

*Вникай в обстоятельства времени.
Ожидай Того, Кто выше времени.*
Священномученик ИГНАТИЙ БОГОНОСЕЦ

ЦЕРКОВЬ И ВРЕМЯ

Научно-богословский и церковно-общественный журнал



ISSN: 2221-8181

Редакционный совет

Митрополит Волоколамский Антоний (сопредседатель),
протоиерей Максим Козлов (сопредседатель),

митрополит Будапештский и Венгерский Иларион,
епископ Петергофский Силуан,
епископ Звенигородский Кирилл,
архимандрит Филарет (Булеков),
протоиерей Николай Балашов,
протоиерей Вадим Суворов,
протоиерей Николай Лищенко,
протоиерей Игорь Якимчук,
протоиерей Алексей Марченко,
игумен Иоанн (Лудищев),
игумен Мефодий (Зинковский)
иеромонах Аполлинарий (Панин),
Пилипенко Е. А. (главный научный редактор),
Первушин М. В. (зав. редакционной коллегией),
Макарова А. А. (ответственный секретарь).

115191, Россия, Москва, Даниловский вал, 22,
Отдел внешних церковных связей, редакция журнала «Церковь и время»,
тел.: +7-495-955-6753, факс: +7-495-955-6753, e-mail: churchandtime@yandex.ru.
Информация для авторов находится на сайте <http://mospat.ru/church-and-time/>

Мнения авторов публикуемых статей не всегда совпадают с мнением редакции журнала

СОДЕРЖАНИЕ

БОГОСЛОВИЕ

Иеромонах Павел (Черкасов).

История создания документа «Об искажении православного учения о Церкви в деяниях иерархии Константинопольского Патриархата и выступлениях его представителей».....7

Об искажении православного учения о Церкви в деяниях иерархии Константинопольского Патриархата и выступлениях его представителей.....10

Игумен Дионисий (Шлёнов).

Анализ грамоты Константинопольского Собора 1590 г. и позиции Патриарха Досифея II (Нотары) в 1686 г.: ответ П. А. Андриопулосу.....66

Игумен Мефодий (Зинковский).

Концепция «Русского мира» с богословской точки зрения.....125

Священник Александр Сухарев.

«Полное, сознательное, деятельное». Понятие участия в богослужении в истории Католической Церкви XX–XXI вв.....148

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

Протоиерей Сергей Звонарёв.

Отношения Московского и Константинопольского
Патриархатов в 1960-е – начале 1970-х годов
по материалам архива Отдела внешних церковных
связей.....185

Иеромонах Гурий (Гусев).

Синодик Воскресенской церкви в Сергиевом Посаде....206

CONTENTS.....217

БОГОСЛОВИЕ

*ИЕРОМОНАХ ПАВЕЛ (ЧЕРКАСОВ)**

**ИСТОРИЯ СОЗДАНИЯ ДОКУМЕНТА
«ОБ ИСКАЖЕНИИ ПРАВОСЛАВНОГО
УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ В ДЕЯНИЯХ ИЕРАРХИИ
КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХАТА
И ВЫСТУПЛЕНИЯХ ЕГО ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ»**

Работа над созданием документа «Об искажении православного учения о Церкви в деяниях иерархии Константинопольского Патриархата и выступлениях его представителей» была инициирована Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом в 2019 г.

Ранее изучение отступлений Константинополя от норм православной экклезиологии уже фиксировалось в ряде церковных документов, однако после его вторжения на Украину в 2018 г. потребовалось более глубокое и детальное изучение богословских, исторических и канонических аспектов выступлений и деяний иерархии Кон-

* Автор — проректор по учебной работе Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

стантинопольского Патриархата, для того чтобы выявить причины экклезиологических искажений и дать оценку их практическим следствиям.

Рабочую группу, призванную подготовить документ, возглавил заместитель председателя Отдела внешних церковных связей протоиерей Николай Балашов. В состав группы вошли епископ Лондонский и Западно-Европейский Ириней, протоиерей Владислав Цыпин, протоиерей Валентин Асмус, протоиерей Андрей Новиков, иерей Михаил Желтов, Сергей Леонидович Кравец, Илья Николаевич Попов.

В структуру документа изначально были заложены разделы с изложением православного учения о Церкви, описанием актуальной позиции Константинополя и оценкой этой позиции.

Основной этап деятельности рабочей группы пришелся на 2020–2021 гг. В этот период проводилась аналитическая работа с материалами, в которых выражается точка зрения Константинополя на устройство Церкви, а также с историческими, каноническими и святоотеческими источниками, на основании которых формировалась современная константинопольская экклезиология. Особое внимание при анализе было уделено высказываниям Патриарха Константинопольского Варфоломея, представленным в его публичных выступлениях по разным случаям и содержащим идеи, искажающие православное учение о Церкви.

По итогам проведенной работы были подготовлены аналитические материалы, критически рассматривающие экклезиологические взгляды представителей Константинопольского Патриархата с богословской, исторической и канонической сторон.

Данные материалы послужили основой для разработки проекта документа Архиерейского Собора. Подготовленный проект был рассмотрен на пленарном заседании Синодальной библейско-богословской комис-

сии 29 сентября 2021 года. Итогом рассмотрения стало утверждение документа пленумом комиссии с поправками.

Следом документ рассмотрел, утвердил с поправками и передал на рассмотрение Архиерейского Собора Святейший Патриарх. В связи с тем, что проведение Архиерейского Собора не представлялось возможным из-за эпидемической обстановки и происходящих международных событий, рассмотрение проекта документа откладывалось.

В 2023 г. в связи с продолжающейся антиканонической активностью Константинопольского Патриархата было принято решение актуализировать документ. Святейшим Патриархом была поставлена задача по доработке его отдельных разделов. Актуализированный вариант документа был представлен на рассмотрение Архиерейскому Совещанию Русской Православной Церкви 19 июля 2023 г.

По итогам рассмотрения документ одобрен с поправками. В окончательной версии он состоит из введения и девяти разделов, в которых разобраны неправомерные претензии Константинополя на первенство власти над Вселенской Церковью, на роль высшей апелляционной инстанции во Вселенской Церкви, «восстановление в сане» раскольников, не имевших канонического рукоположения или утративших сан вследствие уклонения в раскол, на право принимать клириков без отпускных грамот, на исключительное право предоставления автокефалии, на исключительное право церковной юрисдикции в диаспоре и др.

ОБ ИСКАЖЕНИИ ПРАВОСЛАВНОГО УЧЕНИЯ О ЦЕРКВИ В ДЕЯНИЯХ ИЕРАРХИИ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХАТА И ВЫСТУПЛЕНИЯХ ЕГО ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ*

Собравшись для совместной молитвы и братского общения в Духе Святом у честных мощей преподобного Сергия Радонежского в основанной им древней Свято-Троицкой лавре, мы, архиереи Русской Православной Церкви, не можем обойти молчанием переживаемое ныне печальное разделение в православном мире, порожденное неправыми действиями Константинопольского Патриархата и новыми учениями, которые распространяются его Предстоятелем и официальными представителями. Почитаем долгом возвысить свой голос в защиту православного учения о Церкви, обращаясь как к нашей боголюбивой пастве, так и к собратьям-архипастырям православного мира.

За раскольническими деяниями константинопольских иерархов на Украине, разделившими православную мировую семью, стоят усиленно насаждаемые теми же иерархами новшества в учении о Церкви, направленные на разрушение существующих канонических устоев. Новая концепция первенства Константинопольского

* Документ одобрен на Архиерейском Совещании Русской Православной Церкви 19 июля 2023 года.

Документ утвержден на заседании Священного Синода 24 августа 2023 года (журнал №47).

Патриарха, представляемого в качестве земного главы Вселенской Церкви, усваивает ему права и привилегии, выходящие далеко за границы прав любого иного Предстоятеля Православной Поместной Церкви и нарушающие канонические права других Церквей.

Уже в 2008 году Освященный Архиерейский Собор Русской Православной Церкви в определении «О единстве Церкви» обобщил основные тезисы новой экклезиологической концепции представителей Константинопольской Церкви, отметив, что эта концепция исходит из понимания отдельных канонов (прежде всего 9, 17 и 28 правил IV Вселенского Собора), не разделяемого всей полнотой Православной Церкви, и становится вызовом для общеправославного единства.

Согласно данной концепции, а) принадлежащей Вселенскому Православию считается только та Поместная Церковь, которая состоит в общении с Константинопольским престолом; б) Константинопольский Патриархат имеет исключительное право церковной юрисдикции во всех странах православного рассеяния; в) в этих странах Константинопольский Патриархат единолично представляет мнения и интересы всех Поместных Церквей перед государственной властью; г) любой архиерей или клирик, несущий служение за пределами канонической территории своей Поместной Церкви, находится под церковной юрисдикцией Константинополя, даже если сам этого не сознает, а следовательно, может при желании быть принят в эту юрисдикцию без отпускной грамоты; д) Константинопольский Патриархат определяет географические границы Церквей и, если его мнение не совпадает с мнением той или иной Церкви по данному вопросу, может учреждать на территории этой Церкви собственную юрисдикцию; е) Константинопольский Патриархат в одностороннем порядке определяет, какая автокефальная Поместная Церковь может, а какая не может участвовать в межправославных мероприятиях.

Собор отметил, что такое видение Константинопольским Патриархатом собственных прав и полномочий вступает в непреодолимое противоречие с многовековой канонической традицией, на которой зиждется бытие Русской Православной Церкви и других Поместных Церквей. Собор признал, что все упомянутые вопросы могут получить окончательное разрешение только на Вселенском Соборе Православной Церкви, а до того призвал Константинопольскую Церковь впредь до общеправославного рассмотрения перечисленных новшеств проявлять осмотрительность и воздерживаться от шагов, могущих разрушить православное единство. Особенно это относится к попыткам пересмотра канонических пределов Поместных Православных Церквей.

К настоящему времени к претензиям Константинополья, на которые указывал Архиерейский Собор 2008 года, добавились новые. В частности, а) Константинопольский Патриарх настаивает, что имеет право рассмотрения апелляций на судебные решения, принятые в любой иной Поместной Православной Церкви, и вынесения по ним окончательного решения; б) Константинопольский Патриарх считает себя вправе вмешиваться во внутренние дела любой Поместной Православной Церкви в случае, если сочтет это необходимым; в) Константинопольский Патриарх заявляет, что он наделен полномочиями отменять канонические прещения, наложенные в других Поместных Церквах, «восстанавливать в сани» лиц, утративших архиерейское достоинство ввиду уклонения в раскол; г) более того, лица, никогда не имевшие даже видимости канонической архиерейской хиротонии (например, рукоположенные изверженным из сана епископом и бывшим диаконом, выдававшим себя за епископа), «восстанавливаются» в сани решением Константинопольского Патриарха; д) Константинопольский Патриарх считает себя вправе принимать в свое каноническое ведение клириков любых епархий любых Поместных Церквей без отпускных

грамот; е) Константинопольский Патриарх усваивает себе исключительное право инициативы в созыве всеправославных соборов и иных значимых всеправославных мероприятий; ж) наконец, вопреки достигнутым в ходе подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви межправославным договоренностям, предполагающим, что дарование автокефалии той или иной Поместной Церкви возможно только с согласия всех общепризнанных Поместных Церквей, Константинопольский Патриарх заявляет о своем единоличном праве на провозглашение автокефалии новых Поместных Церквей, в том числе не входящих в юрисдикцию Константинопольской Церкви, без согласия Предстоятелей и Соборов прочих Поместных Православных Церквей. При этом само понятие автокефалии трактуется таким образом, что фактически означает подчинение автокефальной Церкви Константинопольскому Патриархату.

Перечисленные уклонения от православной экклезиологии при переводе из теоретической плоскости в практическую привели к глубокому кризису мирового Православия. Непосредственной причиной кризиса стало вторжение Константинопольского Патриархата на Украину. Данное антиканоническое и преступное деяние, ответственность за которое несет лично Патриарх Константинопольский Варфоломей, получило надлежащую оценку в заявлениях Священного Синода Русской Православной Церкви от 14 сентября и 15 октября 2018 года, от 26 февраля 2019 года, а также в постановлениях Священного Синода от 28 декабря 2018 года (журнал № 98) и 4 апреля 2019 года (журнал № 21).

Последовавший 20–24 августа 2021 года визит Патриарха Варфоломея в Киев получил каноническую оценку на заседании Священного Синода Русской Православной Церкви 23–24 сентября 2021 года, постановившего: «Признать прибытие в Киев Патриарха Константинопольского Варфоломея с сопровождающими его лицами

без приглашения от Патриарха Московского и всея Руси, митрополита Киевского и всея Украины Онуфрия и законных иерархов Украинской Православной Церкви грубым нарушением канонов, в частности, 3 правила Сардикийского Собора и 13 правила Антиохийского Собора» (журнал № 60). В ряду недавних антиканонических визитов Патриарха Варфоломея следует упомянуть также посещение Литвы 20–23 марта и Эстонии 16–20 июня 2023 года.

Попытки Константинополя убедить все Поместные Православные Церкви в правоте предпринятых им деяний не принесли ожидавшихся результатов.

Между тем, Константинопольским Патриархом Варфоломеем уже анонсированы новые антиканонические деяния. В частности, 21 марта 2023 года на встрече с премьер-министром Литовской Республики в Вильнюсе он заявил: «Сегодня перед нами открывается новая перспектива, а также возможность совместной работы по созданию экзархата Вселенского Патриархата в Литве»¹. Таким образом, готовится очередное вторжение на каноническую территорию Русской Православной Церкви.

Поскольку противоправные действия Константинополя продолжают, а идеи, искажающие православное учение о Церкви, получают дальнейшее развитие, почитаем долгом напомнить нашей пастве об основных принципах, на которых в течение веков строилась православная экклезиология, и засвидетельствовать всей православной Полноте нашу верность этим непреложным принципам. Именно нарушение их Константинопольским Патриархом Варфоломеем стало причиной раскола в мировом Православии.

1. Претензии Константинопольского Патриарха на первенство власти над Вселенской Церковью

Церковь учреждена на земле Самим Господом Иисусом Христом. Она есть собрание верующих во Христа,

в которое Им Самим призывается войти каждый. Церковь не является обычным человеческим сообществом, в ней присутствует и действует Святой Дух.

Церковь представляет собой богочеловеческий организм, мистическое Тело Христово, как говорит об этом апостол Павел: «Благословен Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословивший нас во Христе всяким духовным благословением в небесах... и все покорил под ноги Его, и поставил Его выше всего, главою Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1:3, 22–23). Образ тела указывает на единство всех членов Церкви под единым Главой — Господом Иисусом Христом (см. Кол. 1:18).

Цель Церкви — спасение людей и всего мира. Спасение может быть обретено только в Церкви Христовой. По слову священномученика Киприана Карфагенского, «тот не может уже иметь Отцом Бога, кто не имеет мать Церковь»².

Символ веры указывает на четыре существенных свойства Церкви: единственность, святость, соборность и апостольство.

Церковь одна, потому что Бог один. Церковь единственна и едина, потому что она объединяет верующих единством веры, Крещения, дара Святого Духа и евхаристического приобщения Господу Иисусу Христу. Церковь неделима: «Где Христос, там и Церковь»³, «Где Дух Святой, там и Церковь»⁴.

Церковь свята, потому что свят ее Глава — Иисус Христос. Члены Церкви приобщаются к Его святости.

Церковь соборна (кафолична), поскольку она распространена по всему миру, открыта для верующих вне зависимости от времени, места, происхождения и социального положения желающих вступить в нее. Соборность Церкви отражается и в общении между Поместными Церквями, образующими Вселенскую Церковь. Епископы Поместных Церквей, несмотря на разницу занимаемых

положений, равны между собой как возведенные в одну и ту же степень священства. Поскольку каждый епископ получил от Святого Духа равную с другими епископами благодать, то и достоинство всех епископов равное: «Епископ первого престола да не именуется экзархом священников или верховным священником» (48 правило Карфагенского Собора). Усвоение какому-либо епископу особой значимости в сакраментальном или богословском отношении является искажением соборности.

Свойство соборности не исключает служения первенства. В документе «Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви», принятом Священным Синодом Русской Православной Церкви в 2013 году, отмечалось, что «в Святой Христовой Церкви первенство во всем принадлежит ее Главе — Господу и Спасителю нашему Иисусу Христу, Сыну Божию и Сыну Человеческому». В документе констатируется, что подмена традиционного и канонически оправданного *первенства чести* Константинопольского Патриархата учением о якобы принадлежащем ему *первенстве власти* обосновывается неправомерным переносом властных полномочий с уровня епископии на уровень Вселенской Церкви, в то время как на разных уровнях церковного бытия первенство имеет *различную природу и различные источники*. Этими уровнями являются: а) епископия (епархия), б) автокефальная Поместная Церковь и в) Вселенская Церковь.

На уровне *епархии* первенство принадлежит епископу. **Источником первенства** епископа в своей епархии является апостольское преемство, сообщаемое через хиротонию. В своем церковном уделе епископ обладает полнотой власти — сакраментальной, административной и учительной.

На уровне *автокефальной Поместной Церкви* первенство принадлежит епископу, избираемому в качестве Предстоятеля Поместной Церкви Собором ее епископов.

Источником первенства на уровне автокефальной Церкви является избрание первенствующего епископа Собором (или Синодом), обладающим полнотой церковной власти. Предстоятель автокефальной Поместной Церкви — первый среди равных епископов, о чем говорит 34 Апостольское правило: «Епископам всякого народа подобает знать первого в них, и признавать его как главу, и ничего превышающего их власть не творить без его рассуждения: творить 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 так будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святы́й Дух». Полномочия Предстоятеля определяются Собором (Синодом) и закрепляются в соборно принятом уставе. Предстоятель автокефальной Поместной Церкви не обладает в ней единоличной властью, но управляет ею соборно — в соработничестве с другими епископами.

На уровне *Вселенской Церкви* как сообщества автокефальных Поместных Церквей первенство определяется в соответствии с традицией священных диптихов и является *первенством чести*. **Источником первенства чести** на уровне Вселенской Церкви является каноническое предание Церкви, зафиксированное в священных диптихах и признаваемое всеми автокефальными Поместными Церквями. Канонические правила, на которые опираются священные диптихи, не наделяют первенствующего по чести епископа какими-либо властными полномочиями в общецерковном масштабе⁵.

На протяжении веков такое понимание отстаивали и сами Константинопольские Патриархи, в частности, оспаривая притязания Римского Папы на вселенскую юрисдикцию. Однако теперь один из ведущих богословов Константинопольского Патриархата утверждает: «Феномен антипапизма, понимаемого как отрицание *первого* во Вселенской Церкви... является, собственно говоря,

еретическим... Тот факт, что Православные Церкви сегодня отказываются признавать между собою какое-либо первенство наподобие римского, составляет главную проблему в их диалоге с Римом»⁶.

Ныне в Константинопольском Патриархате разработано и проводится в жизнь новое видение первенства на уровне Вселенской Церкви. Константинопольский Патриарх представляется не как «первый среди равных», а как «первый без равных»⁷. Его первенство во Вселенской Церкви уподобляется первенству Бога Отца в Святой Троице⁸. Он якобы «является духовным отцом всех людей, независимо от того, понимают они это или нет»⁹. Другие Поместные Церкви трактуются как находящиеся в лоне единой Церкви благодаря общению с Константинополем¹⁰. Особые полномочия Константинопольского Патриарха определяются как проистекающие из неких доселе не ведомых привилегий, полученных чуть ли не от самих апостолов¹¹. Право выступать от лица всей православной Полноты представляется как автоматически проистекающее из занимаемой Константинопольским Патриархом должности, а не как усвояемое ему Поместными Церквями в силу общеправославного консенсуса¹².

В официальных речах нынешнего Предстоятеля Константинопольского Патриархата эта Поместная Церковь фактически отождествляется со Вселенским Православием. Выступая в Вильнюсе 22 марта 2023 года, Патриарх Варфоломей заявил: «Будет ли Православие и впредь духовно ведóмо своим источником и защитником, своим традиционным и историческим центром, Вселенским Константинопольским Патриархатом? Это существенный вопрос, определяющий характер, идентичность и существование Православия»¹³.

Патриарх Варфоломей утверждает, что «для Православия Вселенский Патриархат служит закваской, которая “заквашивает все тесто” (Гал. 5:9) Церкви и истории»; Константинопольский Патриархат «воплощает собой

подлинный церковный этос Православия: “В начале было Слово... В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков” (Ин. 1:1,4). Начало Православной Церкви — Вселенский Патриархат, “в этом жизнь, и жизнь есть свет Церквей”¹⁴. Цитируя высказывание покойного митрополита Гортинского и Аркадийского Кирилла о том, что «Православие не может существовать без Вселенского Патриархата», Патриарх Варфоломей заявляет, что «каждый из нас должен быть еще крепче соединен с Первым среди нас, дабы пить из полноводного источника, истоком которого является наша благочестивая нация и непорочная вера». Утверждается, что «Вселенский Патриархат несет ответственность за приведение дел в церковный и канонический порядок, потому что лишь он обладает канонической привилегией, а также молитвой и благословением Церкви и Вселенских Соборов исполнять этот высший и исключительный долг как заботливая Мать и родительница Церквей. Если Вселенский Патриархат откажется от своей обязанности и покинет межправославную сцену, поместные Церкви станут “как овцы, не имеющие пастыря” (Мф. 9:36), растрачивающие свои силы в церковных инициативах, в которых смирение веры смешивается с высокомерием власти»¹⁵.

По мнению Патриарха Варфоломея, учение о равенстве Православных Предстоятелей является искажением православной экклезиологии, от которого он считает необходимым предостерегать епископов Константинопольской Церкви: «Без признания жертвенной, кенотической и ничем не заменимой ответственности Константинопольского Патриарха среди православных, экклезиология ни в коем случае не может быть здоровой и никоим образом не соответствует образу мыслей и этосу предшествовавших нам отцов, как бывших здесь, так и в других местах. Ты же служи подлинной и неизменной экклезиологии, далекой от печального искажения, состоящего в том, что мы все равны, а первый, Константинопольский, существует просто “чести ради”. Да, мы равны, у нас один и тот же

архиерейский сан, но на основании канонов и многовекового предания мы получили иные привилегии ключевого значения и уникальные по характеру, от которых мы ни в коем случае не намереваемся отказываться»¹⁶.

Патриарх Варфоломей открыто заявляет, что Константинопольские Предстоятели имеют исключительное право по собственной инициативе вмешиваться во внутренние дела любой Поместной Церкви по любому вопросу, самостоятельно оценивать, отменять или пересматривать деяния Предстоятелей автокефальных Церквей, если таковые будут признаны в Константинополе «недостаточными»: «Великая Церковь Христова, когда речь идет не только о догматах, священных традициях, канонических церковных положениях или общих вопросах, касающихся всего тела Церкви, но и обо всех относительно важных отдельных вопросах, интересующих ту или иную Поместную Церковь, никогда и нигде не замедляла и не отказывала на правах опекуна в попечении и поддержке, иногда по собственному почину и из чувства долга, а иногда по просьбе заинтересованных сторон, внося свой эффективный вклад, как арбитр, для разрешения возникающих между святыми Божиими Церквями споров, для урегулирования разногласий между пастырями и паствой, для избавления от дополнительных трудностей и возвращения церковных дел на их канонический путь, для усиления иногда недостаточных действий духовных руководителей отдельных Церквей, для поддержки слабых, колеблющихся и ставших жертвами интриг в Православии, для предотвращения, короче говоря, любых нравственных и материальных опасностей, грозящих благостоянию тех святейших Церквей»¹⁷.

Всякий разрыв общения с Константинопольским Патриархатом какой-либо Поместной Церкви представляется как отпадение последней от Православия: «Тот, кто угрожает разорвать евхаристическое общение с Вселенским Патриархатом, тем самым обделяет себя, отсекая себя от ствола древа Православной Церкви»¹⁸.

Усваивая себе исключительные полномочия в Православной Церкви, Константинопольский Патриархат не считает себя связанным решениями даже созываемых им самим Соборов. Так, в 2018 году Синод Константинопольского Патриархата принял решение о возможности второго брака для священнослужителей при определенных условиях. Это определение вступает в прямое противоречие с документом «Таинство Брака и препятствия к нему», принятым на Критском соборе, решения которого Константинопольский Патриархат объявил обязательными даже для тех Поместных Церквей, которые отказались в нем участвовать.

Такое понимание первенства во Вселенской Церкви и места Константинопольского Патриарха в семье Поместных Православных Церквей входит в радикальное противоречие с православным церковным Преданием и категорически отвергается Русской Православной Церковью, которая остается приверженной букве и духу церковных канонов.

Святоотеческая традиция и православное учение о Церкви утверждает равенство Предстоятелей Святых Божиих Церквей и не наделяет первого из них какими-либо властными полномочиями. Об этом, среди прочих, свидетельствовали на протяжении истории Святейшие Восточные Патриархи, в том числе Константинопольские.

Патриарх Константинопольский Иоанн X Каматир (1198–1206) в послании Папе Римскому Иннокентию настаивал, что Римская Церковь не может быть матерью прочих Церквей, потому что «есть пять великих Церквей, которые и патриаршим достоинством почтены, и она [Римская Церковь] первая среди равночестных сестер»; «в отношении этих великих престолов думаем, что Римская Церковь первая по порядку и почитается только в силу одного этого достоинства, будучи первой в отношении других Церквей как сестер равночестных и единоотчих, порожденных единым Небесным Отцом, “от Него же вся-

кое отечество на небе и на земле” (Еф. 3:15), а тому, что она учительница и мать других [Церквей], мы ни в коей мере и ныне не научены»¹⁹.

