вальсамону.

Исторические обстоятельства дали повод для изобретения византийскими канонистами своеобразной и неосновательной церковно-правовой теории. В толковании на 3-е правило Второго Вселенского Собора Аристин пишет: «Одинаковые преимущества и одинаковую честь с римским епископом должен иметь и епископ Константинополя, как и в 28-м правиле Халкидонского Собора понято это правило, потому что этот город есть новый Рим и получил честь быть градом Царя и синклита. Ибо предлог «по» здесь обозначает не честь, но время, подобно тому как если бы кто сказал: по многим времени и епископ Константинополя получил равную честь с епископом Римским».

Возражая на это надуманное толкование, Зонара замечает: «Некоторые думают, что предлог «по» означает не умаление чести, а сравнительно позднейшее появление сего установления... Но 131-я новелла Юстиниана, находящаяся в 5-й книге «Василик», титуле 3-м, дает основание иначе понимать эти правила, как они и были понимаемы этим императором. В ней говорится: «Постановляем, согласно с определениями Святых Соборов, чтобы Святейший папа древнего Рима был первым из всех иереев, а блаженнейший епископ Константинополя, нового Рима, занимал второй чин после Апостольского престола древнего Рима, и имел преимущество чести пред всеми прочими. «Итак, ясно видно, – продолжает Зонара, – что предлог «по» означает умаление и уменьшение. Да иначе и невозможно было бы сохранять тождество чести по отношению к обоим престолом. Ибо необходимо, чтобы при возношении имен Предстоятелей их один занимал первое, а другой – второе место, и в кафедрах, когда они сойдутся вместе, и в подписаниях, когда в них будет нужда».

С Зонарой во всем согласен и Вальсамон. Но в Кормчей книге отразилась, естественно, точка зрения Аристина, ибо его толкования на Синописис (свод канонических правил) переводил на славянский язык святой Савва Сербский. В толковании Кормчей на 3-е правило Второго Вселенского Собора повторено вслед за Аристином: «А еще рече правило... не о том глаголет, якоже римскому честию больше быти,... но о сказании времен се речено бысть. Якоже се рекл бы некто, якоже по многих летех равняя чести римскому епископу и Константина града епископ сподобится».

В подкрепление притязаний Константинопольских Патриархов на главенство во Вселенской Церкви во второй половине XI века был выполнен греческий перевод подложной дарственной грамоты Константина Великого папе Сильвестру.

Конечно, на более серьезном и глубоком уровне экклезиологического и канонического мышления Константинополь никогда не доходил до квалифицированной папистической теории, но и пониние братские взаимоотношения между Поместными Православными Церквями, в особенности в решении вопросов о диа-

споре и о даровании автокефалии, омрачаются рудиментами былых притязаний⁶⁹.

9-е, 17-е и 28-е правила Халкидонского Собора, истолковываемые вне исторического контекста, который один может давать твердые основания для интерпретации церковно-правовых норм этих канонов и указывать границы их компетенции, используются порой для обоснования несостоятельных амбициозных претензий⁷⁰.

Между тем, 28-е правило вечно живо и поучительно не упоминанием географических и этнографических реалий, которые за полтора тысячелетия более чем устарели, а тем, как богомудро отцы Собора, устанавливая места в диптихе первым Престолам, утверждают одновременно и их фундаментальное равенство, которое, разумеется, не ограничивается Римом и Константинополем, но распространяется на все автокефальные Церкви. «Сто пятьдесят боголюбвейшие епископы, – гласит канон, – предоставили равные преимущества святейшему престолу нового Рима, праведно разсудив, да град, получивший честь быти градом Царя и синклита, и имеющий равные преимущества с ветхим царственным Римом, и в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет второй по нем». 28-е правило учит тому, что «второй» равен «первому», и нет, конечно, никаких разумных оснований отвергать равенство первому и пятому и шестому Престолам Вселенской Православной Церкви.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Карташёв А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. 1, Париж, 1959, с. 349.
- ² ПСРЛ, т. 6. СПб., 1853, с. 164.
- ³ Там же, с. 152.
- ⁴ Карташёв А. В. Указ. соч., с. 350.
- ⁵ См.: Казакова Н. А. Первоначальная редакция «Хождения на Флорентийский собор»: ТОДРЛ, XXV. Памятники русской литературы X-XVII вв. М.-Л., 1970, с. 60.
- ⁶ См.: Там же, с. 60. Текст повести «О осмом соборе» см.: ПСРЛ, т. 6. СПб., 1853, с. 151–169.
- ⁷ См.: ТОДРЛ, XXV, с. 62 (примечание II).
- ⁸ См. Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века. М., 1981, с. 586 (Комментарии Н. А. Казаковой).
- ⁹ Там же, с. 478.
- ¹⁰ Тальберг Н. История Христианской Церкви. М.-Нью-Йорк, 1991, с. 289.
- ¹¹ Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века, с. 478.
- ¹² Карташёв А. В. Указ. соч., с. 351.
- ¹³ См.: Тальберг Н. Указ. соч., с. 291.
- ¹⁴ Памятники литературы Древней Руси. XIV – середина XV века, с. 486.
- ¹⁵ ПСРЛ, т. 6. СПб., 1853, с. 159.
- ¹⁶ Карташёв А. В. Указ. соч., с. 355.
- ¹⁷ ПСРЛ, т. 6. СПб., 1853, с. 161.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же, с. 161–162.
- ²¹ Там же, с. 166.
- ²² Там же, с. 166–167.
- ²³ Там же, с. 167.
- ²⁴ Карташёв А. В. Указ. соч., с. 357.
- ²⁵ Соловьев С. М. Сочинения в 18 книгах. Книга II. М., 1988, с. 564–565.
- ²⁶ Карташёв А. В. Указ. соч., с. 362.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Соловьев С. М. Указ. соч., с. 566.
- ²⁹ Карташёв А. В. Указ. соч., с. 344.
- ³⁰ Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о Православной вере. Троице-Сергиева Лавра. 1995, с. 233.
- ³¹ Афанасьев Николай, протонерей. Церковь Духа Святаго. Рига, 1994, с. 14–16.
- ³² Там же, с. 63–64.
- ³³ Раннехристианские Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1978, с. 137.
- ³⁴ Там же.