Исповедание веры 1623 года Патриарха Александрийского Митрофана Критопула, подписанное также Патриархами Константинопольским Иеремией III, Антиохийским Афанасием V, Иерусалимским Хрисанфом и несколькими архиереями Константинопольской Церкви, определяет: «Между четырьмя Патриархами существует равенство, воистину подобающее христианским пастырям. Никто из них не превозносится над другими, и никто из них отнюдь не считает себя достойным называться главою Кафолической Церкви... Таковая глава Кафолической Церкви — Господь Иисус Христос, Который есть глава всех, из Которого все тело составляется (Еф. 4:15–16)... Зная сие, святейшие и блаженнейшие четыре Патриарха Кафолической Церкви, Апостолов преемники и истины поборники, никого вообще не хотят называть главой, довольствуясь реченным обоженным и всемогущим Главою, сидящим одесную Отца и всех назирающим. Они же обходятся друг с другом во всем равночестно. Кроме кафедры, нет между ними никакого другого различия. Председательствует Константинопольский, рядом с ним Александрийский, затем Антиохийский, близ него Иерусалимский»²⁰.

Отклоняя приглашение от Римского Папы на I Ватиканский Собор, Патриарх Константинопольский Григорий VI в 1868 году писал: «Мы... не можем принять, что во всей Церкви Христовой есть некий епископ начальствующий и глава, иной и иная, кроме Господа, что есть некий Патриарх..., говорящий с кафедры и высший Вселенских Соборов... или же что Апостолы не были равны, к оскорблению Святого Духа, равно просветившего всех, или что тот или другой Патриарх или Папа имели старшинство престола не от Собора, не от людей, но по божественному, как вы говорите, праву»²¹.

В 1894 году Константинопольский Патриарх Анфим VII в послании Папе Римскому Льву XIII также подчеркивал равенство Предстоятелей и Поместных Церквей: «Божественные отцы, почитая епископа Рима только как епископа царствующего града империи, предоставили ему почетную привилегию председательства, смотрели на него просто как на первого между другими епископами, то есть первого между равными, каковую привилегию дали потом и епископу города Константинополя, когда этот город стал царствующим в Римской империи... Каждая в отдельности автокефальная Церковь на Востоке и Западе была всецело независима и самоуправляема во времена семи Вселенских Соборов... а епископ Римский не имел права вмешательства, будучи и сам также подчинен соборным постановлениям»²².

История Церкви знает немало случаев, когда Константинопольский архиерей уклонялся в ересь или раскол. В частности, епископ Константинопольский Евсевий был арианом, а Македоний — духоборцем. Епископ Константинопольский Несторий был ересиархом, за что был низложен и отлучен от Церкви на III Вселенском Соборе. Патриархи Константинопольские Сергей I, Пирр, Павел II, Петр были монофелитами, а Патриархи Анастасий, Константин II, Никита I, Феодот Касситера, Антоний I Кассимата, Иоанн VII Грамматик — иконоборцами. Патриархи Митрофан II и Григорий III Мамма находились в унии с Римом.

Принадлежность к Православной Церкви определяется не наличием или отсутствием общения с Константинопольским Патриархом, а твердым следованием догматическому и каноническому Преданию. В тех же случаях, когда сам Константинопольский Патриарх уклоняется в ересь или раскол, как это неоднократно случалось в истории, он оказывается вне общения с Православной Церковью, а не те, кто ради защиты истины и следуя канонам, оказываются вынуждены прервать с ним церковное обще-

ние. В частности, когда Константинопольский Патриарх уклонился в унию, другие Поместные Церкви продолжали твердо хранить православную веру. И полнота благодати в них не умалялась из-за того, что они временно оказались вне общения с Константинопольским Патриархом.

В Православной Церкви не может быть Предстоятеля, обладающего особыми привилегиями по сравнению с другими Предстоятелями. Главой Вселенской Церкви является Господь Иисус Христос («Он есть глава тела Церкви» — Кол. 1:18), а не Вселенский Патриарх²³. Вмешательство одной Поместной Церкви в дела другой Церкви недопустимо. Первенство Константинопольского Патриарха среди Предстоятелей Поместных Православных Церквей является первенством чести, а не власти. Оно не предоставляет ему никаких особых привилегий, за исключением тех, которые могут быть ему усвоены в силу консенсуса Поместных Православных Церквей, как это имело место в ходе подготовки к Святому и Великому Собору Православной Церкви, когда по согласию Церквей функции координатора процесса были возложены на Константинопольского Патриарха.

В настоящее время в силу присоединения Константинопольского Патриарха к расколу для Русской Православной Церкви стало невозможным признавать за ним это почетное первенство. Как отметил Священный Синод в заявлении от 15 октября 2018 года, вступление в общение с уклонившимися в раскол, а тем паче отлученными от Церкви, равносильно уклонению в раскол и сурово осуждается канонами Святой Церкви: «Если... кто из епископов, пресвитеров, диаконов или кто-либо из клира окажется сообщаемым с отлученными от общения, да будет и сам вне общения церковного как производящий замешательство в сем церковном чине» (Антиохийского Собора правило 2; ср. Апостольские правила 10, 11).

В определении от 23–24 сентября 2021 года Священный Синод отметил, что, «поддержав раскол на Украине,

Патриарх Варфоломей утратил доверие миллионов верующих», и подчеркнул, что «в условиях, когда большинство православных верующих мира не состоит с ним в церковном общении, он более не имеет права выступать от имени всего мирового Православия и представлять себя его лидером»²⁴.

2. Претензии Константинопольского Патриархата на роль высшей апелляционной инстанции во Вселенской Церкви

Грубым нарушением канонического порядка, существующего в Православной Церкви, является претензия на якобы имеющиеся «канонические привилегии Константинопольского Патриарха принимать апелляции архиереев и клириков из всех автокефальных Церквей»²⁵. Эту претензию Константинополь основывает на 9 правиле IV Вселенского Собора²⁶, которое предписывает с иском против «митрополита области» обращаться «или к экзарху великия области, или к престолу царствующего Константинополя».

Однако данное правило распространяется не на все Поместные Церкви, а на Поместную Церковь Константинопольскую, и действует только внутри нее. Об этом говорит авторитетный византийский толкователь канонов Иоанн Зонара, который ясно указывает, что «не над всеми без исключения митрополитами Константинопольский Патриарх поставляется судьей, а только над подчиненными ему. Ибо он не может привлечь к своему суду митрополитов Сирии, или Палестины и Финикии, или Египта против их воли; но митрополиты Сирии подлежат суду Антиохийского Патриарха, а палестинские — суду Патриарха Иерусалимского, а египетские должны судиться у Патриарха Александрийского, от которых они принимают и рукоположение и которым именно и подчинены»²⁷.

Преподобный Никодим Святогорец в «Пидалионе», который является авторитетным источником церковно-канонического права Константинопольской Церкви, также отмечает, что «Константинопольский Предстоятель не имеет права действовать в диоцезах и областях других Патриархов, и это правило не дало ему права принимать апелляции по любому делу во Вселенской Церкви». Перечисляя целый ряд аргументов в пользу этого толкования, преподобный Никодим делает вывод: «В настоящее время... Константинопольский Предстоятель есть первый, единственный и последний судья над подчиненными ему митрополитами, но не над теми, которые подчиняются остальным Патриархам»²⁸.

В различные эпохи встречались случаи обращений Предстоятелей иных Поместных Церквей к Константинопольскому Патриарху за помощью. Такая практика отражена, в частности, в «Окружном послании Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам» (1848), где говорится: «Патриархи Александрии, Антиохии и Иерусалима в случае дел необыкновенных и запутанных пишут к Патриарху Константинополя, потому что сей город есть столица самодержцев и притом имеет преимущество, предоставленное Соборами. Если братским содействием исправится нуждающееся в исправлении, то и хорошо; если же нет, то дело передается правительству по надлежащему. Но сие братское содействие в христианской вере не бывает за счет порабощения Церквей Божиих»²⁹.

Однако, во-первых, здесь говорится о конкретных Поместных Церквях — Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской, а не вообще обо всех когда-либо существовавших и ныне существующих Церквях. Во-вторых, речь идет о делах «необыкновенных и запутанных», которые передаются на усмотрение Константинопольского Патриарха Предстоятелями этих Церквей по своей инициативе, в том случае, если они сами не могут решить данные

вопросы. В-третьих, в тексте ясно говорится о том, что участие Константинополя в решении подобных вопросов не должно наносить ущерба свободе Поместных Церквей. В-четвертых, нигде в данном тексте не говорится о том, чтобы отдельный епископ или клирик той или иной Поместной Церкви, минуя своего Предстоятеля или высшую соборную власть собственной Церкви, мог обращаться с апелляцией к Константинопольскому Патриарху. Практика в сложных и запутанных делах обращаться к Патриарху Константинополя обусловлена тем, что «сей город есть столица самодержцев», чем он, как хорошо известно, больше не является. Очевидно, что соответствующие полномочия Константинопольской кафедры не могли простирались за пределы территории, находившейся под властью упомянутых самодержцев: в 1848 году таким самодержцем был султан, и поэтому в данном месте речь могла идти лишь о Поместных Церквях, расположенных в пределах Османской империи.

В новейшей истории имели место случаи, когда по собственной инициативе та или иная Поместная Церковь в лице своего Предстоятеля и Синода обращалась в Константинополь за помощью, если не могла самостоятельно решить возникшую проблему. Патриарх Константинопольский в таких случаях действовал не как высшая апелляционная инстанция, а как координатор помощи, оказываемой страждущей Церкви со стороны других Поместных Православных Церквей.

Примером такого общеправославного действия, осуществлявшегося при координирующей роли Константинопольского Патриархата, может послужить один из этапов уврачевания раскола в Болгарской Православной Церкви. В 1998 году по просьбе Патриарха Болгарского Максима Патриарх Константинопольский Варфоломей председательствовал на созванном в Софии Святом великом и расширенном Соборе, в работе которого 30 сентября — 1 октября 1998 года участвовали Предстоятели

и представители тринадцати Поместных Православных Церквей. Собор принял покаяние ряда находившихся в расколе архиереев³⁰, а с ними также клириков, монашествующих и мирян, воссоединив их с канонической Болгарской Православной Церковью³¹.

Спустя много лет Патриарх Варфоломей заявил претензии на «улучшение украинского раскола», но действовал совсем не так, как при улучшении раскола в Болгарской Церкви. Если в том случае в Константинополь обратилось руководство Болгарской Церкви, то теперь ни Священноначалие Русской Православной Церкви, ни Священноначалие самоуправляемой Украинской Православной Церкви в Константинополь за решением проблемы не обращались. А обратилась к Патриарху Варфоломею светская власть украинского государства и две группы раскольников, минуя каноническую Украинскую Православную Церковь. И решение Константинополя о «восстановлении в сани» отлученного от Церкви бывшего митрополита Киевского Филарета Денисенко было принято в нарушение церковных канонов.

Необходимо напомнить, что 26 августа 1992 года в ответ на извещение о низложении митрополита Киевского Филарета Патриарх Константинопольский Варфоломей писал Патриарху Московскому и всея Руси Алексию II: «Наша Святая Великая Христова Церковь, признавая полноту исключительной по этому вопросу компетенции вашей Святейшей Русской Церкви, принимает решенное [вашим] Синодом о вышесказанном». Ответ Патриарха Варфоломея от 7 апреля 1997 года на сообщение об анафематствовании Денисенко гласит: «Получив уведомление об упомянутом решении, мы сообщили о нем иерархии нашего Вселенского Престола и просили ее впредь никакого церковного общения с упомянутыми лицами не иметь». Таким образом, даже если бы у Константинопольского Патриархата и было право принимать апелляции из других Поместных Православ-

ных Церквей, то и в таком случае Константинопольский Патриарх, в соответствии с канонами³², не мог бы вновь принять апелляцию от бывшего митрополита Филарета Денисенко, ранее уже признав полноту исключительной компетенции Русской Православной Церкви в его деле и выразив согласие с определением ее Архиерейского Собора без каких-либо предложений о его пересмотре. Впрочем, любая апелляция со стороны бывшего митрополита Киевского Филарета являлась заведомо ничтожной уже и потому, что он, будучи осужден, не прекращал совершать богослужения и хиротонии, утратив тем самым, согласно канонам³³, право на пересмотр своего дела.

Предпринятое Константинопольским Патриархатом в одностороннем порядке, без суда и рассмотрения дела по существу, «восстановление в сане» бывшего митрополита Филарета Денисенко ничтожно в свете священных канонов — в частности, 15 правила Антиохийского Собора, 105(118) правила Карфагенского Собора и канонического послания Карфагенского Собора к папе Келестину³⁴.

Произведенные в Константинополе в октябре 2018 года действия невозможно даже и по форме назвать апелляционным судом: не имело места не только изучение принятых в отношении Филарета Денисенко и Макария Малетича церковно-судебных решений, но и элементарное знакомство с биографиями этих лиц. Так, Патриарх Варфоломей писал о полученных им апелляциях «от некогда Киевского господина Филарета, а также... от некогда Львовского господина Макария»³⁵, хотя на момент уклонения в раскол Николай Малетич был женатым протоиереем.

Стремясь расширить область своих мнимых прав и создать новые прецеденты, Священный Синод Константинопольского Патриархата 17 февраля 2023 года «отменил» надлежащим образом утвержденные решения церковного суда Виленской епархии о лишении священного сана пяти священнослужителей за совершенные ими канонические преступления и, следуя рекомендации Патриарха

Варфоломея, «восстановил» их в их бывших церковных степенях. При этом, несмотря на заверения о «тщательном исследовании рассматриваемых дел», Священный Синод Константинопольского Патриархата не располагал материалами судебных дел и основывался исключительно на личных заявлениях упомянутых клириков, односторонне отражавших их мнения и интересы³⁶. 27 июня 2023 года подобным образом, без изучения судебных материалов, на основании личного заявления был «восстановлен» в священном сане клирик Московской епархии, хотя инициированный епархиальным церковным судом процесс лишения его сана не был завершен (утверждения приговора Патриархом Московским и всея Руси на момент рассмотрения вопроса в Константинополе не последовало)³⁷.

Расширяя свою противоправную деятельность, Священный Синод Константинопольского Патриархата 25–26 апреля 2023 года рассмотрел апелляции двух клириков Православной Церкви в Америке, подвергнутых прещениям церковным судом своей Поместной Церкви за допущенные ими канонические преступления.

Создается опаснейшая ситуация, когда любой клирик, нарушивший священные каноны и лишенный сана в своей Поместной Церкви, может подать апелляцию в Константинополь и получить «восстановление в сане». Более того, из таких клириков может быть создана структура Константинопольского Патриархата на канонической территории иной Поместной Церкви.

3. «Восстановление в сане» раскольников, не имевших канонического рукоположения или утративших сан вследствие уклонения в раскол

Несомненным нарушением священных канонов и отступлением от вековой церковной практики является «восстановление в сане» украинских раскольников со стороны Константинопольского Патриархата.

Решением Священного Синода Константинопольского Патриархата от 11 октября 2018 года «иерархи» и «клирики» двух раскольничьих структур на Украине — УПЦ КП и УАПЦ — были приняты в церковное общение «в сущем сани», без рассмотрения обстоятельств их осуждения и наличия у них хиротоний.

Это решение было принято несмотря на то, что раскольники не принесли покаяния и не воссоединились с Украинской Православной Церковью, от которой они отпали и против которой до сих пор продолжают вражду. Тем самым оказалось попропано важнейшее условие принятия в Церковь раскольников: их покаяние и воссоединение с той Поместной Церковью, от которой они откололись. Между тем именно на этом условии Святая Церковь исцеляла расколы как в древности, так и в новейшее время, что подтверждается многими примерами.

В частности, рассмотрение проблемы мелитианского раскола на I Вселенском Соборе происходило при непосредственном участии Александрийской Церкви, внутри которой он возник и которая от него страдала. Епископ Александрийский Александр, как сказано в соборных деяниях, «был главным деятелем и участником во всем, что происходило на Соборе». Характерно, что рукоположенные в расколе епископы, возвращаясь в Церковь, должны были быть утверждены более таинственным рукоположением (*μυστικώτέρῃ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντας*), и они ставились в подчиненное положение к каноническим епископам на местах: им предписывалось «вообще ничего не делать без согласия епископов Кафолической и Апостольской Церкви, находящихся под управлением [епископа Александрийского] Александра».

Подобным же образом I Вселенский Собор вынес решение относительно новацианского раскола. Согласно его 8 правилу, епископы-новациане должны были «письменно исповедать», что они во всем будут следовать определениям Кафолической Церкви. После этого, по

совершении над ними хиротесии (ὡστε χειροθετούμενους αὐτούς), они присоединялись к Церкви и точно так же, как и мелитиане, ставились в зависимое положение по отношению к местным каноническим епископам.

VII Вселенский Собор, занимавшийся вопросом о принятии в Церковь иконоборческих епископов, потребовал от них письменного покаяния, что и было ими исполнено. При этом дело каждого епископа-иконоборца рассматривалось отцами Собора в отдельности, о чем повествуется в соборных деяниях, а епископы, бывшие наиболее ревностными иконоборцами, как, например, митрополит Неокесарийский Григорий, допрашивались с особой тщательностью и вызывались на заседания Собора несколько раз.

В новейшей церковной истории тот же принцип был применен на Соборе Предстоятелей и представителей Поместных Православных Церквей в Софии в 1998 году: раскольнические епископы были приняты в общение лишь после того, как принесли покаяние и изъявили готовность воссоединиться с канонической Болгарской Православной Церковью.

Раскольники на Украине не принесли покаяния и не воссоединились с Украинской Православной Церковью и ее Предстоятелем Блаженнейшим митрополитом Киевским и всея Украины Онуфрием. Решение Священного Синода Константинопольского Патриархата о принятии этих людей в церковное общение свидетельствует об отступлении от имеющей глубокое основание в православном вероучении вековой практики, которое, в свою очередь, приводит к искажениям в понимании природы и устройства самой Церкви.

Тяжесть антиканонического деяния Константинопольского Патриархата усугубляется тем, что все без исключения раскольнические «епископы» и рядовые «клирики» были «восстановлены» в сане волевым решением его Синода без исследования апостольского преемства

их хиротоний. Между тем во многих случаях хиротонии украинских раскольников даже по крайней икономии не могут быть признаны действительными.

Иерархия так называемой «Украинской автокефальной православной церкви» (УАПЦ) основана бывшим диаконом Тульской епархии Виктором Чекалиным (извержен из сана в 1983 году) и бывшим епископом Житомирским и Овручским Иоанном Боднарчуком (извержен из сана в 1989 году), которые в 1990 году «рукоположили» первых епископов УАПЦ. При этом Виктор Чекалин, который выдавал себя за «епископа Яснополянского Викентия», никогда и нигде (даже в неканонических сообществах) не получал не только епископской, но даже пресвитерской хиротонии.

Основная часть действующего «епископата» УАПЦ, вошедшего в так называемую «Православную церковь Украины», имеет преемство «хиротоний» от указанных двух лиц. В частности, «митрополит Галицкий» Андрей Абрамчук, сослуживший Патриарху Варфоломею в Георгиевском кафедральном соборе 6 января 2021 года, «рукоположен» при участии В. Чекалина. От «чекалинской» иерархии получил епископскую «хиротонию» и бывший глава УАПЦ Макарий Малетич, именовавший себя «митрополитом Киевским и всея Украины».

Так называемая «Украинская православная церковь Киевского патриархата» была создана в результате состоявшегося 25 июня 1992 года перехода в УАПЦ бывшего митрополита Киевского Филарета Денисенко, который за две недели до этого был извержен из сана Архиерейским Собором Русской Православной Церкви по целому ряду обвинений, а еще ранее был запрещен в священнослужении Архиерейским Собором Украинской Православной Церкви 27–28 мая 1992 года.

Присоединившись к раскольнической УАПЦ, бывший митрополит Филарет длительное время сослужил с иерархами «чекалинского» поставления, то есть, никогда

не имевшими архиерейской хиротонии. Несмотря на попытки бывшего митрополита Филарета тайно «перерукоположить» иерархов УАПЦ с помощью последовавших за ним в раскол бывшего викарного епископа Иакова Панчука и бывшего епископа Львовского Андрея Горака, также лишенных священного сана, часть иерархов этой структуры отказалась от «повторного рукоположения». После распада украинского раскола в 1993 году на две неканонические структуры «чекалинский» епископат УАПЦ не раз переходил в УПЦ КП и обратно, неоднократно участвуя в совершении «архиерейских хиротоний». В связи с этим наличие даже формальных признаков апостольского преемства в «хиротониях» УПЦ КП не может быть признано без глубокого исследования.

Обстоятельства легализации украинского раскола подтверждают, что никакого исследования хиротоний украинских раскольников на Фанаре не проводилось вообще. Это подтверждается упомянутым выше «восстановлением» главы УАПЦ Макария Малетича как «бывшего митрополита Львовского», хотя этого сана его никто никогда не лишал и лишиться не мог по той причине, что он присоединился к УАПЦ в сане протоиерея (которого и был впоследствии лишен), а архиерейскую «хиротонию» и сан «епископа Львовского» получил уже в расколе. Более того, в результате автоматического принятия «в сущем сане» всех лиц, которые входили в тот момент в состав неканонических УАПЦ и УПЦ КП, Константинополем был признан в сане «митрополита Корсунского» проживавший в Париже Михаил Лярош³⁸, ставший «иерархом» так называемой «Православной церкви Украины». Между тем, преемство архиерейской «хиротонии» этого человека восходит к греческим раскольникам-старостильникам.

Противоправные действия Константинопольского Патриарха по «восстановлению в сане» лиц, никогда такого сана не имевших, нашли соответствующую каноническую оценку в целом ряде Поместных Православных Церквей.

По словам Святейшего Патриарха Сербского Порфирия, «Церковь — это Церковь, а незаконная парасинагога может стать Церковью лишь через покаяние и каноническую процедуру, но никак не чьим-либо росчерком пера»³⁹. «Отступившие от Церкви и при этом лишенные священнического рукоположения не могут представлять собой здоровый церковный организм»⁴⁰, — заявил Архиерейский Собор Польской Православной Церкви.

Как справедливо отмечает Блаженнейший Архиепископ Албанский Анастасий в письме Патриарху Константинопольскому Варфоломею от 21 марта 2019 года, «исправление мелитианского раскола и совершенное по икономии принятие незаконно рукоположенных Мелитием включало в себя следующие этапы: 1) покаяние; 2) возложение рук каноническим епископом — самое малое, что требуется для подтверждения апостольского преемства; 3) молитва и 4) наконец, примирение. Речь идет о принципе, применяющемся во всех без исключения случаях возвращения раскольников в Православную Церковь...». Неуместно также сравнение украинского раскола с имевшим место разделением между Русской Православной Церковью Заграницей и Церковью в Отечестве, которое было преодолено в 2007 году. Иерархи Русской Зарубежной Церкви никогда не подвергались извержению из сана и, как справедливо пишет Блаженнейший Архиепископ Албанский Анастасий в упомянутом письме, «здесь не было ни отлучений от Церкви, ни анафем, и апостольское преемство не ставилось под сомнение», что, в частности, подтверждается многократными случаями сослужения с архиереями Русской Зарубежной Церкви иерархов многих Поместных Православных Церквей, в том числе Константинопольской.

Уместно также упомянуть аргументацию заявления секретариата Священного Синода Албанской Православной Церкви от 15 ноября 2022 года, в котором ставится вопрос о законности рукоположения нынешнего «пред-

стоятеля» ПЦУ отлученным от Церкви бывшим митрополитом Филаретом (Денисенко): «Когда рукополагающий отделен от Церкви, отлучен, анафематствован и изгнан, он становится неактивным, не передает никакой благодати (подобно тому, как электрическое устройство не передает энергию, когда отключено от источника тока). Конечно, то, что никогда не произошло, не может стать совершившимся, действительным и законным путем простого административного решения. Именно здесь лежит причина беспокойства о законности рукоположения Епифания Филаретом».

Необходимо признать, что «иерархи» так называемой «Православной церкви Украины», образованной решением Константинопольского Патриарха Варфоломея из двух ранее существовавших неканонических структур — УАПЦ и УПЦ КП — не имеют канонического рукоположения и потому не являются епископами. Любой иерарх канонической Церкви, вступающий в сослужение с ними, через это сослужение, в соответствии с церковными канонами (9 правило Карфагенского Собора; 2, 4 правила Антиохийского Собора; 11, 12 Апостольские правила), сам присоединяется к расколу и подлежит отлучению. Не имея ни права, ни желания вступить в евхаристическое общение с подобного рода «иерархами» после их признания Константинополем, Русская Православная Церковь на заседании Священного Синода от 15 октября 2018 года была вынуждена констатировать невозможность евхаристического общения с Константинопольским Патриархатом до тех пор, пока он не откажется от своих антиканонических решений. Последующими решениями Священного Синода⁴¹ невозможность евхаристического общения была распространена также на тех Предстоятелей и иерархов Поместных Православных Церквей, которые признают легитимизацию украинского раскола и вступят в сослужение с лицами, не имеющими канонического рукоположения.

Верная духу и букве священных канонов, Русская Православная Церковь и впредь будет строго придерживаться тех канонических постановлений, которые воспрепятствуют сослужению с раскольниками и самосвятами. Любое отступление от этих канонов неизбежно ведет к разрушению межцерковного мира и углублению раскола.

4. Претензии Константинопольского Патриархата на право принимать клириков без отпускных грамот

Еще одним новшеством Константинопольского Предстоятеля явилось заявление о якобы принадлежащем ему праве принятия клириков любых Поместных Церквей без отпускных грамот от своих архиереев. Со ссылкой на будто бы «принятые права» своего престола действовать именно таким образом были взяты «под омофор» Патриарха Варфоломея пять бывших клириков Виленской епархии⁴² в феврале и два клирика Белорусского экзархата в апреле, а также «восстановленный в священном сане» клирик Московской епархии Русской Православной Церкви в июне 2023 года.

Переход клириков из одной юрисдикции в другую без санкции Священноначалия в виде отпускной грамоты является каноническим преступлением как со стороны клирика, так и со стороны принявшего его епископа. Об этом недвусмысленно говорится в ряде канонов⁴³. В свете этих правил деяния Патриарха Варфоломея являются актами попрания канонических оснований церковного строя.

В оправдание своих действий Патриарх Варфоломей ссылается не на какой-либо из канонов, а лишь на толкования Феодором Вальсамомом 17 и 18 правил Трулльского Собора и 10 правила VII Вселенского Собора (запрещающих прием клириков без отпустительных грамот). Комментируя содержание 10 правила VII Вселенского Собора, Вальсамон писал: «Различные правила

запрещают клирикам оставлять епархии, в клире которых состоят, и переходить в другие. Итак, следуя им, и настоящее правило определяет, чтобы ни один клирик без своего епископа, то есть без представительной и увольнительной грамоты его, или без определения Константинопольского Патриарха нигде не был принимаем, то есть не служил ни в какой церкви... Заметь из буквального смысла настоящего правила, что одному Константинопольскому Патриарху предоставляется принимать чужих клириков и без увольнительной грамоты рукоположившего их, если они представят по крайней мере грамоты, свидетельствующие о рукоположении их или принятии в клир. Почему и вправе, как мне кажется, Святейший Патриарх и хартофилакс его дозволить чужому клирику священнодействовать в царствующем граде и без увольнительной грамоты рукоположившего его»⁴⁴.

Вальсамон в этом толковании действительно делает исключение из общего порядка для Патриарха Константинопольского. Такого исключения в толкованиях ни этого, ни других канонов, посвященных теме перехода клириков, нет у других авторитетных канонистов: Зонары, Аристина, святителя Никодима (Милаша). Единственным понятным основанием выделения Константинопольской кафедры и усвоения ей особой привилегии мог служить столичный статус «царствующего города», который был поэтому центром притяжения для клириков, самовольно оставивших своих архиереев, — статус, этим городом давно утраченный. Однако возникает вопрос о том, что мыслил Вальсамон о территориальных границах упоминаемой им привилегии. У самого толкователя нет ответа на этот вопрос.

Свет на данную проблему проливают комментарии Иоанна Зонары на 9 и 17 правила IV Вселенского Собора по вопросу об апелляциях, проясняющие, что речь идет только о митрополитах, подчиненных Константинопольскому Патриарху⁴⁵. По аналогии с этим указанием Зонары можно

утверждать, что и право Константинопольского Патриарха принимать клириков без отпускной грамоты, на которое ссылается Вальсамон, относилось в его время исключительно к клирикам Константинопольского Патриархата. Тем более, что в толковании на 17 правило Трулльского Собора Вальсамон утверждает, что такая же привилегия принадлежит и Карфагенскому епископу: «Исключи отсюда Константинопольского епископа и Карфагенского; ибо они одни могут, как часто говорилось, принимать к себе чужих клириков без согласия рукоположившего их»⁴⁶. Действительно, правило 55(66) Карфагенского Собора предоставляло Карфагенскому епископу как тогдашнему примасу Африки привилегию рукополагать во епископа освободившейся епархии клириков из других африканских епархий, не требуя обязательного согласия того епископа, которому данный клирик подчинен. Однако совершенно очевидно, что эта привилегия не простиралась за границы Африки. Итак, представляется достаточно ясным: у Вальсамона речь шла о том, что Константинопольский епископ, по аналогии с Карфагенским епископом, также обладает расширенными сравнительно с прочими архиереями юрисдикционными правами, но только внутри Константинопольской Церкви.

При этом следует помнить, что законодательную силу в Церкви имеют сами каноны, а не их толкования, хотя бы и авторитетные. А прямой смысл канонов, которые упоминает Патриарх Варфоломей, говорит как раз о запрете принимать чужих клириков без отпускных грамот от своих епископов. Посему Русская Православная Церковь не признаёт и не признаёт такую интерпретацию канонического предания, которая приписывает Константинопольскому Патриарху всемирные сверх-юрисдикционные права, и будет твердо держаться принципа юрисдикционного равенства автокефальных Церквей и их Предстоятелей, независимо от их мест в священных диптихах. А совершенные Константинопольским Патриархом акты

принятия в свою юрисдикцию клириков иной Поместной Церкви без отпускных грамот рассматриваются и будут рассматриваться нами как преступление, караемое, согласно священным канонам, извержением из сана.

5. Претензии Константинопольского Патриархата на исключительное право предоставления автокефалии

Институт автокефалии складывался в Православной Церкви постепенно и в нынешнем своем виде является плодом многовекового развития.

Ни Иерусалимской, ни Римской, ни Александрийской, ни Антиохийской, ни Константинопольской кафедре никто не предоставлял автокефалию: все они стали автокефальными вследствие обстоятельств исторического развития Церкви в первые века христианства.

В дальнейшем автокефалии возникали и упразднялись по различным причинам, и единой общепринятой процедуры предоставления или упразднения автокефалии не существовало. Автокефалию мог предоставить Вселенский Собор. Так, например, Кипрская Православная Церковь получила автокефалию решением III Вселенского Собора в 431 году⁴⁷.

Автокефалию могла даровать и Материнская Церковь, из юрисдикции которой выходила новая независимая Поместная Православная Церковь. Например, автокефалия Сербской Православной Церкви трижды — в 1219 году, в 1557 году и 1879 году — даровалась Константинопольским Патриархатом, который предоставил также автокефалию и ряду других Поместных Православных Церквей, вышедших из его юрисдикции.

Русская Православная Церковь имеет более чем тысячелетнюю историю, восходящую к 988 году, когда Киевская Русь была крещена святым равноапостольным князем Владимиром в водах Днепра. В течение несколь-

ких веков единая митрополия Руси — с центром сначала в Киеве, затем во Владимире и, наконец, в Москве — входила в состав Константинопольского Патриархата. Однако в 1448 году Русская Церковь обрела фактическую самостоятельность после того, как на Московский митрополичий престол без согласия Константинополя был избран святитель Иона. Данное решение для Русской Церкви было вынужденным: Константинопольский Патриарх на тот момент находился в унии с Римом, а Русская Церковь категорически отвергла унию.

Автокефалия Русской Церкви не сразу была признана Константинополем и другими восточными Патриархами. Однако в 1589 году при участии Константинопольского Патриарха Иеремии II в Москве был учрежден Патриархат, и святитель Иов был возведен в Патриаршее достоинство. В связи с этим актом Патриархом Иеремией и сопровождавшими его лицами, а также архиереями и архимандритами Русской Церкви была подписана «Уложенная грамота». Патриаршее достоинство Московской кафедры было утверждено на Соборах Восточных Патриархов в Константинополе в 1590 и 1593 годах⁴⁸.

Решения о предоставлении автокефалии частям Константинопольского Патриархата неоднократно были принимаемы Священным Синодом или Соборами этой Церкви. Так, Константинопольский Патриархат даровал автокефальный статус входившим в его состав Элладской (1850), Сербской (1879), Румынской (1885) и Албанской (1937) Церквам.

Автокефалию в истории, кроме Соборов, предоставляли не только Константинопольский Патриархат, но и другие Церкви. Так, в V веке автокефалия Грузинской Православной Церкви была дарована Антиохийским Патриархатом, а Московский Патриархат в XX веке даровал автокефалию Польской Православной Церкви (1948), Чехословацкой Православной Церкви (1951) и Православной Церкви в Америке (1970). В 2022 году Македонская Право-

славная Церковь (Охридская Архиепископия) получила автокефалию от Сербской Православной Церкви.

Святейший Патриарх Константинопольский Афинагор в письме Местоблюстителю Патриаршего Престола Русской Православной Церкви митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 24 июня 1970 года писал: «Специальные каноны, которые бы в точности определяли все, что касается автокефалии, в церковном законодательстве отсутствуют; ее предоставление относится к компетенции всей Церкви, и ни в малейшей степени не может считаться правом “всякой автокефальной Церкви”; окончательное суждение по вопросу об автокефалии относится к компетенции более общего Собора, представляющего все Поместные Православные Церкви, и, в частности, Вселенского Собора»⁴⁹.

Понимание порядка предоставления автокефалии как соборного дела «всей Церкви» было положено в основу проекта документа об автокефалии и способах ее предоставления, который был рассмотрен на заседании Межправославной подготовительной комиссии в 1993 году и на Четвертом Всеправославном предсоборном совещании 2009 года.

Предусмотренный данным проектом и предварительно согласованный порядок предоставления автокефалии предполагает: а) согласие Поместного Собора кириархальной Церкви-Матери на то, чтобы ее часть получила автокефалию; б) выявление Вселенским Патриархом консенсуса всех Поместных Православных Церквей, выражаемого единогласием их Соборов; в) на основе согласия Церкви-Матери и всеправославного консенсуса официальное провозглашение автокефалии посредством издания Томоса, который «подписывается Вселенским Патриархом и свидетельствуется подписями в нем Блаженнейших Предстоятелей Святейших автокефальных Церквей, приглашенных для этого Вселенским Патриархом». Относительно последнего пункта не до

конца был согласован лишь порядок подписания Томоса, что не умаляло значения достигнутых договоренностей по остальным пунктам.

На Собраниях Предстоятелей Поместных Православных Церквей 2014 и 2016 годов делегация Московского Патриархата, наряду с представителями некоторых других братских Церквей, настаивала на включении вопроса об автокефалии в повестку дня Собора. Однако Константинопольский Патриархат обратился к Поместным Православным Церквам с просьбой не выносить тему автокефалии на Собор, проведение которого было намечено на июнь 2016 года. Русская Церковь согласилась на исключение этой темы из повестки Собора лишь после того, как Патриарх Варфоломей 24 января 2016 года в ходе Собрания Предстоятелей заверил, что у Константинопольской Церкви нет намерений осуществлять какие-либо действия, имеющие отношение к церковной жизни на Украине, ни на Святом и Великом Соборе, ни после Собора.

Теперь стало очевидно, что Константинопольский Патриарх уже тогда готовил вторжение в Украину, а потому и уклонился от обсуждения темы автокефалии, настояв на ее исключении из повестки дня Собора якобы из-за недостатка времени на ее детальную проработку. На самом же деле Константинопольский Предстоятель желал отказаться от всех ранее достигнутых на общеправославном уровне предварительных договоренностей во имя ложной теории о том, что право дарования автокефалии принадлежит только и исключительно Константинопольской Церкви. Результатом развития этих взглядов стало предоставление в 2019 году Томоса об автокефалии так называемой «Православной церкви Украины».

Верные чада Русской Православной Церкви не признают и не будут признавать те автокефалии, которые Константинопольская Церковь создает или будет создавать впредь в единоличном порядке без согласия других Поместных Православных Церквей, тем паче без иници-

ативы и согласия кириархальной Церкви. Тема автокефалии нуждается в дальнейшем обсуждении на основе тех предварительных договоренностей, которые были достигнуты в ходе предсоборного процесса, в частности, на комиссиях и совещаниях 1993 и 2009 годов.

6. Нарушение принципа равенства автокефальных Церквей Константинопольским Патриархатом

Автокефальная Поместная Церковь, обладающая полной самостоятельностью в управлении, не зависит в решении внутренних вопросов от какой-либо иной Поместной Церкви. Вселенская Православная Церковь представляет собой семью автокефальных Поместных Православных Церквей. В составе автокефальной Церкви могут находиться автономные Церкви и иные церковные образования, имеющие разные степени самоуправления.

Все Поместные Православные Церкви, вне зависимости от того, когда и каким способом они получили автокефалию, равны между собой. При сослужении Предстоятели и представители Поместных Православных Церквей располагаются в порядке диптиха. Однако более низкое место Предстоятеля в диптихе не ставит ту или иную Церковь в подчиненное положение по отношению к Церкви, занимающей в нем более высокое место.

Константинопольский Патриархат сегодня пытается навязать Поместным Православным Церквам иное представление об автокефалии. Утверждается, что любая Церковь становится автокефальной исключительно в силу Томоса, полученного от Константинопольского Патриархата⁵⁰, хотя история знает и другие способы приобретения автокефалии той или иной Поместной Церковью. Утверждается, что именно Константинополь является высшей апелляционной инстанцией для всех Поместных Церквей (см. раздел 2). Утверждается, будто только Константинопольскому Патриарху принадлежит право

изготовления и раздаяния святого мира. Утверждается, будто только в Константинополе может производиться канонизация святых.

Эта новая эkkлезиологическая концепция была в полной мере реализована Константинопольским Патриархатом в 2019 году при учреждении так называемой «Православной церкви Украины» (ПЦУ), — неканонического образования, созданного из двух групп раскольников. В основополагающих правовых документах — «Патриаршем и Синодальном Томосе о предоставлении автокефального церковного статуса Православной Церкви на Украине» (далее: Томос) и «Уставе Православной Церкви Украины» (далее: Устав) — заложена некая ущербная модель якобы автокефальной Церкви, находящейся, однако, в прямой и очень сильной зависимости от Константинопольского Патриархата.

Так, если в дарованных ранее Томосах об автокефалии ряда Поместных Православных Церквей подчеркивалось, что Главой всех Церквей является Господь Иисус Христос⁵¹, то в Томосе ПЦУ сказано, что «автокефальная Церковь Украины признает главой Святейший Апостольский и Патриарший Вселенский престол, как и другие патриархи и предстоятели»⁵². Согласно Уставу (п. 1), новообразованная «автокефальная Церковь», в соответствии с новой концепцией Константинопольского Патриархата, «едина с Матерью Великой Христовой Церковью в Константинополе и *через нее* со всеми иными Православными Автокефальными Церквами». Томос определяет, что «первейшей своей задачей» эта «автокефальная Церковь» считает сохранение не только православной веры, но и «канонического единства и общения со Вселенским Патриархатом».

В соответствии с той же новой эkkлезиологической концепцией Томос прямо запрещает автокефальной Церкви «ставить епископов или учреждать приходы за рубежом», оговаривая, что «те, которые уже существуют,

отныне, согласно порядку, будут подчиняться Вселенскому Престолу, который имеет канонические полномочия над диаспорой». Это положение прямо подтверждается Уставом: «Православные христиане украинского происхождения в православной диаспоре отныне окормляются епархиальными архиереями Вселенского Патриархата» (Устав. I, 4). Кроме того, Томос утверждает, что «юрисдикция этой Церкви ограничивается территорией украинского государства», при этом учреждает на той же территории экзархат Константинопольской Церкви и ее ставропигии, подчеркивая, что «права Вселенского Престола на экзархат на Украине и священные ставропигии сохраняются не умаленными». Кроме того, Устав предостерегает от какого-либо вмешательства в дела константинопольских ставропигий: «Решение вопросов по составлению и утверждению внутренних правил Патриарших ставропигий принадлежит исключительно Вселенскому Патриарху, и только ему». Епархиальные архиереи не могут вмешиваться в формирование органов управления «патриарших ставропигий, которые подчинены Вселенскому Патриарху».

Оба документа — Томос и Устав — особо оговаривают судебные полномочия Константинопольского Патриарха: «Сохраняется и право всех архиереев и прочих клириков подавать апелляции Вселенскому Патриарху, обладающему канонической ответственностью принимать окончательные судебные решения по делам епископов и других клириков Поместных Церквей» (Томос); «священнослужитель любого сана, окончательно осужденный своими церковными властями к любому наказанию, может использовать право апелляции (ἔκκλητον) к Вселенскому Патриарху» (Устав. XI).

Закрепляя на будущее эти очевидно неравноправные отношения двух «автокефальных» Церквей, из которых на деле автокефальной оказывается лишь одна, Константинопольский Патриархат специально оговаривает,

что Устав «во всем обязательно должен соответствовать положениям настоящего Патриаршего и Синодального Томоса», а в Уставе прописывается положение о том, что «право толковать положения Устава по Томосу имеет исключительно Вселенский Патриарх».

Неравенство и даже прямая субординация прописаны и в некоторых иных положениях Томоса и Устава. Например, «для решения значимых вопросов церковного, догматического и канонического характера» предстоятелю ПЦУ «надлежит обращаться к нашему Святейшему Патриаршему и Вселенскому Престолу, испрашивая у него авторитетного мнения и несомненной поддержки» (Томос), и в этом случае Константинопольский Патриарх «объявляет нужное решение Священному Архиерейскому Собору Церкви Украины» (Устав. IV, 3). Святое миро ПЦУ должна получать из Константинопольского Патриархата.

Таким образом, Томос и Устав, следуя основным установкам новой экклезиологической концепции Константинопольского Патриархата, создают правовой прецедент закрепления неравноправия между автокефальными Поместными Православными Церквями и их подчинения административной власти Константинопольского Патриархата. Такое неравноправие справедливо расценивается многими в Православной Церкви как приближение к папской модели церковной власти⁵³, которая никогда не существовала в Православии.

Русская Православная Церковь, верная многовековому каноническому преданию, отстаивала и продолжит отстаивать равенство Поместных Православных Церквей и независимость каждой Поместной Церкви от других Поместных Церквей во внутреннем управлении. «Надругательство над священным институтом автокефалии»⁵⁴, выразившееся в даровании автокефалии группе украинских раскольников, стало одним из печальных последствий искажения Священного Предания, на котором веками строилась жизнь Православной Церкви как семьи

Поместных Церквей, не зависящих одна от другой в делах внутреннего управления.

7. Пересмотр Константинопольским Патриархатом в одностороннем порядке актов, имеющих правоустанавливающее значение

Предъявляя претензии на якобы существующие у него особые полномочия в православном мире, Константинопольский Патриархат не останавливается перед пересмотром в одностороннем порядке исторических актов, имеющих правоустанавливающее значение в отношении Поместных Православных Церквей и их канонических границ. Такой подход вступает в противоречие с каноническим Преданием Церкви, нарушая, в частности, 129 (133) правило Карфагенского⁵⁵ и 17 правило IV Вселенского Собора⁵⁶. Указанные правила не допускают возможности пересмотра установившихся церковных границ, которые ранее в течение длительного времени не оспаривались.

Примером действий Константинопольского Патриархата, нарушающих данные церковные каноны, является «возобновление» Томоса Патриарха Константинопольского Мелетия IV от 7 июля 1923 года⁵⁷, который без ведома и согласия Патриарха Всероссийского святителя Тихона принял в юрисдикцию Константинопольского Патриархата автономную Эстонскую Православную Церковь, входившую в состав Московского Патриархата. После восстановления в 1944 году в Эстонии законной юрисдикции Московского Патриархата Томос 1923 года был забыт. 3 апреля 1978 года деянием Патриарха Константинопольского Димитрия и Синода Константинопольского Патриархата Томос был объявлен «недействительным», а деятельность Константинополя в Эстонии — «оконченной»⁵⁸. Тем не менее, 20 февраля 1996 года Священный Синод Константинопольского Патриархата под предсе-

дательством Патриарха Варфоломея дал этому решению новую интерпретацию, заявив, будто в 1978 году «Мать Церковь... объявила Томос 1923 года недействующим, то есть не могущим действовать в то время на территории Эстонии, являвшейся тогда частью Советского Союза, но не отменила, не лишила силы и не аннулировала его». Теперь же Патриарх Варфоломей и его Синод объявляют «о возобновлении действия Патриаршего и Синодального Томоса 1923 года»⁵⁹.

Антиканоническая экспансия Константинопольского Патриархата на территорию Эстонии привела в 1996 году к временному приостановлению евхаристического общения Русской Православной Церкви с Константинопольским Патриархатом. Общение было возобновлено совместными решениями Священных Синодов двух Церквей от 16 мая 1996 года на условиях Цюрихских соглашений, так никогда и не исполненных до конца константинопольской стороной.

В 2018 году Константинопольский Патриархат в одностороннем порядке отменил подписанный Святейшим Константинопольским Патриархом Дионисием IV и Священным Синодом Константинопольской Церкви Акт 1686 года, подтверждающий пребывание Киевской митрополии в составе Московского Патриархата. Как отмечено в заявлении Священного Синода Русской Православной Церкви от 15 октября 2018 года, Акт 1686 года не может подлежать пересмотру, иначе «было бы возможно аннулирование любого документа, определяющего каноническую территорию и статус Поместной Церкви — вне зависимости от его древности, авторитетности и общецерковного признания».

Синодальная грамота 1686 года и иные относящиеся к данному вопросу документы ничего не говорят о временном характере передачи Киевской митрополии в ведение Московского Патриархата, а также не устанавливают возможности отмены данного акта.

Необоснованность отмены Акта 1686 года подчеркивается тем, что на всеправославном уровне в течение более трех столетий ни у кого не возникало сомнений в принадлежности православных Украины к пастве Русской Церкви, а не к Церкви Константинопольской⁶⁰. Кроме того, Константинопольский Патриархат замалчивает тот факт, что Киевская митрополия 1686 года, о возвращении которой теперь заявляется Константинополем, охватывала лишь меньшую часть территории современной Украинской Православной Церкви, которая сформировалась в дальнейшем в составе автокефальной Русской Церкви.

8 Правило III Вселенского Собора⁶¹ запрещает епископам простираť свою власть на чужие церковные уделы. Учредив свою «ставропигию» в Киеве без согласования с каноническим священноначалием Украинской Православной Церкви, Константинопольский Патриархат вторгся в пределы, принадлежащие иной Церкви, что подпадает под осуждение названного правила.

Угрозу отмены своих прежних решений Константинопольский Патриархат превратил в прием, используемый для оказания давления на Поместные Православные Церкви. Например, Патриарх Константинопольский Варфоломей в письме бывшему Предстоятелю Православной Церкви Чешских земель и Словакии Митрополиту Христофору от 4 февраля 2012 года угрожал упразднить автокефалию этой Церкви⁶².

Необходимо особо подчеркнуть, что попытки Константинопольского Патриарха Варфоломея навязать православному миру якобы принадлежащее Константинопольскому Престолу право отменять по своему одностороннему произволению соборные или синодальные решения любой давности не соответствуют каноническому устройству Церкви и ввергают межцерковные отношения в состояние хаотического беззакония.

8. Претензии Константинопольского Патриархата на исключительное право церковной юрисдикции в диаспоре

Претензии Константинопольского Патриархата на исключительное право церковной юрисдикции во всех странах православного рассеяния оформились в 20-е годы XX века. Ранее Константинопольская Церковь придерживалась иных взглядов на данный вопрос. В частности, она признавала: 1) юрисдикцию Русской Православной Церкви над Америкой; 2) окормление православной диаспоры в Австралии и Новой Зеландии Иерусалимским Патриархатом; 3) каноническое управление Санкт-Петербургского митрополита русской православной диаспорой в Западной Европе; 4) право Элладской Церкви на управление греческими приходами в диаспоре, закрепленное Патриаршим и Синодальным Томосом от 18 марта 1908 года, подписанным Патриархом Константинопольским Иоакимом III и членами Священного Синода Константинопольской Церкви.

Автором новой теории о непременном и обязательном подчинении всей православной диаспоры Константинопольскому Престолу явился Патриарх Мелетий IV (Метаксакис), который занимал Константинопольскую кафедру в 1921–1923 годах. В основе теории лежала концепция превращения Константинопольского Патриархата в глобальную Церковь, организованную по принципу экстерриториальной юрисдикции, своего рода «православный Ватикан»⁶⁵. Синодальным решением от 1 марта 1922 года было прекращено действие Томоса 1908 года, причем, если тот документ касался исключительно *греческих* приходов в диаспоре, то новое решение объявляло о праве Константинополя на «непосредственный надзор и управление *всеми без исключения* православными приходами, находящимися вне пределов Поместных Православных Церквей, в Европе, Америке и других местах»⁶⁴.

В соответствии с новой теорией, в 1922 году были созданы структуры Константинопольского Патриархата в Западной Европе, Северной и Южной Америке, а в 1924 году — в Австралии и Океании, а также в Центральной Европе. Создание структур Константинопольского Патриархата в других регионах диаспоры продолжилось в последующие годы. При этом Константинополь, где это было возможно, препятствовал созданию или воссозданию в диаспоре юрисдикций других Поместных Церквей⁶⁵.

Притязания Константинополя на всю диаспору основываются, главным образом, на не разделяемом всей полнотой Православной Церкви понимании 28 правила IV Вселенского Собора, гласящего: «Посему только митрополиты областей, Понтийской, Асийской и Фракийской, и так же епископы у иноплеменников вышереченных областей, поставляются от вышереченного Святейшего Престола Святейшей Константинопольской Церкви». Данное правило относится к конкретным регионам Римской империи, где распространение христианства было связано с миссионерскими усилиями Константинопольской Церкви.

В современной же Константинопольской Церкви претензии — со ссылкой на упомянутое правило — предъявляются на всю вообще православную диаспору, включая Северную и Южную Америки, Западную Европу, Азию, Австралию и Океанию. Якобы в этих регионах может существовать только юрисдикция Константинопольской Церкви, а другие Поместные Церкви присутствуют там незаконно. Более того, если, например, епископ или клирик какой-либо Поместной Церкви, несущий служение в диаспоре, пожелает перейти в Константинопольский Патриархат, то он якобы не нуждается в отпускной грамоте, поскольку по факту и до перехода уже являлся епископом или клириком Константинопольского Патриархата, только этого не сознавал⁶⁶.

Притязания Константинопольского Патриархата охватывают и такие страны, где нет и никогда не существовало структур этого Патриархата и где никогда не проповедовали миссионеры из Константинопольской Церкви, например, Японию и Китай.

Становление Православия в Японии, как известно, связано исключительно с подвигом святого равноапостольного Николая Японского и других выдающихся миссионеров Русской Православной Церкви. В 1970 году Японская Православная Церковь получила автономию от Московского Патриархата, однако Константинополь не только не признал это деяние, но и заявил о своих правах на эту территорию, в связи с чем в 1971 году Местоблюститель Патриаршего Престола митрополит Пимен (впоследствии Патриарх Московский и всея Руси) в письме Патриарху Афинагору отмечал «принципиальное противоречие соответствующего деяния Священного Синода Вселенского Патриархата с православным каноническим правом и практикой Поместных Православных Церквей»⁶⁷. Тем не менее, в 2004 году Константинопольский Патриархат усвоил своему митрополиту Корейскому титул «экзарха Японии», невзирая на полное отсутствие собственной паствы в этой стране.