- ³⁵ Там же, с. 69.
- ³⁶ Цит. по: Никодим, епископ Далматинский. Православное церковное право. СПб., 1897, с. 362–363.
- ³⁷ Симеон, архиепископ Фессалоникийский. Труды. М., 1916, с. 159–160.
- ³⁸ Там же, с. 162.
- ³⁹ К Церковному Собору. Сборник. СПб., 1906, с. 122.
- ⁴⁰ Там же, с. 127.
- ⁴¹ Сергей (Страгородский), архиепископ. О составе ожидаемого чрезвычайного Поместного Собора Российской Церкви. СПб., 1905, с. 5–6.
- ⁴² Там же, с. 10.
- ⁴³ Там же, с. 27.
- ⁴⁴ См.: Устав об управлении Русской Православной Церкви. М., 1989, с. 5 (Глава II, § 15).
- ⁴⁵ См.: там же, с. 19–20 (Глава VII, § 35–51).
- ⁴⁶ См.: там же, с. 16 (Глава VII, § 14, с. 18. Глава VII, § 27–34).
- ⁴⁷ См.: там же, с. 24 (Глава VIII, § 26).
- ⁴⁸ См.: там же, с. 25 (Глава VIII, § 38).
- ⁴⁹ Иустин Попович (архимандрит). Догматика Православной Церкви. Кн. 3. Београд, 1978, с. 9.
- ⁵⁰ Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 1972, № 80, с. 254–255.
- ⁵¹ Заозерский Николай. О церковной власти. Сергиев Посад, 1894, с. 243–244.
- ⁵² Там же, с. 241–242.
- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ Там же, с. 246–247.
- ⁵⁵ Там же, с. 235.
- ⁵⁶ Там же, с. 233.
- ⁵⁷ См.: Гидулянов П. В. Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов. Из истории развития церковно-правительственной власти. Ярославль, 1908, с. 360; В.В. Болотов. Из церковной истории Египта. Архимандрит таепископов Виктор при Константинопольском дворе в 431 году. – Христианское чтение. 1892, ч. 1, с. 216.
- ⁵⁸ Сан архиепископа со временем получил еще одно значение. Его стали применять по отношению к тем епископам, чьи области, находясь на территории митрополичьего округа, тем не менее были изъяты из юрисдикции митрополита и находились в юрисдикции Патриарха. Ныне сохранилось первоначальное значение титула: архиепископами титулуют глав Поместных Церквей Эллады, Кипра. Во втором своем значении этот титул впоследствии утратил административный характер. Ныне в Русской Церкви сан архиепископа – это лишь отличие архиерея.
- ⁵⁹ Гидулянов П. В. Восточные Патриархи в период четырех первых Вселенских Соборов... с. 494.
- ⁶⁰ Главным образом, члены и сторонники петербургской группы «32-х священников».
- ⁶¹ Патриарх Сергей и его духовное наследство. М., 1947, с. 54.
- ⁶² См., например, брошюру: Аксаков Н. Патриаршество и каноны. СПб., 1906.
- ⁶³ Особенно ревностными поборниками восстановления Патриаршества были архиепископ (впоследствии митрополит) Антоний (Храповицкий), архимандрит (впоследствии архиепископ) Иларий (Троицкий).
- ⁶⁴ Определение Собора от 28 октября 1917 г.:
- В Православной Российской Церкви высшая власть – законодательная, административная, судебная и контролирующая – принадлежит Поместному Собору, периодически, в определенные сроки созываемому в составе епископов, клириков и мирян.
- Восстанавливается Патриаршество, и управление церковное возлагается Патриархом.
- Патриарх является первым между равными ему епископами.
- Патриарх вместе с органами церковного управления подотчетен Собору.
- ⁶⁵ См. P.-P. Joannou. Pape, concile et patriarches dans la tradition canonique jusqu'au IX^e siècle. Roma, 1962.
- ⁶⁶ Ibid., p. 41.
- ⁶⁷ Ibid., p. 39.
- ⁶⁸ Как пишет П. В. Гидулянов, «не Рим, а Александрия должна была дать закон Церкви.» (Гидулянов П. В., цит. изд., с. 698).
- ⁶⁹ С основательной, хотя, может быть, излишне резкой критикой притязаний Константинопольской кафедры выступил известный русский канонист профессор С. В. Троицкий. (См. его работы: «Спор Старого Рима с Новым на странах словенские Крмчје»: Гласник Српске Академије Наука, кн. X, св. 1 январь-март 1958. Београд, т. 5, с. 39; «Из истории спора Старого Рима с Новым». – Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1959, № 29, с. 38–59; «Халкидонский Собор и восточный папизм». – Там же, 1959, № 32, с. 255–268).
- ⁷⁰ См. новейшую монографию: Maxime de Sardes, metropolite. Le Patriarchat oecumenique dans l'Église Orthodoxe.