С теорией об эксклюзивном праве Константинопольского Патриархата на окормление православной диаспоры связано и решение Синода Константинопольской Церкви о включении Китайской Народной Республики в границы Гонконгской митрополии (как в 1996 году, при ее учреждении, так и в 2008 году, при выделении из нее Сингапурской митрополии), несмотря на существующую на территории Китая автономную Православную Церковь в юрисдикции Московского Патриархата. Священный Синод Русской Православной Церкви 15 апреля 2008 года заявил: «Многовековые духовные связи Русской Православной Церкви с Китаем, где ее трудами были построены десятки православных храмов, переведены

на китайский язык священные и богослужебные книги, воспитаны в православном благочестии верные даже до смерти свидетели Господа нашего Иисуса Христа, обязывают ныне Священный Синод выступить в защиту прав богоспасаемой паствы Китайской Православной Церкви, ослабленной понесенными ею тяжелыми испытаниями, и заявить о несправедливости и канонической неправомерности решения Константинопольского Престола, наносящего урон *миру и благостоянию святых Божиих Церквей*»⁶⁸.

С притязаниями Константинопольского Патриархата на эксклюзивное право пастырского окормления православных верующих диаспоры категорически невозможно согласиться. Ни одна Поместная Православная Церковь не имеет особых, исключительных и всеобъемлющих прав на юрисдикцию над всей православной диаспорой. Напротив, каждая Поместная Церковь несет прямую пастырскую ответственность за своих чад, в рассеянии сущих, если они пребывают вне канонических границ иных Поместных Церквей. Согласно правилу 99(112) Карфагенского Собора, «епископы..., обратившие к кафолической вере народ, который имели в управлении, должны удержать власть над оным».

Новое учение Константинополя о своих исключительных канонических правах в диаспоре стало источником конфликтов внутри Церкви Христовой. Поэтому с самого начала в рамках подготовки к Всеправославному Собору в число тем был включен и вопрос диаспоры. На IV Всеправославном предсоборном совещании в 2009 году было решено учредить в каждом из регионов стран диаспоры Епископские собрания «всех канонически признанных епископов данного региона, которые будут и впредь подчиняться тем каноническим юрисдикциям, каковым они принадлежат»⁶⁹. Собрания должны проходить под председательством первого из подчиненных Константинопольской Церкви архиереев, а в случае отсутствия

оного — старшего из архиереев Поместных Церквей согласно порядку диптихов.

Русская Православная Церковь рассматривала Епископские собрания в диаспоре в качестве консультативных органов, призванных координировать действия иерархов из различных Поместных Православных Церквей без какого бы то ни было умаления их самостоятельности⁷⁰. Однако для Константинополя создание Епископских собраний — шаг к постепенному упразднению присутствия Поместных Церквей в диаспоре. В целом ряде стран представители Константинопольского Патриархата взяли на себя функции представлять все Поместные Церкви перед государством, делать публичные заявления от их имени, нередко без их согласия.

9. Заключение

Идеи новой эkkлeзиологической концепции Константинопольского Патриархата вступают в очевидные противоречия с православным Преданием и каноническими положениями, вследствие чего вынуждают Константинопольский Патриархат ставить само это Предание под сомнение и требовать его ревизии. Патриарх Варфоломей заявил: «Мы, православные, должны подвергнуть себя самокритике и пересмотреть нашу эkkлeзиологию, если мы не хотим стать федерацией Церквей протестантского типа»⁷¹. Чтобы избежать этой явно надуманной угрозы, необходимо, по его словам, срочно признать, «что в неделимом Вселенском Православии есть один “Первый”, не только по чести, но и “Первый” с особыми обязанностями и каноническими полномочиями, возложенными Вселенскими Соборами»⁷².

Осуждаем и не приемлем теоретические положения новой эkkлeзиологической концепции Константинопольского Патриархата, а также практические неправомерные и незаконные действия, предпринятые в порядке вне-

дрения указанной концепции в современную церковную жизнь. Эти положения и действия не соответствуют православному Преданию, разрушают канонические устои Вселенской Церкви и наносят тяжкий вред единству Поместных Православных Церквей.

Вознося молитву *о еже сохранить в единении и правотеи Церковь Православную, во всем мире пребывающую*, мы, архиереи Русской Православной Церкви, призываем Святейших и Блаженнейших Предстоятелей Святых Божиих Церквей, собратьев православных иерархов, боголюбезных пресвитеров и диаконов, честных монашествующих и благочестивых мирян, составляющих вкупе Полноту Вселенской Церкви Христовой, к той же усердной молитве ко Господу Иисусу, единому подлинному Главе Церкви Своей, да соберет расстаящая воедино по воле Небесного Отца благодатию Пресвятого Духа, да изгонит все ереси и расколы из ограды Святого Православия, да упразднит вражду и посрамит всякую неправду, дабы *единеми усты и едином сердцем* прославлялось во Единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви пресвятое Имя Отца, Сына и Святаго Духа. Аминь.

Примечания

¹ См. публикацию «Το Οικουμενικό Πατριαρχείο στην Λιθουανία» на сайте «Φος Φанариου» (<https://fosfanariou.gr/index.php/2023/03/21/to-ecun-patriarxeio-stin-lithouania/>)

² *Киприан Карфагенский, священномученик*. Книга о единстве Церкви.

³ *Игнатий Антиохийский, священномученик*. Послание к Смирнянам VIII, 2.

⁴ *Иринеи Лионский, священномученик*. Против ересей II, XXIV, 1.

⁵ Позиция Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви, п. 2 (3).

⁶ Архимандрит Пантелеимон (Мануссакис), профессор Колледжа Святого Креста (США): *Manoussakis, John Panteleimon*. Primacy and

Ecclesiology: The State of the Question // Orthodox Constructions of the West. Ed. by G.E. Demacopoulos and A. Papanikolaou. New York: Fordham University Press, 2013. P. 229, 232.

⁷ *Элпидофор (Ламбриниадис), митр.* Primus sine paribus. Ответ на позицию Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви.

⁸ См.: *Элпидофор (Ламбриниадис), митр.* Primus sine paribus: «Церковь всегда и систематически понимала Личность Отца как первенствующего («монархия Отца») в общении Лиц Святой Троицы. Если бы мы следовали логике текста русского Синода, мы также должны были бы утверждать, что Бог Отец не является безначальной причиной божественности и отцовства... но становится получателем Своего первенства. Откуда? От других Лиц Святой Троицы?»

⁹ Проповедь архиепископа Американского Элпидофора в епископальной церкви св. Варфоломея. Нью-Йорк, 10 июня 2023 г.

¹⁰ «Немыслимо, чтобы Поместная Церковь, особенно та Церковь, которая получила то, чем она является, благодаря инициативам и действиям Вселенского Патриархата, прервала общение с ним, поскольку от него проистекает каноничность ее бытия» (*Амфилохий, митрополит Адрианопольский*. Отрицая Вселенский Патриархат, ты отрицаешь источник своего существования — сайт orthodoxia.info).

¹¹ «Вселенский Патриархат... имеет каноническую юрисдикцию и все апостольские привилегии, неся ответственность за сохранение единства и общения поместных Церквей» (Вступительная речь Патриарха Константинопольского Варфоломея на собрании иерархов Константинопольского Патриархата 1 сентября 2018 г.).

¹² *Элпидофор (Ламбриниадис), митр.* Primus sine paribus. Ответ на позицию Московского Патриархата по вопросу о первенстве во Вселенской Церкви.

¹³ Выступление Патриарха Константинопольского Варфоломея на семинаре «Реакция церквей и религиозных общин на войну и конфликт». Вильнюс, 22 марта 2023 г.

¹⁴ Вступительная речь Патриарха Константинопольского Варфоломея на собрании иерархов Константинопольского Патриархата 1 сентября 2018 г.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Слово Патриарха Константинопольского Варфоломея на вечерне в Андреевской церкви в Киеве 21 августа 2021 г.

¹⁷ Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Блаженнейшему Архиепископу Албанскому Анастасию от 20 февраля 2019 г.

¹⁸ Слово Патриарха Константинопольского Варфоломея на церемонии присвоения звания почетного доктора Киево-Могилянской академии 22 августа 2021 г.

¹⁹ Цит. по: *Jannis Spiteris. La Critica Bizantina del Primato Romano nel secolo XII. Roma, 1979 (Or. Chr. Ap. 208). P. 325–326.*

²⁰ Цит. по: *Ἱ. Καρμίρη. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα... Graz, 1968. Τ. II. Σ. 560 (640).*

²¹ Цит. по: *Ἱ. Καρμίρη. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα... Σ. 927–930 (1007–1010).*

²² Цит. по: *Ἱ. Καρμίρη. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα... Σ. 939–940 (1025–1026).*

²³ «Человек не может быть главою Церкви Христовой... Учение о неизбежной необходимости наличия наивысшего видимого главы всей Церкви Христовой появилось вследствие большого упадка веры в невидимого главу Церкви, то есть в Господа Иисуса Христа, и в Его пребывание и действие в Церкви, а также ввиду упадка любви к Нему» (*Горазд Пражский, священномученик. 1168 вопросов и ответов о православной вере. 343, 388*).

²⁴ Журнал Священного Синода Русской Православной Церкви № 60 от 23–24 сентября 2021 г.

²⁵ Цитата из решения Священного Синода Константинопольского Патриархата от 11 октября 2018 г. о принятии в общение Филарета Денисенко и Макария Малетича.

²⁶ «Аще который клирик с клириком же имеет судное дело, да не оставляет своего епископа, и да не прибегает к светским судилищам. Но сперва да производит свое дело у своего епископа или, по изволению того же епископа, избранные обеими сторонами да составят суд. А кто вопреки сему поступит: да подлежит наказаниям по правилам. Аще же клирик со своим, или со иным епископом имеет судное дело: да судится в областном Соборе. Аще же на митрополита области епископ, или клирик имеет

неудовольствие: да обращается или к экзарху великия области, или к престолу царствующего Константинополя, и пред ним да судится» (Из 9 правила IV Вселенского Собора).

²⁷ Из толкования на 17 правило IV Вселенского Собора. См.: *Епископ Никодим (Милаш)*. Правила Православной Церкви с толкованиями. М., 1996. Т. 1. С. 374.

²⁸ Пидалион. Толкование на 9 правило IV Вселенского Собора.

²⁹ Εὐκύκλιος τῆς μίας ἀγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς ἀπανταχοῦ ὀρθοδόξους. Ἐν Κωνσταντινουπόλει, 1848. § 14.

³⁰ При этом кающиеся в расколе публично сняли с себя панагии — знаки архиерейского достоинства.

³¹ Несмотря на важное значение Собора 1998 года в Софии, необходимо отметить, что позиция председательствующего на нем Патриарха Варфоломея не отличалась канонической чистотой. Председательствующий отстаивал принятие «по крайней икономии» в общение «иерархов», получивших хиротонию в расколе от лиц, лишенных сана и отлученных от Церкви, в то время как большинство участников Собора выступали за их принятие через каноническое рукоположение. Эта позиция отражена в особом мнении Священного Синода Русской Православной Церкви относительно решений Собора Предстоятелей и иерархов Поместных Православных Церквей в Софии.

³² См. 5 правило Сардикийского Собора.

³³ 14 правило Сардикийского Собора: «Но прежде, нежели и верно исследованы все обстоятельства, отлученный от общения до рассмотрения дела не должен присваивать себе общения»; 29(38) правило Карфагенского Собора: «Угодно всему собору, чтобы отлученный за свое небрежение от общения, епископ ли, или кто бы то ни был из клира, во время отлучения своего, прежде выслушания оправдания своего, дерзающий приступати к общению, признаваемо был произнесшим на себя приговор осуждения» и др.

³⁴ 15 правило Антиохийского Собора: «Если какой-нибудь епископ... судим будет от всех епископов той области, и все они согласно произнесут ему единый приговор, — таковой другими епископами отнюдь да не судится, но согласное решение

епископов области да пребывает твердым»; 105(118) правило Карфагенского Собора: «Кто, быв отлучен от общения церковного... прокрадется в заморские страны, дабы принятым быть в общение, тот подвергнется извержению из клира. Каноническое послание Карфагенского Собора к Папе Келестину: «Те, которые в своей епархии отлучены от общения, да не явятся восприемлемыми в общение твоею святынею... Какие бы ни возникли дела, они должны оканчиваемы быть в своих местах».

³⁵ Письмо Патриарха Константинопольского Варфоломея Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу № 1119 от 24 декабря 2018 г.

³⁶ Коммюнике генерального секретариата Святого и Священного Синода Константинопольского Патриархата от 17 февраля 2023 г. об апелляции клириков из Литвы.

³⁷ Коммюнике о работе Святого и Священного Синода Константинопольского Патриархата от 28 июня 2023 г.

³⁸ Умер в 2022 г.

³⁹ *Патриарх Сербский Порфирий*. Обращение в связи с государственным террором против Украинской Православной Церкви. 28 марта 2023 г.

⁴⁰ Сообщение канцелярии Святого Собора епископов Польской Православной Церкви от 2 апреля 2019 г.

⁴¹ Журналы заседаний Священного Синода Русской Православной Церкви № 125 от 17 октября 2019 г.; № 151 от 26 декабря 2019 г.; № 77 от 20 ноября 2020 г.

⁴² Предварительно эти бывшие клирики, лишенные сана церковным судом, были «восстановлены» в сане Синодом Константинопольского Патриархата (см. выше, раздел 2).

⁴³ См. 12, 15, 32, 33 Апостольские правила; 15, 16 правила I Вселенского Собора; 5, 6, 10, 11, 13, 20, 23 правила IV Вселенского Собора; 17, 18 правила Трулльского Собора; 10 правило VII Вселенского Собора; 3, 6 правила Антиохийского Собора; 20, 23(32), 105(118), 106(119–120) правила Карфагенского Собора.

⁴⁴ Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. М.: «Сибирская благовонница», 2011. С. 665–666.

⁴⁵ См. выше, раздел 2.

⁴⁶ Правила святых Вселенских Соборов с толкованиями. С. 341.

⁴⁷ «Начальствующие во святых Кипрских церквах да имеют свободу, без притязания к ним, и без стеснения их, по правилам святых отцов, и по древнему обыкновению, сами собою совершать поставление благоговейнейших епископов» (8 правило III Вселенского Собора).

⁴⁸ Константинопольский Собор 1593 года определил Предстоятелю Русской Церкви «быть и называться братом православных Патриархов, по силе сего наименования, сочинным и сопредстоятельным и равным по сану и достоинству, надписываться и подписываться по обычаю Патриархов православных: «Патриарх Московский и всея России и Северных стран»» (Деяние Константинопольского Собора 1593 года).

⁴⁹ Письмо Патриарха Константинопольского Афинагора Местоблюстителю Патриаршего Престола Русской Православной Церкви митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену № 583 от 24 июня 1970 г.

⁵⁰ Интервью митрополита Прусского Элпидофора (Ламбриниадиса) Афинско-Македонскому агентству новостей, июль 2018 г.

⁵¹ Ср. Томос об автокефалии Сербской Православной Церкви 1879 года: «Отселе будет канонически самостоятельна, независима и самоуправяема, коей глава, как всех Православных Церквей, Богочеловек Господь и Спаситель наш Иисус Христос».

⁵² Это положение Томоса было подвергнуто критике в заявлении секретариата Священного Синода Албанской Православной Церкви от 15 ноября 2022 г. В документе Албанской Церкви говорится, что дарованный ей Томос не содержит тезиса о признании главой Вселенского Престола, а сама Албанская Церковь названа «сестрой», в то время как ПЦУ названа в ее Томосе «дочерью». Иерарх Болгарской Православной Церкви по данному поводу пишет: «Имеется в виду не какое-то символическое главенство Константинопольского Патриарха или главенство в смысле первого среди равных. В Томосе вопрос о главенстве связан с исключительными полномочиями Константинопольского Предстоятеля над всей Православной Церковью... Через условия Томоса делается попытка придать общеправославную каноническую силу антиканоничным действиям Константинопольского Патриархата в украинском вопросе и заявленным

полномочиям надграницной юрисдикции на канонической территории Поместных автокефальных Церквей» (*Даниил, митрополит Видинский*. За единство Церкви. М.: Познание, 2021. С. 25, 38).

⁵³ «К сожалению, в случае с украинской автокефалией Вселенский Патриарх отказывается от своей признанной традицией координирующей роли, предполагающей выражение и реализацию соборных решений Поместных Православных Церквей, а потому и отказывается созывать Всеправославный Собор или Собор Предстоятелей. Напротив, он, как папа: 1) действует трансгранично на территории чужой юрисдикции, которая подчиняется Русской Церкви, как сам же он до недавнего времени и признавал; 2) принимает суверенные и независимые решения вопреки мнению не только самой Церкви Украины, но и Поместных Православных Церквей; 3) утверждает, что остальные православные епископы всего мира обязаны принимать его любые решения; 4) считает, что его решение не нуждается в одобрении другими Церквами и не может быть оспорено» (из Открытого письма священников, монашествующих и мирян Элладской Церкви, опубликованного в сентябре 2019 г.). «Налицо желание Константинопольского Патриархата... присвоить полномочия, которые никогда не были даны ни одному из епископов Православной Церкви. К сожалению, это напоминает печальные попытки Римского епископа узурпировать власть в Церкви. Всем известно, к чему это привело» (*Даниил, митрополит Видинский*. За единство Церкви. С. 27).

⁵⁴ Выражение митрополита Киккского и Тиллирийского Никифора из его доклада на конференции в Москве 16 сентября 2021 года. См.: Мировое Православие: первенство и соборность в свете православного вероучения. М.: Познание, 2023. С. 268.

⁵⁵ «Если кто... обратил какое место к католическому единению и в продолжение трех лет имел оно в своем ведении, и никто оно не требовал от него, то после да не будет оно от него взыскуемо, если, притом, в сие трехлетие существовал епископ, долженствующий взыскать, и молчал».

⁵⁶ «Приходы в каждой епархии... должны неизменно пребывать под властью епископов, заведующих ими, — и в особенности,

если в продолжение тридцати лет бесспорно они имели их в своем ведении и управлении».

⁵⁷ Томос Патриарха Константинопольского Мелетия IV // Православие в Эстонии. Исследования и документы. М.: Православная энциклопедия, 2010. Т. 2. С. 42–45.

⁵⁸ Деяние Патриарха Константинопольского Димитрия и Священного Синода Константинопольского Патриархата от 3 апреля 1978 г. о прекращении действия Томоса Патриарха Константинопольского Мелетия IV от 1923 г. // Православие в Эстонии. С. 207–208; Послание Патриарха Константинопольского Димитрия митрополиту Швеции и всей Скандинавии Павлу от 3 мая 1978 г. // Православие в Эстонии. С. 208–209.

⁵⁹ Патриаршее и Синодальное деяние Константинопольского Патриархата о возобновлении Патриаршего и Синодального Томоса 1923 г. касательно православной Эстонской митрополии // Православие в Эстонии. С. 314–317.

⁶⁰ См.: *Никифор, митрополит Киккский и Тиллирийский*. Современный украинский вопрос и его разрешение согласно божественным и священным канонам. М.: Познание, 2021. С. 32. Здесь же приведено множество свидетельств такого признания со стороны и Константинопольской Церкви (С. 32–42).

⁶¹ «Да соблюдается и в иных областях и повсюду в епархиях, дабы никто из боголюбнейших епископов не простирает своей власти на чужую епархию... да не преступаются правила отцов, да не вкрадывается под видом священнодействия надменность мирской власти, и да не утратим постепенно и неприметно той свободы, которую даровал нам Своей Кровию Господь наш Иисус Христос, освободитель всех человеков».

⁶² Из письма Патриарха Константинопольского Варфоломея Митрополиту Чешских земель и Словакии Христофору № 102 от 4 февраля 2012 года (поводом к письму послужило празднование в Праге 60-летия автокефалии Православной Церкви Чешских земель и Словакии): «В случае повторения аналогичных мероприятий по празднованию считающейся якоже не бывшей и с самого начала признававшейся недействительной навязанной тогда деянием Московского Патриархата Церкви Чешских земель и Словакии автокефалии, Вселенский Патриархат с со-

жалением вынужден будет упразднить предоставленную Вашей Церкви четырнадцать лет назад каноническую автокефалию, вернуть Церкви Чешских Земель и Словакии бывший до этого канонического деяния статус автономной Церкви, вычеркнуть ее из Священных Диптихов Православных автокефальных Церквей, где она занимает четырнадцатое место, и уведомить об этом деянии все сестринские Православные Церкви».

⁶³ *Anastassiadis A. Un «Vatican anglicano-orthodoxe» a Constantinople?: Relations interconfessionnelles, rêves impériaux et enjeux de pouvoir en Méditerranée orientale a la fin de la Grande Guerre // Voisinages fragiles: Les relations interconfessionnelles dans le Sud-Est européen et la Méditerranée orientale 1854–1923: Contraintes locales et enjeux internationaux / Éd. A. Anastassiadis. Athènes, 2013. P. 283–302.*

⁶⁴ Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. 1922. Σ. 130.

⁶⁵ В частности, в 1993 году, когда Иерусалимский Патриархат принял решение о восстановлении ранее существовавшей епархии в Австралии и назначил туда экзарха, это решение вызвало крайне резкую реакцию Константинопольского Патриархата: на состоявшемся в Стамбуле 30–31 июля 1993 года заседании расширенного Синода Константинопольской Церкви с участием Предстоятелей Александрийской и Элладской Церквей, а также представителей Кипрской Церкви двое архиереев Иерусалимского Патриархата были лишены священного сана, а Патриарх Иерусалимский Диодор был осужден за «богохульное нарушение» святых канонов, соблазн и разделение греческого народа. Было прекращено его поминовение в диптихах Константинопольской Церкви, однако по «милости и человеколюбию» ему было дано время на покаяние и отмену решения о создании юрисдикции Иерусалимского Патриархата в Австралии под угрозой лишения сана в противном случае. В создавшихся условиях Патриарх Диодор был вынужден отказаться от организации экзархата в Австралии и в иных странах диаспоры, после чего его поминовение в диптихах Константинопольской Церкви было возобновлено, а лишённые сана архиереи были восстановлены в сане. См.: Константинопольская Православная Церковь // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 37. С. 289.

⁶⁶ Такая логика была применена Константинополем, в частности, при переходе бывшего епископа Сергиевского Василия (Осборна), принятого в состав Константинопольского Патриархата в 2006 году без отпускной грамоты от Русской Православной Церкви (в 2010 году Священным Синодом Константинопольского Патриархата епископ Василий был лишен сана и монашества в связи с принятым им решением вступить в брак).

⁶⁷ Письмо Местоблюстителя Московского Патриаршего Престола митрополита Пимена Патриарху Константинопольскому Афинагору № 85 от 14 января 1971 года.

⁶⁸ Заявление Священного Синода Русской Православной Церкви от 15 апреля 2008 года.

⁶⁹ Документ IV Всеправославного предсоборного совещания «Православная диаспора. Решение», Шамбези, 2009 г.

⁷⁰ Участие иерархов Русской Православной Церкви в данных собраниях было прекращено в соответствии с Заявлением Священного Синода в связи с незаконным вторжением Константинопольского Патриархата на каноническую территорию Русской Православной Церкви от 14 сентября 2018 г.

⁷¹ Интервью Патриарха Константинопольского Варфоломея газете «Этникос Кирикс», 13 ноября 2020 г.

⁷² Там же.

*Игумен Дионисий (Шленов)**

АНАЛИЗ ГРАМОТЫ КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО СОБОРА 1590 Г. И ПОЗИЦИИ ПАТРИАРХА ДОСИФЕЯ II (НОТАРЫ) В 1686 Г.: ОТВЕТ П. А. АНДРИОПУЛОСУ

Эта статья является частью современной полемики вокруг теории о том, что Константинопольский Патриарх имеет первенство чести и власти в Православной Церкви. В настоящей статье на основе анализа источников дается опровержение двум высказываниям П. А. Андриопулоса, директора сайта «Φως Φαναρίου» («Свет Фанара»). Во-первых, Андриопулос указывает на формулировку о главенстве Константинополя из томоса, выданного Московскому Патриархату на Соборе 1590 г., которая будто бы доказывает первенство чести и власти Константинополя во всей Церкви. Во-вторых, Андриопулос неверно приписывает нам попытку обосновать притязания Московского Патриархата на главенство в Церкви. Чтобы обличить эти несуществующие притязания, он ссылается на письмо святителя Досифея II (Нотары), Патриарха Иерусалимского, которое он написал в 1686 году против передачи Константинополем Киевской митрополии Москве. Но эти аргументы, если их рассмотреть, оказываются мнимыми; они не обосновывают идею первенства чести и власти Константинопольского Патриарха и не подтверждают ложное обвинение против Московского Патриархата в стремлении захватить власть во всей Церкви.

Ключевые слова: Константинопольский Патриарх, Киевская митрополия, патриарх, Патриарх Иерусалимский Досифей II (Нотара), Московский Патриархат, Московский Патриарх.

* Автор — кандидат богословия, профессор кафедры филологии Московской духовной академии.

В ответ на статью^{1,2} с изложением соборной экклезиологии и критикой чрезмерного первенства, которое приписывают Константинопольскому Патриарху сторонники теории первенства чести и власти, директор и идеолог сайта «Свет Фанара» П. А. Андриопулос³ разразился гневным и как будто бы весьма убедительным ответом^{4,5}.

Следует сразу отметить, что данный ответ и в целом, и в частном как нельзя лучше подтверждает общие умозаключения, сделанные в нашей статье, и тем самым является очередным подтверждением того, что идеология сторонников теории первенства чести и власти Константинопольского Патриарха не может быть принята полнотой Церкви.

В начале своего «опровержения» автор пишет о ничтожности представленной статьи, позиционируя ее как направленную против «первенства чести» и не более того. Однако тот факт, что в своем ответе П. А. Андриопулос признает за Константинопольским Патриархом право суда последней инстанции, ясно подтверждает претензии на «первенство» не только «чести», но и «власти». Из данного словоупотребления можно сделать вывод о неумышленной или даже умышленной неточности терминов, что едва ли допустимо в серьезной и объективной научной дискуссии.

Далее П. А. Андриопулос заявляет, что критикуемое нами учение о земном главе Церкви, сформулированное в одной из его публикаций⁶, является не его личным мнением, но общепринятой истиной. В действительности же он лично защищает теорию, общепринятую только среди его сторонников. Поэтому все сторонники теории первенства чести и власти, прежде чем утверждать ее истинность исходя из своих личных представлений, должны привести объективные доказательства этой истинности — и никак иначе.

Для большей убедительности П. А. Андриопулос цитирует основные фрагменты статьи, в которой сразу

после январского синода Константинопольского Патриархата (10 января 2023 г.) он — как послесловие к синодальному решению о поддержке Константинопольским Патриархом Александрийского Патриарха⁷ — изложил⁸ учение о Константинопольском Патриархе как земном главе Православной Церкви.

Помимо этого, в своем ответе на нашу статью Андриопулос приводит два аргумента в пользу отстаиваемого им первенства чести и власти: документ, выданный Московскому Патриархату на Соборе 1590 г., и переписка святителя Досифея II (Нотары), Патриарха Иерусалимского. Но эти аргументы, если их рассмотреть, оказываются мнимыми и не подтверждающими идею первенства чести и власти. Разберем здесь эти пункты.

1. Собор 1590 г.

Грамота 1590 г.

П. А. Андриопулос повторно обращает особое внимание на то, что в томосе «Православной Церкви Украины» Константинопольский Патриарх именуется «главой», так же как и в документе, данном в 1590 г. Русской Православной Церкви в качестве томоса⁹. Вкупе с характерной цитатой из речи митрополита Спартанского Евстафия о Константинопольском Патриархе как земном главе Церкви¹⁰, для автора это — бесспорная доказательная база истинности учения о единственном земном главе Церкви на православном Востоке, да и во всем мире. Несогласие с таким подходом Албанского архиепископа Анастасия кажется ему прямым вызовом существующей системе и исключением из правила...

Очевидно, что томос «ПЦУ» — поскольку он составлен богословами и канонистами Фанара — как нельзя лучше отражает теорию первенства чести и власти (в частности, в нем дается запрет на экстерриториальную диа-

спору для членов «ПЦУ», принятый ими по неизбежности ситуации). А Спартанский митрополит заявил о Константинопольском Патриархе как о главе Церкви не в научном докладе, который был бы оснащен доказательной базой, а в реплике — тем самым демонстрируя свое личное признание особых прав Константинопольского Патриарха. Это признание очень важно для сторонников идеи эллинизма, чающих восстановить Византийскую империю с ее древней и единственной в своем роде столицей, но научно-богословской обоснованности оно не имеет.

Остается грамота 1590 г., которая действительно важна. В ней тремя патриархами православного Востока, но без участия Александрийского Патриарха, было подтверждено деяние Константинопольского Патриарха Иеремии по возведению на патриаршую кафедру Московского митрополита Иова. Это решение было окончательно подтверждено на Соборе 1593 г., в котором участвовал в том числе Александрийский Патриарх свт. Мелетий (Пигас), что придало этому решению еще более соборный характер, чем тот, каким обладало решение Собора 1590 г. (состоявшегося без участия свт. Мелетия)¹¹. Решение 1589 г., предшествовавшее более соборной грамоте 1590 г., рассматривается современными константинопольскими канонистами как более важное, чем решение 1593 г. — т. е. как прецедент для односторонних решений Константинопольского Патриарха, обладающего, с их точки зрения, первенством чести и власти, а значит, не нуждающегося в соборном подтверждении или узаконении своих решений, или, в любом случае, имеющего больший авторитет, чем Собор иерархов — глав других Поместных Церквей. Именно так, к примеру, рассуждал митрополит Григорий (Папафомас) в одном из своих недавних выступлений — предельно неверном и необъективном¹². А ключевым подтверждением теории первенства чести и власти является краткая формулировка из грамоты, составленной в мае 1590 г. в Константинополе, на которую и сослался П. А. Андриопулос:

«...И дабы главой и началом имел он (то есть Московский Патриарх. — *иг. Дионисий*) апостольский престол Константинополя, как и другие патриархи»¹³.

Данное ключевое упоминание о Патриархе Константинопольском как о земном главе Церкви в грамоте 1590 г. (ставшее «образцом» для аналогичной формулы в томосе «ПЦУ») приходит в очевидное противоречие с православной соборной экклезиологией, поскольку один из нескольких патриархов православного Востока провозглашается «главой» по отношению ко всем остальным. Но каков подлинный текст данной формулировки и использовалась ли она? А если и использовалась, то каково ее подлинное значение?

Согласно более детальной картине, представленной самим Патриархом Иеремией II в грамоте Константинопольского Собора об основании Московского Патриархата, ранее, во время пребывания в Москве в 1589 г., он согласился, «...чтобы... архиепископ Московский кир Иов был пятым Патриархом, и имел патриаршее достоинство и честь, и *сопричислялся и соизмерялся с остальными патриархами во весь последующий век* (выделено мной. — *иг. Дионисий*)»¹⁴.

По возвращении Патриарха Иеремии II в Константинополь в мае 1590 г. был проведен Собор с участием двух остальных восточных патриархов — Антиохийского и Иерусалимского. На этом Соборе были одобрены действия Патриарха Иеремии в Москве, а именно поставление Патриарха Иова на патриаршество; на нем же был утвержден патриарший хрисовул и определено, что Иов должен иметь «честь и поминовение» после Иерусалимского Патриарха, а «первым», или «главой и первым», считать Константинопольского Патриарха, как это делают и остальные патриархи¹⁵.

Текст грамоты Константинопольского Собора об основании Московского Патриархата от 8 мая 1590 г. был издан в Санкт-Петербурге в 1891 г.¹⁶ по греческому документу № 5 из Главного архива Москвы Министерства ино-

странных дел¹⁷. Оригинальный греческий текст нанесен на пергамент чернилами. Грамота подписана 106 участниками Собора, в том числе тремя патриархами, 42 митрополитами, 19 архиепископами и 20 епископами. Текст написан дикеофилаксом Великой Церкви Георгием: его подпись — в крайнем правом столбце, четвертая сверху¹⁸. Три патриарха — Константинопольский Иеремия II, Антиохийский Иоаким и Иерусалимский Софроний — поставили свои подписи, но без четвертого — Александрийского.

Однако, согласно палеографическому исследованию, осуществленному Б. Л. Фонкичем, более половины подписей на этой грамоте Собора являются неподлинными (66 из 106)¹⁹: некоторые подписи сделаны одной и той же рукой; какие-то поставлены епископами, не принимавшими участия в Соборе. По замечанию Б. Л. Фонкича (вслед за И. И. Мальшевым²⁰), греческие иерархи старались создать видимость представительного Собора ради удовлетворения запроса со стороны Русского царства²¹. Возможно также, что представительность Собора должна была подчеркнуть особую роль Константинопольского Патриарха как «первого» по чести — или даже его первенство по власти, которым он в действительности не обладает.

Ключевая формулировка о «главе и начале»

Следует обратить особое внимание на разные варианты той самой, наиболее спорной и неоднозначной, фразы в документе 1590 года. Тот ее вариант, который приводится в ответе П. А. Андриопулоса, гласит, что Московский Патриарх, как и другие патриархи, должен относиться к Константинопольскому Патриарху как к «главе и началу» («κεφαλῆν καὶ ἀρχήν»). Между тем в издании Регеля используется выражение «глава и первый» («κεφαλῆν... καὶ πρῶτον») ²².

Начнем с анализа разночтения: «начало» или «первый». В богословском контексте «начало» — очень весомое понятие, подчеркивающее ключевую разницу между «началом» (как причиной) и его производными

(как следствиями). В святоотеческом богословии термин «начало» имел ключевую роль, особенно в святоотеческом богословии о Боге Троице, где слово «начало» указывает, прежде всего, на Бога Отца как «беспричинную причину» двух других Ипостасей — Бога Сына и Бога Духа Святого. В новой идеологии первенства чести и власти стали проводиться параллели между триадологией и еkkлезиологией²³, которые, однако, неправомерны. Термин «первый» в издании Регеля лучше соответствует традиционной соборной еkkлезиологии, поскольку «первым» может считаться и первый по чести в соответствии с диптихами, даже если он не первый по власти.

Самое ключевое выражение — «главу его» — имеет следующее уточнение в критическом аппарате издания Регеля: «καὶ κεφαλὴν αὐτοῦ litt., hic locus aqua corruptus esse videtur et posteriore manu falso refectus»²⁴. Некоторые места из дальнейшего текста также были повреждены и снова вписаны позднее. Значит, так или иначе, указание о том, что Патриарх Константинопольский является «главой» по отношению к другим патриархам, включая Московского — если следовать изданию Регеля, — может считаться ошибочным (или подложным) и не соответствующим первоначальному тексту, который не сохранился.

И действительно, в контексте византийской традиции понимания 34-го Апостольского правила епископ мог считаться главой на всех уровнях церковного управления внутри земной Церкви, кроме высшего — вселенского — уровня²⁵. При таком подходе выражение о Константинопольском Патриархе как о «главе» над всеми выглядит самой настоящей инновацией.

Собор от 12 февраля 1593 г. и позиция Александрийского Патриарха Мелетия Пигаса

Соборная еkkлезиология подтверждается также содержанием деяний Собора от 12 февраля 1593 г., которые хранятся в Государственном историческом музее Москвы²⁶. На этом акте стоят подписи 42 иерархов Кон-

стантинопольской Церкви. Акт был привезен в Москву дьяком Григорием Афанасьевым²⁷.

Учения о единственном главе и начале нет в акте 1593 г. Более того, в этом документе утверждалось принципиальное равенство и равночестность Московского Патриарха предстоятелям других Поместных Церквей: «...так же быть и называться братом православных патриархов, по силе сего наименования, сочинным, и сопрестольным, и равным по сану и достоинству...»²⁸ Константинопольский Патриарх Иеремия подтвердил это и другие положения: «Мы еще прежде учинили сие и письменно изложили благочестивейшему царю»²⁹. В заседаниях Собора 1593 г. принимал участие Александрийский Патриарх Мелетий (Пигас), который был однозначным сторонником соборной экклезиологии. Он утверждал равенство Московского Патриарха четверем остальным — в «следующем чине, единочинном прочим патриаршим престолом православных»^{30,31}. Точка зрения Патриарха Мелетия и до Собора 1593 г. была весьма весомой, исключая возможность соборного утверждения идеи церковного единовластия на православном Востоке.

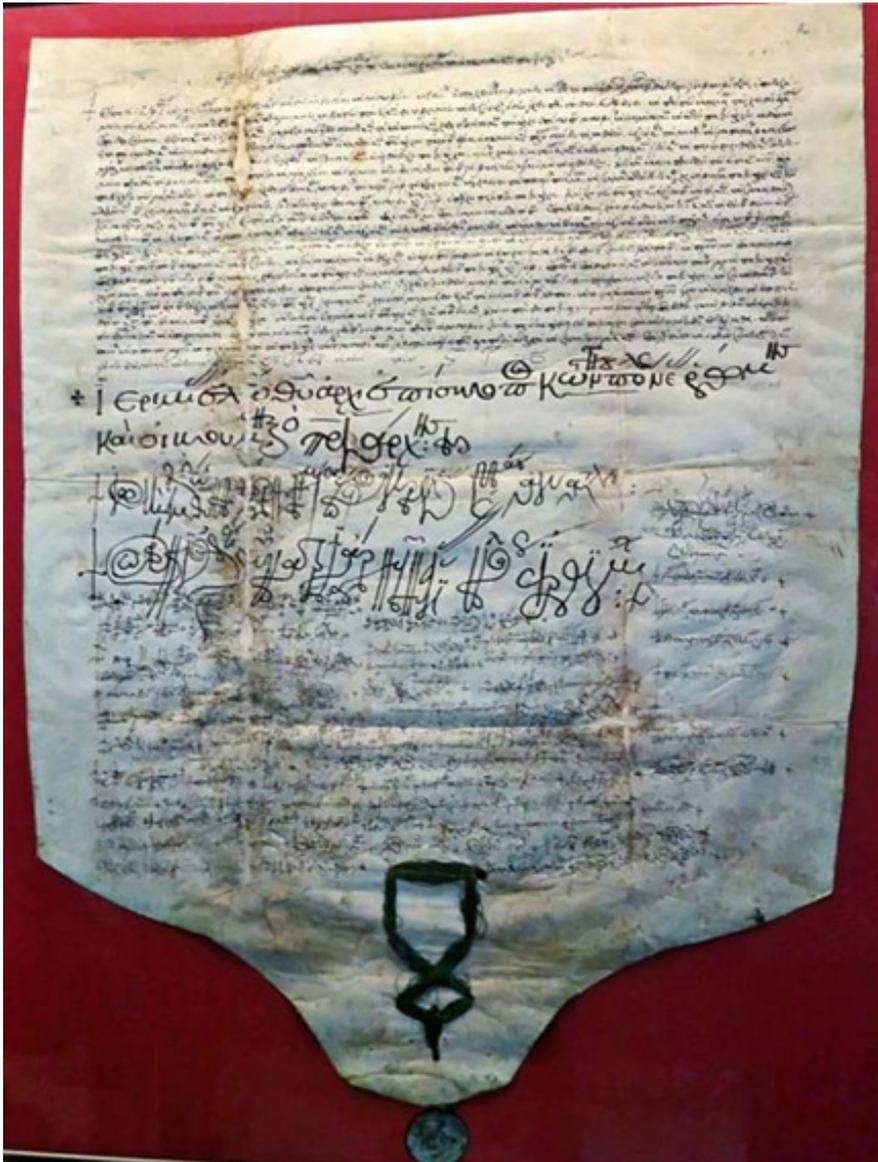
Александрийский Патриарх Мелетий, отказываясь от идеи земной монархии в Церкви, признавал царя Московии как единственного независимого православного правителя и хранителя православной веры³². Так, в 1592 г. он писал царю Феодору Иоанновичу:

«...Восточная Церковь и четыре Патриархата православных имеют только царство твое как другого нового великого Константина...»³³.

По его же оценке, именно в Московии можно было сохранить очаг греческого образования, что тоже подчеркивало особую роль и миссию России, призванной сохранить духовное образование:

«Утверди у себя, царь, училище греческих уроков, очаг священной мудрости, поскольку у нас существует опасность, что источник мудрости пропадет до основания»³⁴.

Несоответствие формулировки о «главе и начале» соборному
принципу в жизни Церкви



Однако, особенно с учетом концепции, изложенной свящ. Павлом Ермиловым, указание на Константинопольского Патриарха как на «главу» по отношению ко всем патриархам могло иметь место в оригинальном документе 1590 г. Согласно выводам о. Павла, Собор 1590 г. пытался реализовать греко-русский проект по восстановлению пентархии. В этом проекте Константинопольский Патриарх должен был занять первенствующую роль вместо Римского папы, который тем самым должен был быть навсегда исключен из пентархии и лишен зарезервированного для него первого места, а Московский Патриарх (вне зависимости от его места в диптихах) должен был выполнять по сути роль Константинопольского Патриарха — как Патриарх царства, управлявшегося православным царем, аналогом византийского василевса. На основании анализа ряда документов автор делает вывод, что Собор 1590 г., неспроста именовавшийся «вселенским», стремился на соборном уровне утвердить первенство Константинопольского Патриарха вместо первенства Римского папы³⁵. Помимо прочего, на это может косвенно указывать и выражение «апостольский престол Константинополя» в документе 1590 г. — по аналогии и в противовес престолу Рима, отпавшему, но все же возводящему свою историю к апостолу Петру³⁶. Однако и в таком случае текст:

«...и дабы главой и первым/началом имел он (то есть Московский Патриарх. — *из. Дионисий*) апостольский престол Константинополя, как и другие патриархи», — хоть и имеет право на существование, но является очевидной инновацией по отношению как к предшествующей, так и к последующей традиции: на Востоке исключительные привилегии Константинопольского Патриарха (прежде всего, право высшей апелляционной инстанции) никогда не принимались всеми Поместными Церквями и представляли собой предельно спорный вопрос³⁷.

Вместе с тем гипотезу свящ. П. Ермилова можно принять лишь с одним уточнением (которое подразумевается

у него, но не выражено прямо: под первенством Константинополя в документе не могло иметься в виду первенство власти, и даже если оно подразумевалось с какой-то целью³⁸, то формула такого первенства не могла иметь реальной силы. Ведь на православном Востоке после отпадения Рима, то есть с середины XI века, Константинополь вел интенсивную полемику с идеей первенства Римского папы. Сами Римские папы продолжали приписывать себе первенство чести и власти в еще большей степени, чем до отпадения Рима; в частности, это выражалось в претензии на право принятия апелляции — на уровне высшей судебной инстанции. Однако на православном Востоке такой подход отвергался как не соответствующий соборной экклезиологии. Если Константинопольский Патриарх Иеремия разделял соборную экклезиологию православного Востока, то даже претендуя на первое место в пентархии (а фактически им и так обладая), он теоретически не должен был стремиться к первенству власти, которое стало основным камнем преткновения во взаимоотношениях Рима и Восточной Церкви.

Итак, даже если данная формулировка о «главе и начале» или «главе и первом» является аутентичной (например, если стертый текст был тождественен вписанному), она все равно может означать первенство чести, а если даже в ней подразумевалось и первенство власти, то в этом смысле данное выражение не могло иметь силы: у Константинопольского Патриарха не было реальной власти над другими древними патриархатами, с которыми был уравнен Московский Патриарх перед лицом «главы» как первого по чести — Константинопольского Патриарха.

Иными словами, в грамоте от 8 мая 1590 г., по всей вероятности, не было сказано о Константинопольском Патриархе как о главе для всех патриархов, включая Московского. Если же все-таки там использовалась данная формулировка, стершаяся и потом точно восстановленная последующим писцом, указание на главу стало

восприниматься как указание на первенство чести, но не власти, поскольку радикальное превосходство Константинопольского Патриарха над остальными, хоть и могло осуществляться практически при поддержке Оттоманской Порты, было богословски и канонически немислимо во взаимоотношениях патриархов православного Востока той эпохи, как и на протяжении всей церковной традиции.

Такое положение вещей достаточно хорошо видно и из следующего эпизода — истории взаимоотношений Поместных Православных Церквей в конце XVII века, во времена святителя Досифея Нотары, Патриарха Иерусалимского.

2. Позиция Патриарха Досифея II (Нотары) (1686 г.)

Письмо Иерусалимского Патриарха Досифея Патриарху Иоакиму от начала апреля 1686 г. в полной и искаженной версии

В нашей статье мы написали, что одним из ярчайших выразителей принципа соборности в Церкви и самым беспощадным критиком концепции первенства чести и власти Константинополя был Патриарх Иерусалимский Досифей. В ответ на это П. А. Андриопулос приписывает нам стремление утвердить притязания Московского Патриархата на первенство власти, которые мы не признаем и не защищаем, и пытается эти несуществующие притязания опровергнуть. Для этого Андриопулос приводит письмо Патриарха Досифея Патриарху Московскому и всея Руси Иоакиму с критикой рукоположения последним митрополита Киевского Гедеона. Этим Андриопулос стремится доказать, что Патриарх Досифей обвиняет Патриарха Иоакима, во-первых, в неблагодарности Константинополю за то, что тот сделал Московскую Церковь патриархатом, а во-вторых, в том, что Патриарх Иоаким при этом посягнул на законную территорию Констан-

тинополя — на Киевскую митрополию (напомним, что нынешняя смута в Церкви началась именно с неправомерного решения Фанара отменить передачу Киевской митрополии Московскому Патриархату, забрать ее обратно и учредить на ее месте «ПЦУ»).

Процитируем текст, приводимый П. А. Андриопулосом:

«Равным образом вы желаете, чтобы и Иерусалим мы сделали вашей епископией, и мыли вам ноги... Может быть, мало, что Московская митрополия была возведена в Патриархию и вы выбираетесь Собором и считаетесь всеми патриархом?... Но вы желаете и чужую епархию! Было бы достаточно, чтобы вы оставались наместником Константинопольского Патриарха по отношению к митрополиту Киевскому. Вы говорите, что была необходимость и вы рукоположили митрополита Киевского, однако мы считаем, что не было необходимости, но любостыжание. А без необходимости почему перемещаются пределы отцов? Кто может это допустить? Сделав это без всякой необходимости, но только ради удовлетворения вашего тщеславия, вместо блага вы приносите вред и себе, и Церкви»³⁹.

«По определениям отцов, епархии должны оставаться нерушимыми в своих пределах, поэтому никакой епископ не имеет права искать власть в чужой епархии, но вы ищете захватить чужую епархию. Никким образом вы не можете оправдать это деяние, но только поношение от людей и грех пред Богом падет на ваше имя»⁴⁰.

Сам автор не указывает, откуда именно он позаимствовал данные цитаты, но это легко установить: в публикации известного сторонника идеи первенства чести и власти Константинополя журналиста Андреаса Лудароса⁴¹, от 23 октября 2018 г., приводится тот же текст из письма, что и у Андриопулоса, — тоже без ссылки на конкретный источник⁴², но с предельно враждебным комментарием: «Порицание предстоятеля старейшей Сион-

ской Церкви новому Патриарху России было суровым. Он поражает его каждой фразой, специально подчеркивая, что он (Патриарх Московский. — *иг. Дионисий*) в особенной степени превзошел пределы, которые положили отцы Церкви, и вызвал зло в Церкви»⁴⁵. Однако подлинный источник текста — письмо, опубликованное в сборнике документов «Воссоединение Киевской митрополии с Русской Православной Церковью (1676–1686 гг.)» (Москва, 2019) под номером 205⁴⁴, датируемое апрелем 1686 г., — носит гораздо более мягкий и тактичный характер, а также (что особенно важно) имеет совершенно иной смысл. Более того, при сопоставлении цитат с источником видно, что цитаты приводятся Лударосом и Андриопулосом довольно беспорядочно, а некоторых приводимых ими выражений нет в письме.

Полный русский перевод той части письма, которая актуальна для нашей темы, таков:

«Христос Воскресе!

Досифей, милостию [Христовою] Патриарх святого града Иерусалима и всея Палестины.

<...>

Ваша братская любовь **рукоположила митрополита Киевского** (здесь и далее в цитате нами выделены те места, которые соответствуют цитатам у Лудароса и Андриопулоса. — *иг. Дионисий*) и заявляет, что это **произошло по необходимости**, и поскольку это было по икономии, вы хорошо сделали, что попросили грамоту разрешения для происходящего и грамоту епископам, чтобы они повиновались митрополиту, и поскольку это было с согласия соборной Церкви, мы смогли это сделать легче, как и тогда, когда пришел иеродиакон Мелетий, мы с охотой способствовали, потому что и то, что тогда происходило, совершалось нашей собственной рукой, так как блаженной памяти старец боялся к этому приступить. **И недостаточно, что митрополия Московская стала Патриархией, и Церковь изъявила волю, чтобы его**

(Патриарха Московского. — *иг. Дионисий*) **рукополагал собственный синод, чтобы он был почтен всеми патриаршими прерогативами, только Вы ищите забрать чужую епархию.** И какую вескую причину Вы могли назвать и Богу, и людям? Если Патриарх Московский рукополагает [митрополита] Киевского, казаки управляются хорошо, а если он рукополагается Патриархом Константинопольским, нехорошо управляются? И тем более, что отчуждение епархии вызовет большие беды для христиан Ляхии. И что если пошлют из Ляхии или Украины и попросят другого митрополита, сразу рукоположат другого. И даже если бы этого не было, что за причина отторгнуть чужую епархию? Разве не позор перед миром, разве не грех перед Богом, что вы посылаете деньги, чтобы сбить людей с толку, чтобы получить грамоты против Церкви Божией. Посланник нас известил, что письма нам не привез. Но ему предписали, чтобы он дал нам милостыню, если мы ему дадим грамоту, как он хочет, а если не дадим, чтобы не давал. **И мы, если бы то, чего вы просите, было чем-то необходимым, и Иерусалим сделали бы [простой] епископией, и ноги бы вам вымыли, как и Христос сделал ради созидания Церкви, но без необходимости зачем передвигать межи отеческие, и кто может это допустить?** Посланник еще жил у меня, и пришел некий архимандрит святогорец от Дионисия (Патриарха Константинопольского. — *иг. Дионисий*), и просил деньги у посланника, а потом он даст ему грамоту. А посланник ответил, что сначала пусть даст грамоту, а потом получит деньги. И легче было вам рукоположить митрополита без согласия, чем посылать деньги, чтобы просить снисхождения, что есть явная симония, и позволение — это не позволение, и грамоты — не грамоты, если просьба относится к Богу. Потому что один не разрешает, тем более за деньги, только все вместе, и, опять-таки, все вместе разрешают не просто, но когда есть необходимость, **а тут необходимости нет, но явное стяжательство** и презре-

ние к Восточной Церкви. Твоей любви **достаточно было быть наместником Патриарха Константинопольского, чтобы ты надзирал над Киевским**, приказывал ему, судил его, разбирался с ним как его собственный глава семьи. И честь была бы ваша, и **прерогативы церковей стояли бы непоколебимо**, и оставались бы христиане митрополии в мире. И так мы советуем, и это справедливо и безупречно по отношению к Церкви Божией, ко дню Господню, и да не негодует Бог на такие вещи. И если Вы хотите иметь, что желаете, знайте, что это не есть воля Церкви, и как мы не хотим быть сообщниками такого греха, так не хотим, и чтобы вы были повинны в таком грехе. Мы написали об этом деле подробнее в письме к святым царям (Иоанну и Петру Алексеевичам, в регентство Софьи. — *иг. Дионисий*), и делайте, что хотите.

Молимся за преосвященных и богочестивейших митрополитов, архиепископов и епископов, находящихся у Вашей святости, и прочих братьев, и благословляем. И Всеблагой Бог да спасет, утвердит и сохранит Вас выше всякого супротивника на годы многие и благие.

Братская твоя любовь, если эти действия от тебя исходят, страждет, **чтобы имя твое осталось на будущее в Московии, как ты сотворил такое дело, если оно несправедливо и необоснованно, и в настоящем веке в Церкви и в будущем на судище Божиим**, чтобы Вам иметь имя, что Вы храните церковные определения, что следуете церковным законам. Разве Вы не презираете тех, от кого имеете то, что Вы есть?

Может быть, Вы сочтете: что надо [Патриарху] Иерусалимскому в чужой епархии, как Артемон взял четвертую жену, и мы написали, а он говорит: «Что надо Иерусалимскому в чужой епархии?» Но мы, будучи важной частью соборной Церкви, говорим за всю Церковь и во всякое время, и во всем мире, и к тем, кто, **оправдывая свои желания**, говорят: «Что они определяют о чужих епархиях?», — (знак вопроса, закрывающие кавычки и

тире поставлены нами. — *иг. Дионисий*) говорим Господне речение: вы оправдываете себя, но Бог знает сердца ваши. И апостол говорил ефесянам, что чист я от крови всех, ибо не закошел возвестить вам всякую волю Божию, и так далее. **Итак, внемлите себе и всей пастве**, в которой Дух Святой поставил Вас епископами, **пасти Церковь Божию. Пасти, не потрясать, не смущать, не желать беззакония без необходимости**, и особенно ради денег. Я говорю, и Бог, Который знает, что я говорю справедливо и полезно, да просветит Вас о благом и благоугодном.

Из Адрианополя 1686 в месяце апреле.

[Патриарх] Иерусалимский, во Христе брат»⁴⁵.

Итак, при сопоставлении полемических цитат в публикации (и частичной републикации) П. А. Андриопулоса (позаимствовавшего их у А. Лудароса) и полного текста актуальной части письма Патриарха Досифея можно легко сделать вывод, что письмо цитируется более чем произвольно. Выбираются самые резкие выражения, а за счет перекомпоновки материала и стилистических вставок текст приобретает предельно недружественный, агрессивный характер. Так, например, в оригинале сказано: «И мы, если бы то, чего вы просите, было чем-то необходимым, и Иерусалим сделали бы [простой] епископией, и ноги бы вам вымыли...» Тем самым Патриарх Досифей с некоторым юмором высказывает гипотетическую возможность смириться перед Московским Патриархом и даже уступить ему свою Иерусалимскую Церковь в случае действительной необходимости. Но А. Лударос и П. А. Андриопулос передают текст так: «И вы желаете, чтобы мы Иерусалим сделали вашей епископией и ноги вам вымыли...» Вместо более вежливого *casus irrealis* используется более жесткий оборот, подчеркивающий реальную агрессию; первую фразу мог произнести (и действительно произносит) друг, а ее вариант указывает на якобы враждебный замысел Патриарха Московского против Иерусалимского Патриархата, исключая всякую дружбу и справедливость.

Указание на «наместничество» — как на форму полноценного управления Киевской митрополией — было одной из мыслей Патриарха Досифея на первом этапе переговоров о вхождении Киевской митрополии в состав Московского Патриархата. В послании Патриарху Иоакиму он писал:

«Твоей любви достаточно было быть наместником Патриарха Константинопольского, чтобы ты надзирал над Киевским...»

А. Лударос и П. А. Андриопулос вроде бы передали этот текст, но, с одной стороны, убрали дружеское начало фразы — «Твоей любви...», а с другой стороны, ослабили степень власти Московского Патриарха над Киевским митрополитом, в результате чего получился такой перевод:

«Было бы достаточно, чтобы вы оставались наместником Патриарха Константинопольского в отношении к митрополиту Киевскому» («Θα ήτο κανόν να μείνητε επίτροπος του Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως εν σχέσει πρός τον Μητροπολίτην Κιέβου»).

Из прочтения искусственно цитируемого фрагмента из писем Патриарха Досифея (ибо в реальности такой фрагмент не существует) складывается также ложное впечатление о том, что Патриарх Досифей был сторонником наместничества Патриарха Московского, но при этом противником рукоположения им Киевского митрополита. В действительности же Патриарх Досифей с самого начала был сторонником рукоположения митрополита Киевского Патриархом Московским, но противником полной передачи Киевской митрополии в юрисдикцию Москвы. Все резкие высказывания с запретом перемещать границы относятся именно к полноценной юрисдикции, но не к рукоположению. А само наместничество Патриарх Досифей рассматривал не просто как право рукополагать, а как полноценную церковную власть с правом суда и повторного суда — то есть как высшую апелляционную инстанцию⁴⁶.

Аналогичная фраза о наместничестве из «Прибавлений» к «Истории иерусалимских патриархов» Патриарха Досифея была дважды процитирована в ключевой полемической брошюре Константинопольского Патриархата «Говорят тексты»:

«Однако да будет дан Киев **попечительно** (или: в наместничество, **ἐπιτρολικῶς**. — *иг. Дионисий*) [Патриарху] Московии из-за господствующей тирании, до дня Божественного посещения»⁴⁷.

Впрочем, авторы брошюры «Говорят тексты» вырвали данную фразу из контекста — так же как и А. Лударос и П. А. Андриопулос в вышеприведенной искусственной и неверной цитате из письма Патриарха Досифея к Патриарху Московскому Иоакиму.

*Отношение Иерусалимского Патриарха Досифея к Русской
Православной Церкви и ее просьбе о включении в ее состав
Киевской митрополии*

Но какова подлинная позиция Патриарха Досифея и ее более широкий контекст? Как известно, Патриарх Досифей всегда отличался предельно дружеской позицией к России и Русской Церкви (см., например, его послание от 1678 г.⁴⁸ или грамоту, отправленную царю Феодору Алексеевичу в мае 1682 г.⁴⁹). В свою очередь, Патриарх Московский Иоахим обращался к Патриарху Досифею весьма доверительно в течение длительного времени. Так, например, в грамоте от 10 июля 1681 г. он просил Патриарха Досифея поддержать царского посла И. И. Чирикова в Константинополе⁵⁰. Эта грамота заканчивалась на предельно мирной ноте с предложением Патриарху Досифею и дальше просить Московского Патриарха о помощи:

«За сим о твоём и о всех тамошних христиан пребывании, нет ли им какого утеснения от налог еретических, изволь со оным же к нам писати, ибо мы всем христианом мирнаго жития и покоя есмы желатели. Бог же мира всех нас от злых да сохранит»⁵¹.

Русские светские и церковные власти понимали, что решение о включении Киевской митрополии в Московский Патриархат зависит не только от Константинопольского, но и от Иерусалимского Патриарха, который был одним из важнейших лиц в переговорном процессе⁵².

В ноябре 1685 г. началась активная подготовка переговоров о признании единоличного деяния Московского Патриарха Иоакима по поставлению еп. Гедеона Киевским митрополитом⁵³. В царском указе от 15 ноября 1685 г. предписывалось выдать Иерусалимскому Патриарху Досифею 200 золотых, если он будет способствовать признанию Константинопольским Патриархом поставления еп. Гедеона в митрополиты Киевские⁵⁴. Русский посол Никита Алексеев, запасшись необходимыми средствами и документами, совершил длинный многомесячный путь, с тем чтобы вести переговоры с предстоятелями восточных Поместных Церквей в марте–апреле 1686 г.

Позиция Патриарха Досифея открывается из ряда документов, которые все вместе были переданы русскому послу Никите Алексею 13 апреля того же года:

№ 203. Грамота Патриарха Досифея к царям (апрель 1686 г.) с описанием возможности поставления Патриархом Московским Киевского митрополита при условии, что Киевская митрополия останется частью Константинопольского Патриархата⁵⁵. При этом в этой грамоте власть Московского Патриарха признавалась большей, чем у Константинопольского, который должен был формально поминаться в Киевской митрополии на богослужении и не более того (это подтверждается тем, что в случае вины Киевский митрополит будет «судиться и осуждаться»⁵⁶ Московским Патриархом и его Священным Синодом⁵⁷).

№ 204. Грамота Патриарха Досифея царевне Софье Алексеевне. Подразумевается та же точка зрения, что и в предшествующем письме. Автор обращает особое внимание на нежелательность решения юрисдикционного вопроса за счет денежных средств — ни с той, ни

с другой стороны. Представители царского дома упоминаются с великим почтением — с обращением к ним как к византийским василевсам.

Письмо № 205 Патриарху Иоакиму от 23 апреля 1686 г., наиболее резкое, рассматривалось выше. Однако оно не такое резкое, как может показаться по произвольно выбранным из него и перекомпонованным высказываниям. В целом в нем — как и в грамоте царям — озвучивается идея о полноценном наместничестве («Твоей любви достаточно было быть наместником Патриарха Константинопольского...»⁵⁸), но без окончательного и полного юрисдикционного переподчинения.

А в письме Патриарху Иоакиму, составленном в том же месяце, в более поздних числах апреля 1686 г.⁵⁹, Патриарх Досифей был уже предельно мягок и благосклонен в решении киевского вопроса в пользу Москвы:

«...То Киевский архиерей по близости к Москве можно да будет под его, патриаршею, властью»⁶⁰.

В дальнейших письмах Патриарх Досифей подтвердил получение 200 золотых монет⁶¹, а также высказал поддержку поставления митрополита Гедеона гетману Иоанну Самойловичу⁶², а также клиру и мирянам, жившим на территории Польши и Литвы⁶³.

Все перечисленные документы были вручены русскому послу Никите Алексееву в один день, 13 апреля 1686 г. Сами эти документы не содержат отдельных датировок. При их публикации указывается: «апрель». Исходя из их содержания, они не могут рассматриваться как документы, выражающие в целом единую концепцию отношения Патриарха Досифея к передаче Киевской митрополии Московскому Патриархату.

Несмотря на неполное (сначала) приятие включения Киевской митрополии в состав Московского Патриархата, Патриарх Досифей со временем сам доосмыслил свою позицию. При Константинопольском Патриархе Иакове он был сторонником полноценного наместничества, но без

полного юрисдикционного включения Киевской митрополии в состав Московского Патриархата, а при следующем Патриархе Дионисии — сторонником полного юрисдикционного переподчинения Киевской митрополии. А материальной помощью русского посла Н. Алексева Патриарх Досифей воспользовался в устройстве храма-подворья для отцов Синайской обители, входившей в его юрисдикцию. Достаточно быстро согласившись с позицией Москвы, он, по сути, способствовал тому, что решение Константинопольского Патриарха о передаче Киевской митрополии Московскому Патриархату из одностороннего и потому недопустимого превратилось в соборное и тем самым допустимое.

Хронология событий

Какова более точная хронология событий? Ее можно наиболее точно проследить по отчету Никиты Алексева о своей миссии, представленному им по возвращении в Россию в ноябре 1686 г.⁶⁴.

В ноябре 1685 г. Никита Алексеев выехал в Османскую империю.

16 марта 1686 г. Н. Алексеев с делегацией прибыл в Адрианополь, в то время столицу Османской империи.

На следующий день по прибытии, 17 марта 1686 г., состоялась предварительная беседа Никиты Алексева с греком Юрием Мецевитом, который указал на возможность решить актуальный вопрос о включении Киевской митрополии в состав Московского Патриархата только при посредстве великого визиря (каковым в то время был Сары Сулейман-паша). Данный совет отражал в целом точку зрения Патриарха Досифея, который был согласен встретиться с русским послом только после его визита к великому визирю.

23 марта состоялась встреча с великим визирем, на которой, однако, ключевой вопрос вообще не обсуждался, поскольку Никита Алексеев настаивал на встрече

с султаном (Мехмедом IV Авджи) как единственно целесообразной. Однако благодаря данной встрече, которую можно назвать «дипломатической уловкой»⁶⁵, в тот же день стала возможна встреча с Патриархом Досифеем⁶⁶, который, хотя в целом не согласился способствовать удовлетворению просьбы русских властей, отправил повторно Никиту Алексеева к великому визирю. Несмотря на первоначальную строгость позиции Патриарха Досифея, он допускал возможность положительного решения вопроса — при согласии турецких властей:

«...Хотя, де, к тому делу и склонитца Константинопольский Патриарх, и ему, де, невозможно без везирского указу царского величества грамоты у него принять и к великим государем писать»⁶⁷.

25 марта киевлянин (по происхождению грек) Стефан Максимов сообщил Никите Алексееву, что визирь Сары Сулейман-паша принял решение о восстановлении на патриаршем престоле Дионисия — ради положительного решения вопроса с просьбой из Москвы.

26 марта переводчик Александр Скарлат попросил у Никиты Алексеева передать царские грамоты на имя султана через визиря, но Никита запросил личную аудиенцию у султана.

4 апреля — аудиенция Никиты Алексеева у султана Мехмеда IV Авджи.

7 апреля Никита Алексеев узнал о замене Патриарха Иакова на Патриарха Дионисия.

Данная замена Патриарха показывает, насколько важным и политически значимым было решение о присоединении Киевской митрополии к Московскому Патриархату — исходившее в форме приказа от турецкой власти Константинопольскому Патриархату, который находился в подчиненном по отношению к ней положении.

8 апреля — переговоры Никиты Алексеева с визирем Сары Сулейманом-пашой по существу. На этих переговорах визирь обещал приказать Патриарху решить вопрос

в соответствии с волей московских государей. А саму встречу с новым Патриархом Дионисием предполагалось осуществить не в Адрианополе, а в Константинополе (для большей уверенности в ситуации).

9 апреля — новая встреча с Патриархом Иерусалимским Досифеем⁶⁸, который поменял свою позицию⁶⁹.

10 и 11 апреля состоялись две встречи с новым Патриархом Константинопольским Дионисием, который обещал (на второй встрече) дать свое «отпустительное благословение».

13 апреля на прощальной аудиенции Никиты Алексеева у Патриарха Досифея Иерусалимский Патриарх рассказал Никите и представителю гетмана о составленных им грамотах. По словам Патриарха Досифея, в этих грамотах «...он (т. е. сам Патриарх Досифей. — *из Дионисий*) от себя ту Киевскую епархию вручает Московскому Иоакиму Патриарху и впредь по нем будущим патриархом, а х Киевскому митрополиту написал он грамоту свою отвореную, чтоб он повиновался воле Святейшаго Патриарха Московского...»⁷⁰.

Вечером того же дня архидиакон Патриарха Досифея доставил русскому послу ряд вышеуказанных документов (№ 203–209) и попросил передать обещанную милостыню-вознаграждение, что и было исполнено. Свящ. Михаил Желтов считает, что Патриарх Досифей «...сумел, по сути, перехитрить российскую делегацию...», не отступив от своей «первоначальной... позиции в отношении Киевской митрополии»⁷¹. Однако — с учетом разных позиций, отраженных в переданных документах, — данные документы нельзя рассматривать как предельно единую точку зрения Патриарха Досифея, оформившуюся к 13 апреля. Очевидно, что ряд документов составлялся в предшествующие дни, в том числе — возможно, еще при Патриархе Иакове. Ряд более поздних документов, составленных при Патриархе Дионисии, предполагает значительно более мягкую позицию по спорному вопросу.

18 мая Никита Алексеев прибыл в Царьград (отбыв из Адрианополя 14 мая).

21 мая — третья аудиенция у Константинопольского Патриарха Дионисия. Патриарх Дионисий обещал предоставить нужные грамоты после рассмотрения вопроса на Архиерейском Соборе Константинопольского Патриархата⁷².

1 июня — четвертая аудиенция у Константинопольского Патриарха, на которой стало известно, что «...он, Патриарх, со всем собором постановил и Киевскую митрополию вручает Святейшему Московскому Патриарху и впредь по нем будущим святейшим патриархом...»⁷³.

3 июня Никита Алексеев отдал обещанные дары, а 5 июня получил долгожданные грамоты после молитвы с Патриархом Дионисием на Божественной литургии. При передаче грамот Патриарх Дионисий высказал также ряд просьб материального характера⁷⁴.

Итак, в 1686 году состоялись две встречи русского посла Никиты Алексеева с Иерусалимским Патриархом Досифеем — 23 марта и 9 апреля 1686 г., когда Досифей достаточно радикально поменял свою точку зрения, оставшуюся неизменной вплоть до 1689 г. и далее. 13 апреля русскому послу Никите Алексееву были переданы документы, отражающие как позицию Патриарха Досифея по состоянию на момент встречи с Никитой 23 марта, так и значительно изменившуюся позицию святителя на момент встречи с Никитой 9 апреля. Почему? На этот вопрос можно ответить только гипотетически. В целом, документы должны были подтвердить согласие Патриарха Досифея по вопросу о Киевской митрополии; помимо этого согласия, они отражали доселе палитры разных мнений, которое святитель Досифей не побоялся передать на рассмотрение московских светских и церковных властей.

Таким образом, неточно цитируемый П. А. Андриопулосом текст берется из документа, составленного в начале апреля 1686 г., когда Патриарх Досифей еще

не разобрался в ситуации до конца и искренне считал, что «необходимости» (ἀνάγκη) в передаче Киевской митрополии Московскому Патриархату не было, хотя в действительности необходимость существовала, что и было учтено им в скором времени.

*Первоначальная позиция Патриарха Досифея: против
односторонности*

Но даже 23 марта — в период несогласия — Патриарх Досифей высказывал очень здравое экклезиологическое учение, предельно важное для понимания реальной ситуации. Постараемся рассмотреть его подробнее на основании «Дополнений» (Addenda) к «Истории Иерусалимских патриархов». Данные сведения также можно рассматривать и как дополнительные материалы к переписке о Киевской митрополии и ее включении в состав Московского Патриархата. Важно то, что Патриарх Досифей пересказывает свои беседы с послом Н. Алексеевым достаточно подробно, в то время как в цитирувавшемся письме (№ 205) об этой встрече упоминалось только вскользь.

В начале встречи, состоявшейся в Адрианополе (Эдирне) 23 марта 1686 г., Патриарх Досифей указал Никите Алексею на то, что Константинопольский Патриарх не может принимать решение по изменению юрисдикции Киевской митрополии, но лишь Вселенский Собор или собрание патриархов⁷⁵! А именно:

«...Я сказал многое: и что это (то есть желание русских царей. — *из Дионисий*) вне правила, и что это не принадлежит Константинополю, — но Вселенскому Собору и патриархам, чтобы не каждый сам по себе воровал за сребреники, но были собраны вместе, как подобает Церкви, ибо говорит Афанасий Великий, и Юлий Римский, и в общем отцы: “одностороннее силы не имеет”...»⁷⁶

В данном отрывке цитируется святоотеческое высказывание, восходящее к свт. Афанасию Александрийскому: «То, что в одностороннем порядке, не имеет силы»

(«τὰ κατὰ μονομέρειαν ἰσχύον οὐκ ἔχει»). Действительно, свт. Афанасий Александрийский в полемике с арианами писал: «Знайте же, возлюбленные: то, что в одностороннем порядке, силы не имеет...»⁷⁷ Очевидно, что свт. Афанасий относил данное речение к тем, кто продолжал исповедовать арианскую ересь. Выражение «в одностороннем (порядке)» свт. Афанасий использовал семь раз в одном и том же значении⁷⁸, как например:

«Когда они так поступали, он удалился от них, как от собора отрицающихся; ибо они что желали, то и совершали. Ведь совершаемое в одностороннем порядке не имеет никакой силы...»⁷⁹

Впоследствии те византийские авторы, которые использовали слово «односторонность» (μονομέρεια), введенное в оборот свт. Афанасием⁸⁰, как правило, цитировали свт. Афанасия и пользовались этим словом — как и сам святитель — в описании антиарианской позиции Православной Церкви⁸¹. Блж. Феодорит, в свою очередь, осудил понятие «односторонности» при описании экстраординарного деяния папы Юлия по отношению к высшему духовенству православного Востока, то есть осудил проявление теории первенства чести и власти на Западе как недопустимое⁸². Патриарх Иерусалимский Досифей — первый, кто стал писать об односторонних действиях не Римского папы, но Константинопольского Патриарха, и это по-своему очень характерно. Хотя сам Патриарх Досифей был первоначально критичен к идее присоединения Киевской митрополии к Русской Православной Церкви; тем не менее в начале диалога с русским послом Никитой Алексеевым он указывал на ограниченность прав самого Константинопольского Патриарха, который не может «односторонне» принять решение даже по передаче части территории, относящейся к его непосредственной юрисдикции, другой Поместной Церкви.

Указание на Вселенский Собор⁸³ отражает святоотеческий подход, характерный для византийского права,

в том числе подход к апелляции⁸⁴. Тем самым нежелание признать возможное поспешное решение Константинопольского Патриарха как единоличное и обуславливало во многом первоначальный критический подход Патриарха Досифея к вопросу о передаче Киевской митрополии.

В любом случае позиция Патриарха Иерусалимского Досифея была определяющей, ведь его несогласие приводило к реальной неполноценности передачи, а согласие, наоборот, придавало ей — как и получилось со временем — более справедливый и законный характер.

Из дальнейшего описания событий по Addenda к «Истории Иерусалимских патриархов» видно, что Патриарх Досифей при первичном неприятии преждевременной или необоснованной передачи Киевской митрополии Московскому Патриархату прекрасно оценивал церковно-политическую ситуацию той эпохи. По его прогнозу, если на территории Польши епископы в юрисдикции Константинополя вступят в конфликт с Киевским митрополитом московской юрисдикции, то будет раскол:

«И что епископы там, где они находятся в Лехии⁸⁵, не подчиняются рукоположенному для Киева от Московии, и допускается, что они посылают в Константинополь, чтобы найти другого митрополита Киевского, и когда их два, происходит пререкание и следует схизма, как произошло с Ветхим и Новым Римом»⁸⁶.

По мнению Патриарха Досифея, во избежание раскола требовалось или не делать преждевременного шага (каковым Патриарх Досифей считал передачу Киевской митрополии), или учесть — на сей раз уже русской стороне — что вторая митрополия в Западной Руси не принесет Церкви ничего, кроме разделения и враждебности. Поэтому Иерусалимский Патриарх считал, что при присоединении к Московскому Патриархату Киевской митрополии нужно не забывать о православных епархиях на территории Речи Посполитой, которые в таком случае должны будут также переподчиниться Патриарху

Московскому и всея Руси — или стать раскольниками. Данное «пророческое» предупреждение в полной мере осуществилось в 1942 г. при создании раскольничьей Украинской церкви, первоначально состоявшей из части польских епархий на Украине. Аналогичная ситуация имеет место и в настоящее время.

Итак, если сам Константинополь не имеет права менять границы своей юрисдикции без высшей соборной власти, то, значит, ограничения в адрес Москвы отражают ограниченность его собственных полномочий. При своем собственном бессилии и невозможности поступать односторонне он может передать Киевскую митрополию только ущербно и «в наместничество» (ἐπιτροπικῶς) — не по-настоящему. Ограничительный и неполноценный характер передачи определяется той самой «односторонностью» действий Константинопольского Патриарха, которая была решительно осуждена и отвергнута выше Патриархом Досифеем. Получается, что даже первоначальная позиция Патриарха Досифея опровергала теорию первенства чести и власти, а не подтверждала ее.

Таким образом, на встрече Патриарха Досифея и русского посла Никиты Алексеева 23 марта 1686 г. Патриарх Досифей заявил о невозможности односторонних действий Константинопольского Патриарха — без участия других патриархов, так же как и без санкции великого визиря. Последний ради положительного решения вопроса старался оказать влияние на позицию Константинопольского Патриарха, что не могло не быть замечено и принято к сведению и самим Патриархом Иерусалимским Досифеем.

Окончательная позиция Патриарха Досифея

Сам Патриарх Досифей очень быстро изменил свою позицию в пользу решения Русской Православной Церкви, которую он признавал пятой в составе древней пентархии, откуда был окончательно исключен гордый Рим, неразум-

но стремившийся к первенству. Такая позиция Патриарха Досифея соответствует взглядам участников Константинопольских Соборов, подтвердивших патриарший статус Русской Православной Церкви: так, согласно концепции Д. И. Мурешана, после принятия в 1582 г. нового григорианского календаря Римо-Католической Церковью она стала считаться на православном Востоке еретической и окончательно исключенной из пентархии, а Русская Православная Церковь стала полноценным патриархатом и пришла в пентархию вместо Римской Церкви — пусть и не заняв в пентархии первое место, которым до Великого раскола обладал Рим⁸⁷. Такое уважительное отношение Патриарх Досифей испытывал и к России, которую он именовал «боговенчанной империей» (θεόβεντλος αὐτοκρατορία)⁸⁸ — также в соответствии с позицией участников Константинопольского Собора 1593 г., на котором было принято решение поминать имя русского царя на каждой утрени и литургии⁸⁹. Приведем краткий пересказ части актов Собора, актуальной для нашей темы, Патриархом Досифеем:

«При этом Феодоре в 1588 г. прибыл в Московию Константинопольский [Патриарх] Иеремия с одним митрополитом и двумя епископами, который и поставил для них Патриархом Московии некоего Иова архиепископа, который был прежде Ростовским, а затем перемещен на Московскую митрополию; потом он стал Патриархом в 1589 г. Хорошо ли или неразумно поступил Иеремия — решать не сейчас.

А когда Иеремия вернулся в Константинополь, в Константинополе (в храме Паммакаристы) собрался самый полный собор⁹⁰, на котором оказались [патриархи] Константинопольский Иеремия, Александрийский Мелетий, местоблюститель Антиохийского Патриарха Иоаким и Иерусалимский Софроний, вернувшийся из Дакии, в присутствии посланников царя Московии Феодора, для этого прибывших к султану, чтобы общим решением [и]

сборным выбором они получили точную осведомленность о [вновь] поставленном Патриархе. На этом соборе предваряет [Патриарх] Александрийский и старается премного, чтобы имели авторитет каноны отцов и символ веры оставался неизменным. Вторым [выступает] Иеремия и третьим Софроний. Затем собор принял общее мнение. Во-вторых, он утвердил, чтобы митрополия Московии была Патриархией Московии, России и северных пределов, выступив после Иерусалимского. В-третьих, что царь Московии будет громогласно поминаться на литургиях и в начале утрени»⁹¹.

Спустя почти век Патриарх Досифей допускал переход Киевского митрополита из одной юрисдикции в другую⁹² и призывал жителей Киевской митрополии подчиниться новой церковной власти⁹³. Как, возможно, никто другой в то время, он понимал значение Российского государства для греческого и мирового Православия...

Такой подход заставлял Патриарха Досифея критически относиться не только к Московскому Патриарху (все более оправдываемому им), но и, прежде всего, к самому Константинопольскому Патриарху Дионисию. Так, Патриарх Досифей связывал дальнейшее развитие событий с подчинением Киевской митрополии Москве со «сребролюбием Патриарха» — очевидно, Константинопольского Патриарха Дионисия:

«...Но победило сребролюбие Патриарха, и он приступил к делу»⁹⁴.

Несмотря на свою «двойственную» позицию в начале переговоров, Патриарх Досифей в итоге стал считать неискренней позицию Константинопольского Патриарха Дионисия, который предписал митрополиту Киевскому двойное поминование Константинопольского и Московского патриархов. Двойное поминование представлялось ему незаконным и антиканоничным⁹⁵. Значит, после включения Киевской митрополии в состав юрисдикции Русской Православной Церкви юрисдикция Константи-

нополя, согласно Патриарху Досифею, теряла силу над Киевской митрополией!

Позднее, оценивая майские акты Патриарха Дионисия, Патриарх Досифей писал:

«[Патриарх Дионисий] поставил условие в послании, что Киевский [митрополит] будет поминать и Константинопольского, и Московского [патриархов]. Однако я не знаю, из каких правил он это собрал. А мы написали всем в России, чтобы приняли Гедеона Киевского, рукоположенного Московским; а царям мы написали, чтобы они, если будет возможно, снова подчинили Киевской митрополии ее епископии в Польше, которые отчуждили латиняне»⁹⁶.

И, наконец, Патриарх Досифей произнес итоговое заключение, полностью оправдывающее позицию Русской Православной Церкви:

«Никто да не считает, что без закона получили московиты Киев; ибо сказано выше под номером 12, что в России была одна митрополия, а князь Литвы Витовт разделил ее на две. Но цари возобновили древнее право, чтобы быть снова в Церкви России одной главой, а не двум. Это относительно православных московитов сродное церковной истории и более католическое до сего дня, 1689 года месяца апреля, когда мы пребывали в Адрианополе»⁹⁷.

Именно так мыслил Патриарх Досифей, который в том же произведении «История иерусалимских патриархов» изложил предельно строгую критику чрезмерных привилегий Константинопольского Патриарха, который приписывал себе их не по праву⁹⁸. Основные тезисы теории первенства чести и власти приходят в очевидное противоречие с экклезиологией Патриарха Досифея.

Перечислим кратко основные пункты его критики:

- В церковной иерархии верховный Глава — Христос, а епископы — главы своих епархий. Между этими уровнями нет и не может быть промежуточного единоличного

главы всей Церкви, так как он занял бы место Христа Спасителя.

- Право принимать апелляцию принадлежит всем патриархам в равной мере.

- Пентархия — это справедливое церковное устройство, альтернативное доминантной римско-католической модели.

- Константинопольский Патриарх не получил на IV Вселенском Соборе таких привилегий, которые давали бы ему власть над предстоятелями других Поместных Православных Церквей, существовавших на тот момент или возникших позже.

- Первенство чести и власти в Церкви недопустимо: это грех гордости, чреватый духовными бедами и катастрофой.

Выводы

Общий контекст для отрывков из письма Патриарха Досифея от апреля 1686 г. (документ № 205) и для цитаты из Addenda в брошюре «Говорят тексты» не оставляет никаких сомнений в том, что:

- Критика Патриарха Досифея, направленная против включения Киевской митрополии в состав Московского Патриархата, носила временный характер и не является показательной для отношений между Иерусалимской и Русской Церквями.

- Киевская митрополия вошла в состав Русской Церкви не на время, а навсегда.

- Компромиссные варианты передачи Киевской митрополии Московскому Патриархату, которые обсуждались первоначально, были отвергнуты при последующих переговорах и не получили никакого дальнейшего развития.

- Современный возврат к компромиссу или к юрисдикции Константинополя на Украине приводит, как

хорошо видно из последних событий, к самым катастрофическим последствиям, не говоря уже о том, что сам по себе такой возврат предельно антиканоничен и неприемлем ни по соображениям права, ни по соображениям блага Церкви.

- Патриарх Иерусалимский Досифей II в целом был сторонником прав Русской Православной Церкви как по защите и расширению ее юрисдикции, так и по взаимоотношениям с Поместными Церквями православного Востока.

Николай Федорович Каптерев, тончайший знаток христианского Востока, очень точно охарактеризовал особую любовь греческих иерусалимских патриархов к России, а значит, и к Русской Православной Церкви: «Особенно близкие и непрерывные сношения возникли между московским правительством и патриархами Иерусалимскими, которые в течение всего XVII столетия были самыми ревностными слугами русского правительства, а из Иерусалимских патриархов самым преданным и выдающимся его слугою был Досифей, занявший кафедру Иерусалимского Патриарха в январе 1669 года»⁹⁹.

Действительно, первый Иерусалимский Патриарх из числа греков, Герман I (1537–1579), находился в прямых отношениях с царем Иоанном Грозным, а следующие за ним патриархи — Софроний, Феофан III, Паисий, Нектарий и Досифей — каждый по-своему возлагали на Россию самые лучшие и добрые надежды. Так, Патриарх Феофан III отправился в Московию из Константинополя и принял участие в избрании Патриарха Филарета, что подтверждается его собственной речью при этом избрании¹⁰⁰. В ответ новоизбранный Патриарх ответил, что он будет блюсти традицию Церкви и пребывать в полном согласии с четырьмя современными ему восточными патриархами. «Если они что-нибудь любят, и я люблю и принимаю. А если от чего отвращаются, и я отвращаюсь»¹⁰¹. Патриарх Филарет произносил свою речь как равный

перед равными, что не вызвало у Патриарха Феофана III какой-либо критики или возражения.

К сожалению, в настоящее время (в особенности начиная с 2018 г.) это единство оказалось нарушенным — и не по инициативе Русской Православной Церкви. Сейчас едва ли уместны компромиссные варианты, но остается роль богословской науки, образования и просвещения, которые могут помочь искренне скорбящим и желающим восстановить истинное мирное и созидательное единство Поместных Православных Церквей.

Общий вывод настоящей статьи заключается в том, что соборной экклезиологии Православной Церкви чужд дух односторонности, который является определяющим в теории первенства чести и власти. Определенные симптомы односторонности могли проявляться в жизни Церкви и в 1590-е гг., и в 1686 г., однако они не имели такого радикального характера, как решения Константинопольского Патриархата после Критского собора 2016 г. по так называемому украинскому церковному вопросу.

На январском Собрании Предстоятелей 2016 г. состоялся показательный диалог между Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом и Константинопольским Патриархом Варфоломеем. Последний, отвечая на обеспокоенность со стороны Русской Православной Церкви контактами представителей Константинопольского Патриархата с украинскими раскольниками, сослался на свое послание Патриарху Кириллу от 4 декабря 2015 г., в котором он настаивал на своей особой ответственности в Церкви и особом праве апелляции по спорным вопросам; очевидно, что этот ответ Патриарха Варфоломея в январской беседе 2016 г. был своеобразной подготовкой почвы для последующих односторонних решений Фанара. В ответ на эту позицию Святейший Патриарх Кирилл заметил:

«...Хочу изложить опасности, которые, с моей точки зрения, весьма актуальны. Будет созван Собор, а после

будут предприняты попытки узаконения и интеграции в единую каноническую структуру украинских раскольников либо через учреждение двух юрисдикций — Московской и Константинопольской, либо через предоставление автокефалии. Мы должны понять, что если это произойдет, то произойдет разделение и раскол во всем Православии. Братья Антиохии и Иерусалима разорвали общение между собой по причине одного прихода в Катаре. Для нас Украина является тем, чем для Греции Салоники. Для нас Киев — мать городов русских. Ни при каких условиях мы не согласимся на радикальные изменения на Украине. Мы должны помнить, что если это произойдет во время или после Собора, то произойдет раскол в недрах Православия, как раскол 1054 года... Мы боимся, что с большой вероятностью произойдут события, которые разделят Вселенское Православие...»¹⁰²

Данные слова оказались пророческими. После Критского Собора 2016 г. односторонние меры привели к пока что непоправимой катастрофе раскола и разделения. Сайт «Свет Фанара» во главе с П. А. Андриопулосом оказался одним из рупоров этой новой и, как оказалось в действительности, весьма разрушительной идеологии.

Архивные и неизданные материалы

Σύναξις τῶν προκαθημένων τῶν Ἀγιωτάτων Ὁρθοδόξων Αὐτοκεφάλων Ἐκκλησιῶν ἐν τῷ Ἱερῷ Ναῷ τοῦ Ἀποστόλου τῶν Ἑθνῶν Παύλου τοῦ Πατριαρχικοῦ Σταυροπηγίου τοῦ Ὁρθοδόξου Κέντρου. 21–28 Ἰανουαρίου 2016. Πρακτικά — Κείμενα (Собрание Предстоятелей Святейших Православных Автокефальных Церквей. В Священном Храме Апостола Языков Павла Патриаршей Ставропигии Православного Центра. 21–28 января 2016. Деяния — Тексты). Σ. 53–54.

1. Акт подлинный Константинопольского собора 1593 г. об учреждении в России Патриаршества. 1593 г. // ГИМ. Син. гр. 198.

2. Грамота соборная уложенная от всего Вселенского Собора, присланная с Терновским митрополитом Дионисием, за подпи-

санием трех патриархов (Константинопольского, Антиохийского и Иерусалимского), 19 архиепископов и 20 епископов о том, что он, Константинопольский Патриарх Иеремий, в бытность свою в Москве по прошению царя Феодора Иоанновича поставил митрополита Иева Российским Патриархом, а по приезде в Царьград с общего всех патриархов и собора совета утвердил навеки быть в Москве вселенскому пятому Патриарху и поставляться там Российским собором (8 мая 1590 г.) // РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 5.

Источники

1. Acta Consilii Constantinopolitani anno 1593 (partim) // Τόμος ἀγάπης / ἔκδ. Δοσίθεος Β΄ Νοταρᾶς, Πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Ἰάσιον: Μοναστήριον Cetățuia, 1698. Σ. 638–647.

2. Acta Consilii Constantinopolitani anno 1593 (partim) // Σάθας Κ. Ν. Βιογραφικὸν σχεδιάσμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β΄ (1572–1594). Ἀθήνα: Τυπογραφεῖον Ἀ. Κτενᾶ καὶ Σ. Οἰκονόμου, 1870. Σ. 82–92.

3. *Athanasius Alexandrinus*. Apologia contra Arianos sive Apologia secunda // Athanasius Werke. Bd. 2.1 / hrsg. H. G. Opitz. Berlin; Leipzig: De Gruyter, 1935. S. 87–168.

4. Diploma synodale authenticum (anno 1561) // Грамота 1561. С. 11–14.

5. *Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Addenda (e cod. Hierosol. S. Crucis 11) (*Δοσιθέου Νοταρᾶ, πατριάρχου Ἱεροσολύμων Παραλειπόμενα ἐκ τῆς Ἱστορίας περὶ ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων // Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ανάλεκτα*. [Sine loco, sine libellorum domo]. 1891. Σ. 231–287).

6. *Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Α΄—Β΄ // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν Σ΄ τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Α΄. Θεσσαλονίκη: Ἐκδοτικὸς Οἶκος Βασ. Ρηγοπούλου, 1982. Σ. 35–519.*

7. *Gelasius Caesarensis*. Historia ecclesiastica // Gelasius. Kirchengeschichte / ed. M. Heinemann, G. Loeschcke. Leipzig: Hinrichs, 1918. (GCS; Bd. 28). S. 2–200.

8. *Litterae Ieremiae patriarchae Constantinopolitani et synodi ecclesiae orientalis constituentes in Russia patriarchatum* // ABR. P. 85–91.

9. *Meletius patriarcha Alexandrinus*. Epistula 23 // ABR. P. 93–96.

10. *Meletius patriarcha Alexandrinus*. Epistula 30 // ABR. P. 96–98.

11. *Meletius patriarcha Alexandrinus*. Epistula 31 // ABR. P. 98–101.

12. *Photius*. *Lexicon (E—M)* // *Photii patriarchae lexicon (E—M)*. Vol. 2 / ed. C. Theodoridis. Berlin; New York: De Gruyter, 1998. P. 3–592.

13. *Theodoretus Cyrrhensis*. *Historia ecclesiastica* // *Theodoret*. *Kirchengeschichte* / hrsg. L. Parmentier, F. Scheidweiler. Berlin: Akademie-Verlag, ²1954. (GCS; Bd. 44). S. 1–349.

14. *Theodorus Anagnostes*. *Epitome historiae tripartitae* // *Theodoros Anagnostes*. *Kirchengeschichte* / hrsg. G. C. Hansen. Berlin: Akademie-Verlag, ²1995. (GCS; N. F. Bd. 3). S. 2–95.

15. *Theophanes Confessor*. *Chronographia* // *Theophanis chronographia*. Vol. 1 / ed. C. de Boor. Leipzig: Teubner, 1883. [Hildesheim: Olms, ¹1963.] P. 3–503.

16. Πατριαρχικός καὶ Συνοδικὸς Τόμος Χορηγήσεως Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησιαστικοῦ καθεστώτος εἰς τὴν ἐν Οὐκρανίᾳ Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν. [Электронный ресурс]. URL: http://www.nyxthimeron.com/2019_01_09_archive.html (дата обращения: 21.06.2023).

17. № 5. 1678 г., мая 20. Послание Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) православному населению Речи Посполитой с призывом сохранять верность православию и не принимать унию (слав. перевод) // ВКМ. 2019. С. 155–170.

18. № 63. 1681 г., июля 10. Грамота Патриарха Московского Иоакима Патриарху Иерусалимскому Досифею II (Нотаре) с просьбой поддержать направленного в Стамбул царского посла И. И. Чирикова // ВКМ. 2019. С. 287–288.

19. № 69. 1682 г., май. Грамота Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) царю Федору Алексеевичу с выражением благодарности за заботу о православии и с сообщением о выдаче отпустительной грамоты о восстановлении Никона в Патриаршем сане (слав. перевод) // ВКМ. 2019. С. 312–315.

20. № 194. 1685, ноября 15. Царский указ о выдаче жалованья Патриарху Иерусалимскому Досифею II Нотаре // ВКМ. 2019. С. 622–623.

21. № 196. 1685 г., ноябрь 19. Наказная память подьячему Посольского приказа Никите Алексееву о ведении переговоров с властями Османской империи по вопросу об улучшении двусторонних отношений, а также с патриархами Константинопольским и Иерусалимским о подчинении Киевской митрополии власти Патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 626–631.

22. № 197. 1685 г., ноябрь. Грамота Патриарха Московского Иоакима Патриарху Константинопольскому Иакову с сообщением о поставлении епископа Луцкого Гедена Святополк-Четвертинского в митрополиты Киевские, а также с просьбой о подчинении Киевской митрополии власти Московского Патриархата // ВКМ. 2019. С. 632–634.

23. № 203. 1686 г., апрель. Грамота Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) царям Ивану V и Петру I Алексеевичам, в которой он допустил возможность поставлений митрополитов Киевских Патриархами Московскими в будущем при условии, что Киевская митрополия останется частью Константинопольского Патриархата, а Патриарх Московский станет исполнять в отношении этой митрополии лишь наместнические функции // ВКМ. 2019. С. 652–656 (греч. текст); с. 656–664 (слав. текст); с. 664–669 (неполный рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

24. № 205. 1686 г., апрель. Письмо Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) Патриарху Московскому Иоакиму с обоснованием неправомочности подчинения Киевской митрополии власти Патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 673–675 (греч. текст); с. 675–679 (слав. текст); с. 679–681 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

25. № 206. 1686 г., апрель. Письмо Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) Патриарху Московскому Иоакиму с советом иметь попечение о Киевской митрополии и помогать в ее управлении // ВКМ. 2019. С. 683–684 (греч. текст); с. 684–685 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

26. № 207. 1686 г., апрель. Письмо Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) боярину князю В. В. Голицыну о получении от подьячего Посольского приказа Никиты Алексеева царского жалованья в размере двухсот золотых (пер. с греч., современный оригиналу) // ВКМ. 2019. С. 686–687.

27. № 208. 1686 г., апрель. Грамота Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) гетману Ивану Самойловичу с признанием поставления епископа Луцкого Гедеона Святополк-Четвертинского в митрополиты Киевские и с призывом слушаться владыку как своего пастыря (пер. с греч., современный оригиналу) // ВКМ. 2019. С. 688–689.

28. № 209. 1686 г., апрель. Грамота Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) священнослужителям и пастве польско-литовской части Киевской митрополии с признанием поставления епископа Луцкого Гедеона Святополк-Четвертинского в митрополиты Киевские и с призывом слушаться владыку как своего пастыря (пер. с греч., современный оригиналу) // ВКМ. 2019. С. 690–694.

29. № 223. 1685 г., ноября 9 – 1686 г., ноября 11. Статейный список подьячего Посольского приказа Никиты Алексеева о его миссии в Османскую империю // ВКМ. 2019. С. 750–794.

30. Желтов М., свящ. Комментарий к документам Константинопольского Патриархата от мая–июня 1686 г. о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию Патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 844–883.

31. Деяние Константинопольского Собора 1593 года, которым утверждено Патриаршество в России / пер. архим. Порфирия (Успенского) // Труды Киевской духовной академии. 1865. Т. III. С. 237–248.

32. Патріарший і Синодальний Томос надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/patriarshyj-i-synodalnyj-tomos-nadannya-avtokefalnogo-tserkovnogo-ustroyu-pravoslavnij-tserkvi-v-ukrayini/> (дата обращения: 15.06.2023).

33. Перевод грамоты [1561 г.], сделанный в XVII веке // Грамота 1561. С. 17–20.

Литература

1. Бондач А. Г. Пентархия и Московский Патриархат. [Электронный ресурс]. URL: <https://bogoslav.ru/article/1881917?ysclid=lg0>

3sai9s7437481040 (дата обращения: 20.04.2023).

2. *Дионисий (Шлёнов)*, игум. Критика теории первенства чести и власти с точки зрения православной экклезиологии. [Электронный ресурс]. URL: <https://mospat.ru/ru/authors-analytics/90200/> (дата обращения: 20.04.2023).

3. *Дионисий (Шлёнов)*, игум. Критика экстерриториальной апелляции Константинопольскому Патриарху Иерусалимским Патриархом Досифеем. [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/kritika-eksterritorialnoj-apelljatsii-konstantinopolskomu-patriarhu-svt-dosifeem-ierusalimskim/ (дата обращения: 21.06.2023).

4. *Дионисий (Шлёнов)*, игум. Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 127–168.

5. *Ермилов П. В.* Учреждение московского патриаршества и Константинопольские соборы 1590 и 1593 гг. // ВВ. 2019. Т. 103. С. 153–178.

6. *Каптерев Н. Ф.* Сношения Иерусалимского Патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707 г.). Москва: Тип. А. И. Снегиревой, 1891.

7. *Королев А. А., Ломакин Н. А.* Кафедра апостола Петра // ПЭ. 2013. Т. 32. С. 106–113.

8. *Мальшевский И. И.* Александрийский Патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви: в 2 т. Т. 1. Киев: Тип. Киево-Печерской лавры, 1872.

9. *Флоря Б. Н, Кочегаров К. А., Чеснокова Н. П., Яфарова М. Р.* Киевская митрополия, Московский Патриархат и Константинопольский Патриархат в 1676–1686 годах // ВКМ. 2019. С. 33–137.

10. *Фонкич Б. Л.* Греческие грамоты советских хранилищ // ППК. 1974. С. 242–260.

11. *Andriopoulos P. A.* Answer to the «ecclesiologist» Dionysios Slionov. [Электронный ресурс]. URL: <https://hellas.postsen.com/trends/301733/Answer-to-the-ecclesiologist-Dionysios-Slionov.html> (дата обращения: 20.04.2023).

12. *Mureşan, dan Ioan.* Le patriarcat œcuménique et les patriarchats balkaniques (Tarnovo, Peć). Enjeux ecclésiaux et impériaux au XIV^e s. // Le patriarcat œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586). Actes de la table ronde organisée

dans le cadre du 22^e Congrès International des Études Byzantines, Sofia, 22–27 août 2011 / ed. M.-H. Blanchet, M.-H. Congourdeau et D. I. Mureşan. Paris: Centre d'études byzantines, néo-helléniques et sud-est européennes, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2014. P. 203–242.

13. *Neophytou P.* Panagiotis Andriopoulos: «Greek-Russian». [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/04/20/panagiotis-andriopoulos-greek-russian/> (дата обращения: 26.04.2023).

14. Prooemium: Lettres synodiques du patriarcat de Constantinople de l'année 1590 sur l'instution du patriarcat en Russie // ABR. P. XCVIII–CIV.

15. *Ανδρέας Λουδάρος.* [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxia.info/news/author/andreas-loudaros/> (дата обращения: 17.06.2023).

16. *Ανδριόπουλος Π. Α.* Απάντηση στον «εκκλησιολόγο» Διονύσιο Σλιόνφο. [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/04/18/apantisi-ston-ekklisiologo-dionisio-slionov/> (дата обращения: 20.04.2023).

17. *Ανδριόπουλος Π. Α.* Οικουμενικός Πατριάρχης: Η πρωτεύουνη κεφαλή. [Электронный ресурс]. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/01/10/ecum-patr-i-proteuthini-kefali/> (дата обращения: 26.04.2023).

18. Αποφάσεις Ιεράς Συνόδου του Οικουμενικού Πατριαρχείου. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio/54598-apofaseis-ieras-synodou-tou-oikoumenikou-patriarxeiou> (дата обращения: 20.04.2023).

19. *Διονύσιος Σλιόνφο, ηγούμενος.* Κριτική της θεωρίας περί πρωτείου τιμής και εξουσίας εξ απόψεως Ορθοδόξου Εκκλησιολογίας. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.romfea.gr/katigories/10-aropseis/56266-kritiki-tis-theorias-peri-proteiou-timis-kai-eksousias> (дата обращения: 16.06.2023).

20. *Διονύσιος Σλιόνφο, ηγούμενος.* Κριτική της θεωρίας περί πρωτείου τιμής και εξουσίας εξ απόψεως της ορθοδόξου Εκκλησιολογίας. [Электронный ресурс]. URL: <https://mospat.ru/gr/authors-analytics/90200/> (дата обращения: 16.06.2023).

21. *Λουδάρος Α.* Ιστορική επιστολή: Όταν ο Ιεροσολύμων επέπλητε τον Μόσχα για το Κίεβο ρωτώντας τον αν επιθυμεί να του...

πλύνουν τα ποδια πόδια. [Электронный ресурс]. URL: <https://orthodoxia.info/news/ιστορικη-επιστολη-οταν-ο-ιεροσολυμων/> (дата обращения: 17.06.2023).

22. Στρογγυλή τράπεζα με θέμα το βιβλίο του Μασσαβέτα «Η Τρίτη Ρώμη: Η Μόσχα και ο θρόνος της Ορθοδοξίας». [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=q1jqjAXxzCU&t=392s> (дата обращения: 05.05.2023).

23. Σύντομο Ιστορικό Σημείωμα. [Электронный ресурс]. URL: <https://ec-patr.org/oikoymeniko-patriarxeio/istoria/syntomo-istoriko-patriarxeiou/> (дата обращения: 23.06.2023).

24. *Φειδᾶς Β. Ἐκκλησιατικὴ ἱστορία τῆς Ῥωσσίας* (988–1988). Ἀθήναι: Ἀποστολικὴ Διακονία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ³1988.

Сокращения

1. ABR — *Analecta Byzantino-Russica* / ed. W. Regel. Petropoli: Eggers, S. et I. Glasunoff; Lipsiae: Voss' Sortiment (G. Haessel), 1891.

2. *Dositheus. Addenda — Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras). Addenda (e cod. Hierosol. S. Crucis 11) (Δοσιθέου Νοταρᾶ, πατριάρχου Ἱεροσολύμων Παραλειπόμενα ἐκ τῆς Ἱστορίας περὶ ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων // Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα. [Sine loco, sine libellorum domo]. 1891. Σ. 231–287).*

3. GCS — Die griechischen christlichen Schriftsteller.

4. *Σάθας — Acta Consilii Constantinopolitani anno 1593 (partim) // Σάθας Κ. Ν. Βιογραφικὸν σχεδιάσμα περὶ τοῦ Πατριάρχου Ἱερεμίου Β΄ (1572–1594). Ἀθήναι: Τυπογραφεῖον Ἀ. Κτενᾶ καὶ Σ. Οἰκονόμου, 1870. Σ. 82–92.*

5. *Πορφυριῦ (Ἑσπενσκίῦ), архим. Деяние Константинопольского Собора 1593 года — Деяние Константинопольского Собора 1593 года, которым утверждено патриаршество в России / пер. архим. Πορφυρία (Ἑσπενского) // Труды Киевской духовной академии. 1865. Т. III. С. 237–248.*

6. БВ — Богословский вестник.

7. ВВ — Византийский временник.

8. ВКМ. 2019 — Воссоединение Киевской митрополии с Русской Православной Церковью (1676–1686 гг.): Исследования

и документы / под общей ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). Москва: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2019.

9. ГИМ — Государственный исторический музей.

10. Грамота 1561 — Соборная грамота духовенства Православной Восточной Церкви, утверждающая сан царя за великим князем Иоанном IV Васильевичем, 1561 года / изд. К. М. Оболенский. Москва: Синодальная тип., 1850.

11. ППК. 1974. — Проблемы палеографии и кодикологии в СССР / отв. ред. А. Д. Люблинская. Москва: Наука, 1974.

12. ПЦУ — Православная церковь Украины (неканоническая).

13. ПЭ — Православная энциклопедия.

14. УПЦ — Украинская Православная Церковь (каноническая).

Примечания

¹ *Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика теории первенства чести и власти с точки зрения православной экклезиологии. URL: <https://mospat.ru/ru/authors-analytics/90200/>

² См. также греческий перевод этой же статьи: *Διονύσιος Σλιόνοφ, ηγούμενος.* Κριτική της θεωρίας περί πρωτείου τιμής και εξουσίας εξ απόψεως της ορθοδόξου Εκκλησιολογίας. URL: <https://mospat.ru/gr/authors-analytics/90200/>

³ Недавно вышла книга П. А. Андриопулоса «Ελληνορωσικά» (Εκδόσεις s@mizdat), в которой автор пытается представить себя любителем русской культуры, категорически отвергая Русский мир и внутреннюю русскую самоидентичность. См. об этой книге: *Neophytou P. Panagiotis Andriopoulos: «Greek-Russian».* URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/04/20/panagiotis-andriopoulos-greek-russian/>

⁴ *Ανδριόπουλος Π. Α.* Απάντηση στον «εκκλησιολόγο» Διονύσιο Σλιόνοφ. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/04/18/apantisi-ston-ekklisiologo-dionisio-slionov/>

⁵ См. также английский перевод этой же статьи: *Andriopoulos P.A.* Answer to the «ecclesiologist» Dionysios Slionov. URL: <https://hellas.postsen.com/trends/301733/Answer-to-the-ecclesiologist-Dionysios-Slionov.html>

⁶ См.: *Ανδριόπουλος Π. Α.* Οικουμενικός Πατριάρχης: Η πρωτεύουνη κεφαλή. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/01/10/ecum-patr-i-proteuthini-kefali/>

⁷ Αποφάσεις Ιεράς Συνόδου του Οικουμενικού Πατριαρχείου. URL: <https://www.romfea.gr/oikoumeniko-patriarxeio/54598-apofaseis-ieras-synodou-tou-oikoumenikou-patriarxeiou>

⁸ *Ανδριόπουλος Π. Α.* Οικουμενικός Πατριάρχης: Η πρωτεύουνη κεφαλή. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/01/10/ecum-patr-i-proteuthini-kefali/>

⁹ Можно особо отметить, что формулировка томоса «ПЦУ» копирует формулировку из соборного документа от 8 мая 1590 г., о некорректности которой будет сказано особо. На греческом языке данная формулировка звучит следующим образом: «Προσεπιδηλοῦμεν τοῖς ἀνωτέρω ὅτι ἡ ἐν Οὐκρανίᾳ Αὐτοκέφαλος Ἐκκλησία γινώσκει ὡς κεφαλὴν τὸν Ἀγιώτατον Ἀποστολικὸν καὶ Πατριαρχικὸν Οἰκουμενικὸν Θρόνον, ὡς καὶ οἱ λοιποὶ Πατριάρχαι καὶ Προκαθήμενοι...» (Πατριαρχικὸς καὶ Συνοδικὸς Τόμος Χορηγήσεως Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησιαστικοῦ καθεστώτος εἰς τὴν ἐν Οὐκρανίᾳ Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν. URL: http://www.nyxthimeron.com/2019_01_09_archive.html). Укр. пер.: «Просянємо до вище сказаного, що Автокефальна Церква в Україні визнає головою Святіший Апостольський і Патріарший Вселенський Престол, як і інші Патріархи та Предстоятелі...» (См. на портале «ПЦУ»: Патріарший і Синодальний Томос надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні. URL: <https://www.pomisna.info/uk/document-post/patriarshyj-i-synodalnyj-tomos-nadannya-avtokefalnogo-tserkovnogo-ustroyu-pravoslavnij-tserkvi-v-ukrayini/>).

¹⁰ Краткое выступление митр. Спартанского Евстафия было опубликовано на сайте romfea.gr. См. цитату в статье: *Ανδριόπουλος Π. Α.* Οικουμενικός Πατριάρχης: Η πρωτεύουνη κεφαλή. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/01/10/ecum-patr-i-proteuthini-kefali/>

¹¹ О различных интерпретациях значимости решений 1589, 1590 и 1593 гг. см. в статье свящ. П. Ермилова: *Ερμιлов Π. Β.* Учреждение московского патриаршества и Константинопольские соборы 1590 и 1593 гг. // ВВ. 2019. Т. 103. С. 153–178. Со-

временный историк Церкви и канонист (про-фанариотского направления) В. Фидас признавал важность Собора 1593 г. как полноценного, а также неполноценность Собора 1590 г. — без участия Александрийского Патриарха Мелетия. См.: *Φειδᾶς Β. Ἐκκλησιατικὴ ἱστορία τῆς Ῥωσσίας* (988–1988). Ἀθήναι, ³1988. Σ. 259.

¹² Так, например, митр. Григорий (Папафомас) отмечает (на круглом столе «Третий Рим: Москва и престол Православия» 26 апреля 2023 г.): «...остальные автокефальные [Церкви] создавались начиная с 1589 г. Сначала — Автокефальная Патриаршая Церковь России». Данная формулировка подчеркивает принципиальную разницу между древними патриархатами (пентархией) и автокефальными Церквями нового времени, которой не существует и которая радикально противоречит православной экклезиологии. *Στρογγυλή τράπεζα με θέμα το βιβλίο του Μασσαβέτα «Η Τρίτη Ρώμη: Η Μόσχα και ο θρόνος της Ορθοδοξίας»*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=q1jqjAXxzCU&t=392s>). Однако, как показал свящ. П. Ермилов, переговоры о патриаршестве на Руси с 1585 г. велись первоиерархами Поместных Православных Церквей Востока — Антиохии и потом Константинополя — с одобрения других Предстоятелей, то есть не в одностороннем порядке (см.: *Ερμιлов Π. Β. Учреждение московского патриаршества и Константинопольские соборы 1590 и 1593 гг.* // ВВ. 2019. Т. 103. С. 153–160).

¹³ См. в статье П. А. Андриопулоса: «...о патриаршем достоинстве Церкви России, который носит подписи Константинопольского Иеремии, Антиохийского Иоакима, Иерусалимского Софрония и восьмидесяти одного митрополита, архиепископа и епископа, указывается так: “И дабы главой и началом имел он (то есть Московский Патриарх. — *ιγ. Διονυσίῳ*) апостольский престол Константинополя, как и другие патриархи”» (*Ανδριόπουλος Π. Α. Απάντηση στον «εκκλησιολόγο» Διονύσιο Σλιόνοφ*. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/04/18/apantisi-ston-ekklisiologo-dionisio-slionov/>).

¹⁴ «...ἵνα ὁ αὐτὸς ἀρχιεπίσκοπος Μοσκοβίου κῦρ Ἰὼβ ὑπάρχη πέμπτος πατριάρχης, καὶ ἔχη τὴν πατριαρχικὴν ἀξίαν τὴν καὶ τιμὴν,

καὶ συναριθμῆται καὶ μετρήται μετὰ τῶν λοιπῶν πατριαρχῶν, εἰς τὸν μετὰ ταῦτα αἰῶνα τὸν ἅπαντα» (Litterae Ieremiae patriarchae Constantinopolitani et synodi ecclesiae orientalis constituentes in Russia patriarchatum // ABR. P. 86).

¹⁵ При этом патриарший статус и титул должен иметь не только Иов, но и его преемники на Московской кафедре, которые будут поставляться «Московским Собором» (Бондач А. Г. Пентархия и Московский Патриархат. URL: <https://bogoslav.ru/article/1881917?ysclid=lgo3sai9s7437481040>).

¹⁶ Греческий текст по изданию Регеля 1891 г.: Litterae Ieremiae patriarchae Constantinopolitani et synodi ecclesiae orientalis constituentes in Russia patriarchatum // ABR. P. 85–91. До 1891 года греческий текст не издавался, в то время как русские переводы до издания Регеля выходили неоднократно (см. перечень изданий: Prooemium: Lettres synodiques du patriarcat de Constantinople de l'année 1590 sur l'institution du patriarcat en Russie // ABR. P. СIII). Есть и церковнославянский перевод грамоты: Кормчая, 1653. С. 27–28.

¹⁷ См.: Грамота соборная уложенная от всего Вселенского Собора, присланная с Терновским митрополитом Дионисием, за подписанием трех патриархов (Константинопольского, Антиохийского и Иерусалимского), 19 архиепископов и 20 епископов о том, что он, Константинопольский Патриарх Иеремий, в бытность свою в Москве, по прошению царя Феодора Иоанновича поставил митрополита Иева Российским Патриархом, а по приезде в Царьград с общего всех патриархов и собора совета утвердил навеки быть в Москве вселенскому пятому Патриарху и поставляться там Российским собором (8 мая 1590 г.) // РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 5. См. об этом документе в предисловии к изданию Регеля: Prooemium: Lettres synodiques du patriarcat de Constantinople de l'année 1590 sur l'institution du patriarcat en Russie // ABR. P. СII–СIV).

¹⁸ См. о памятнике: Фонкич Б. Л. Греческие грамоты советских хранилищ // ППК. 1974. С. 251–253.

¹⁹ См.: Там же. С. 251–260. Б. Л. Фонкич приводит перечень части неподлинных подписей (при наличии определенной доказательной базы): Там же. С. 252.

²⁰ *Мальшевский И. И.* Александрийский Патриарх Мелетий Пигас и его участие в делах Русской Церкви: в 2 т. Т. 1. Киев, 1872. С. 337.

²¹ *Фонкич Б. Л.* Греческие грамоты советских хранилищ // ППК. 1974. С. 253, 257.

²² *Litterae Ieremiae patriarchae Constantinopolitani et synodi ecclesiae orientalis constituentes in Russia patriarchatum* // ABR. P. 87.

²³ Особенно активно такие параллели проводил митр. Пергамский Иоанн (Зизиулас).

²⁴ *Litterae Ieremiae patriarchae Constantinopolitani et synodi ecclesiae orientalis constituentes in Russia patriarchatum* // ABR. P. 87. Рус. пер.: «Представляется, что это место было повреждено водой и [затем] ошибочно (вариант: “подложно”. — *иг. Дионисий*) восстановлено более поздней рукой».

²⁵ *Дионисий (Шлёнов), игум.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 158–162.

²⁶ Рукописный наиболее полный оригинал с подписями: Акт подлинный Константинопольского собора 1593 г. об учреждении в России патриаршества. 1593 г. // ГИМ. Син. гр. 198. См. об этом документе: Prooemium: Lettres synodiques du patriarcat de Constantinople de l'année 1590 sur l'instution du patriarcat en Russie // ABR. P. CIV; *Фонкич Б. Л.* Греческие грамоты советских хранилищ // ППК. 1974. С. 258.

Впервые часть документа (без подписей) издал Патриарх Иерусалимский Досифей II (Нотара): *Acta Consilii Constantinopolitani anno 1593 (partim)* // Τόμος ἀγάπης / ἔκδ. Δοσίθεος Β΄ Νοταρᾶς, Πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Ἰάσιον, 1698. Σ. 638–647. Переиздание: *Σάθας*. Σ. 82–92. Ни в том, ни в другом издании не было подписей (подробнее о текстологических вопросах см.: *Фонкич Б. Л.* Греческие грамоты советских хранилищ // ППК. 1974. С. 257. Примеч. 38).

О славянских и русских переводах можно сказать следующее. По указанию Патриарха Никона документ был переведен на славянский язык иером. Епифанием Славинецким и зачитан на Московском Соборе 1654 г. Русский перевод документа: *Порфирий (Успенский), архим.* Деяние Константинопольского

Собора 1593 года. С. 237–248. (См.: Prooemium: Lettres synodiques du patriarcat de Constantinople de l'année 1590 sur l'instution du patriarcat en Russie // ABR. P. CIV).

²⁷ См.: Фонкич Б. Л. Греческие грамоты советских хранилищ // ППК. 1974. С. 257.

²⁸ *Σάθας*. Σ. 88:31–33. Рус. пер.: Порфирий (Успенский), архим. Деяние Константинопольского Собора 1593 года. С. 244. См. также: Ермилов П. В. Учреждение московского патриаршества и Константинопольские соборы 1590 и 1593 гг. // ВВ. 2019. Т. 103. С. 167.

²⁹ *Σάθας*. Σ. 89:5–7. Рус. пер.: Порфирий (Успенский), архим. Деяние Константинопольского Собора 1593 года. С. 244.

³⁰ Из послания Патриарха Мелетия Патриарху Иову (*Meletius patriarcha Alexandrinus*. Epistula 30 // ABR. P. 97:14–16).

³¹ Говоря об этом, важно обратить особое внимание на судьбу выражения «глава и первый» (или «глава и начало») из документа 1590 года: Собор 1593 года фактически нивелировал эти выражения в их возможном значении первенства власти Константинополя. По свящ. Павлу Ермилову, одним из важных результатов Собора 1593 года стала «...отмена церковных реформ 1590 г. Мелетий постарался полностью дезавуировать неканоническую идею о главенстве и первенстве одного из патриархов в Церкви, против чего он последовательно выступал в своих многочисленных богословских сочинениях. Собор четко ограничил применение принципа первого епископа на областном уровне, исключая возможность его распространения на всю Церковь. В его деянии подчеркивалось, что Патриарху Московскому надлежит **“быть и признаваться главой (κεφαλῆν) той области — Московской и всея России и северных земель — по 34-му [правилу] святых и всехвальных апостолов”** (выделено нами. — *иг. Дионисий*). Никакое главенство над ним уже не предполагалось, поскольку все патриархи имеют “одинаковый чин”, а значит, ни один из них по определению не может вышаться над другим» (Ермилов П. В. Учреждение московского патриаршества и Константинопольские соборы 1590 и 1593 гг. // ВВ. 2019. Т. 103. С. 168). См. приведенную о. Павлом цитату со словом «глава» в тексте определения 1593 г.: *Σάθας*. Σ. 88:21–24.

Рус. пер.: *Порфирий (Успенский), архим.* Деяние Константинопольского Собора 1593 года. С. 243–244.

³² Такой подход характерен и для грамоты 1561 г. Патриарха Константинопольского Иоасафа, утверждающей сан царя за Иоанном Грозным: («...τούτου χάριν προφανῶς συμφέρει τὸ εἶναι καὶ προκτεῖσθαι βασιλέα εὐσεβῆ καὶ ὀρθόδοξον, διὰ τινα ἀρχὴν καὶ θεμέλιον ἀρραγῆ, ὅτινι καὶ σύμπας λαὸς καὶ τὸ ὑπήκοον ἔλεσθαι εἴωθεν, καὶ τοῦτον μιμεῖσθαι κατὰ δύναμιν ἐν ἐργασίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ, οἷον τὶ ἀποτέλεσμα ἐξερχομένον ἀπ' αἰτίας ἀγαθῆς καὶ βασιλικῆς ὡς εἴρηται...») (Diploma synodale authenticum [anno 1561] // Грамота 1561. С. 13). Слав. перевод: «Сего ради проявлено будет ползовати и производить Царю благочестивому и православну за некое начало и основание нерастерзное, емуже и всякие люди и послушливое последовати обычая и того подражати по силе и в действия всякого благаго, яко никое совершенство, исходящее от вины благие Царские яко речесе...» (Перевод грамоты [1561 г.], сделанный в XVII веке // Грамота 1561. С. 19). Рус. пер.: «Благодаря этому, очевидно, составляет пользу, что царь благочестивый и православный есть и будет как некое начало и нерасторжимое основание, каковому и весь народ и подданные будут следовать, по обычаю, и ему подражать по возможности в делании всего благаго, как некий результат, исходящий по причине доброй и царской, как сказано».

³³ *Meletius patriarcha Alexandrinus*. Epistula 23 // ABR. P. 94:29–95:2.

³⁴ *Meletius patriarcha Alexandrinus*. Epistula 31 // ABR. P. 101:24–27.

³⁵ *Ермилов П. В.* Учреждение московского патриаршества и Константинопольские соборы 1590 и 1593 гг. // ВВ. 2019. Т. 103. С. 159–160.

³⁶ Римская кафедра называлась «апостольским престолом» (apostolica sedes) уже в IV веке (*Королев А. А., Ломакин Н. А.* Кафедра апостола Петра // ПЭ. 2013. Т. 32. С. 106). Кафедра античного Византия — Константинополя также была основана апостолами: первым епископом этого города был ап. Стахий, которого, в свою очередь, поставил на эту кафедру ап. Андрей Первозванный (см. на сайте Константинопольского Патриархата: Σύντομο Ιστορικό Σημείωμα. URL: <https://ec-patr.org/oikoumeniko-patriarxeio/istoria/syntomo-istoriko-patriarxeioy/>).

³⁷ См. статьи: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Кто является главой Церкви? К вопросу о теории первенства // БВ. 2023. № 1 (48). С. 158–162; *Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика теории первенства чести и власти с точки зрения православной экклезиологии. URL: <https://mospat.ru/ru/authors-analytics/90200/>; греч. пер.: *Διονύσιος Σλιόνοφ, ηγούμενος.* Κριτική της θεωρίας περί πρωτείου τιμής και εξουσίας εξ απόψεως της ορθοδόξου Εκκλησιολογίας. URL: <https://mospat.ru/gr/authors-analytics/90200/> (публикация на грекоязычном сайте: *Διονύσιος Σλιόνοφ, ηγούμενος.* Κριτική της θεωρίας περί πρωτείου τιμής και εξουσίας εξ απόψεως της ορθοδόξου Εκκλησιολογίας. URL: <https://www.romfea.gr/katigories/10-arpouseis/56266-kritiki-tis-theorias-peri-proteiou-timis-kai-eksousias>).

³⁸ Как уже говорилось выше со ссылкой на Б. Л. Фонкича, в этом же документе 1590 г. большинство подписей были подделаны (Фонкич Б. Л. Греческие грамоты советских хранилищ // ППК. 1974. С. 251–260), что говорит о стремлении нуждавшегося священноначалия Константинопольского Патриархата создать у Москвы впечатление представительности Собора и поскорее получить от Москвы материальную помощь (Там же. С. 253, 257). Учитывая, что Константинопольская Патриархия была настолько сильно заинтересована в поддержке Московского царства, можно с некоторой долей вероятности предположить, что и формулировка о первенстве чести Константинополя была сознательно или бессознательно усилена в стремлении воздействовать на Москву.

³⁹ Греческий текст у Андриопулоса: «Ἴσως επιθυμείτε, ἵνα και την Ἱερουσαλήμ καταστήσωμεν υμετέραν επισκοπήν και νίπτωμεν τους πόδας υμών... Μήπως είναι μικρόν το ότι η Μητρόπολις Μόσχας προεβιβάσθη εις Πατριαρχεῖον και εκλέγεσθε υπό Συνόδου και θεωρεῖσθε υφ' ὅλων Πατριάρχης; ...Ἀλλ' επεθυμήσατε και ξένην επαρχίαν! Θα ἦτο ικανόν να μείνητε επίτροπος του Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως εν σχέσει πρός τον Μητροπολίτην Κιέβου. Λέγετε δε ότι ἦτο ανάγκη και χειροτονήσατε τον Μητροπολίτην Κιέβου, ημεῖς ὅμως νομίζομεν ότι δεν υπήρχεν ανάγκη, αλλά φιλοκτημοσύνη. Ἄνευ δε ανάγκης διατί να μεταίρωνται τα ὅρια των πατέρων; Τίς δύναται τούτο να συγχωρήσῃ; Πράξαντες

τούτο, άνευ ουδεμίας ανάγκης, αλλά προς ικανοποίησιν μόνον της υμετέρας φιλοδοξίας αντί αγαθού προξενείτε κακόν και εαυτοίς και τη Εκκλησία» (*Ανδριόπουλος Π. Α. Απάντηση στον «εκκλησιολόγο» Διονύσιο Σλιόνοφ*. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/04/18/apantisi-ston-ekklisiologo-dionisio-slionov/>).

⁴⁰ Греческий текст у Андриопулоса: «Κατά τους ορισμούς των πατέρων αι επαρχίαι δέον να μένωσιν απρόσβλητοι εν τοις εαυτών ορίοις, δια τούτο ουδείς επίσκοπος δικαιοῦται να ζητή εξουσίαν εν ξένη επαρχία, αλλ' υμείς ζητείτε να καταλάβητε ξένην επαρχίαν. Ουδαμώς δύνασθε να δικαιολογήσητε την πράξιν ταύτην, αλλά μόνον όνειδος παρά των ανθρώπων και αμαρτία παρά του Θεού θα πέση επί του υμετέρου ονόματος» (*Ανδριόπουλος Π. Α. Απάντηση στον «εκκλησιολόγο» Διονύσιο Σλιόνοφ*. URL: <https://fosfanariou.gr/index.php/2023/04/18/apantisi-ston-ekklisiologo-dionisio-slionov/>).

⁴¹ Автор 1327 публикаций на сайте orthodoxia.info (см.: Ανδρέας Λουδάρος. URL: <https://orthodoxia.info/news/author/andreas-loudaros/>).

⁴² Λουδάρος Α. Ιστορική επιστολή: Όταν ο Ιεροσολύμων επέπλητε τον Μόσχας για το Κίεβο ρωτώντας τον αν επιθυμεί να του... πλύνουν τα πόδια. URL: <https://orthodoxia.info/news/ιστορικη-επιστολη-όταν-ο-ιεροσολύμων/>

⁴³ Λουδάρος Α. Ιστορική επιστολή: Όταν ο Ιεροσολύμων επέπλητε τον Μόσχας για το Κίεβο ρωτώντας τον αν επιθυμεί να του... πλύνουν τα πόδια. URL: <https://orthodoxia.info/news/ιστορικη-επιστολη-όταν-ο-ιεροσολύμων/>

⁴⁴ № 205. 1686 г., апрель. Письмо Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) Патриарху Московскому Иоакиму с обоснованием неправомочности подчинения Киевской митрополии власти Патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 673–675 (греч. текст); с. 675–679 (слав. текст); с. 679–681 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

⁴⁵ № 205. 1686 г., апрель. Письмо Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) Патриарху Московскому Иоакиму с обоснованием неправомочности подчинения Киевской митрополии власти Патриарха Московского (рус. пер. Д. Е. Афиногенова) // ВКМ. 2019. С. 679–681.

⁴⁶ Так, далее в этой же фразе он писал: «Твоей любви **достаточно было быть наместником Патриарха Константинопольского, чтобы ты надзирал над Киевским**, приказывал ему, судил его, разбирался с ним как его собственный глава семьи» (№ 205. 1686 г., апрель. Письмо Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) Патриарху Московскому Иоакиму с обоснованием неправомочности подчинения Киевской митрополии власти Патриарха Московского (рус. пер. Д. Е. Афиногенова) // ВКМ. 2019. С. 681).

⁴⁷ Ο Οικουμενικός θρόνος και η Εκκλησία της Ουκρανίας: Ομιλούντά κείμενα. Σεπτέμβριος, 2018. Σ. 7, 11. См. в оригинале: *Dositheus. Addenda*. Σ. 276:28–30.

⁴⁸ № 5. 1678 г., мая 20. Послание Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) православному населению Речи Посполитой с призывом сохранять верность православию и не принимать унию (слав. перевод) // ВКМ. 2019. С. 155–170.

⁴⁹ № 69. 1682 г., май. Грамота Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) царю Федору Алексеевичу с выражением благодарности за заботу о православии и с сообщением о выдаче отпустительной грамоты о восстановлении Никона в патриаршем сане (слав. перевод) // ВКМ. 2019. С. 312–315. См. о ней в статье: *Флоря Б. Н., Кочегаров К. А., Чеснокова Н. П., Яфарова М. Р.* Киевская митрополия, Московский Патриархат и Константинопольский Патриархат в 1676–1686 годах // ВКМ. 2019. С. 56.

⁵⁰ № 63. 1681 г., июля 10. Грамота Патриарха Московского Иоакима Патриарху Иерусалимскому Досифею II (Нотаре) с просьбой поддержать направленного в Стамбул царского посла И. И. Чирикова // ВКМ. 2019. С. 287–288.

⁵¹ Там же. С. 288.

⁵² См., например: № 196. 1685 г., ноября 19. Наказная память подъячему Посольского приказа Никите Алексееву о ведении переговоров с властями Османской империи по вопросу об улучшении двусторонних отношений, а также с патриархами Константинопольским и Иерусалимским о подчинении Киевской митрополии власти Патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 626–631.

⁵³ См.: № 197. 1685 г., ноябрь. Грамота Патриарха Московского Иоакима Патриарху Константинопольскому Иакову с сообщением о поставлении епископа Луцкого Гедеона Святополк-Четвертинского в митрополиты Киевские, а также с просьбой о подчинении Киевской митрополии власти Московского Патриархата // ВКМ. 2019. С. 632–634.

⁵⁴ № 194. 1685 г., ноября 15. Царский указ о выдаче жалованья Патриарху Иерусалимскому Досифею II (Нотаре) // ВКМ. 2019. С. 622–623.

⁵⁵ № 203. 1686 г., апрель. Грамота Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) царям Ивану V и Петру I Алексеевичам, в которой он допустил возможность поставлений митрополитов Киевских патриархами Московскими в будущем при условии, что Киевская митрополия останется частью Константинопольского Патриархата, а Патриарх Московский станет исполнять в отношении этой митрополии лишь наместнические функции // ВКМ. 2019. С. 652–656 (греч. текст); с. 656–664 (слав. текст); с. 664–669 (неполный рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

⁵⁶ В греческом ориигнале стоят термины: «...ἵνα κρίνῃται καὶ ἀνακρίνῃται...» (Там же (греч. текст). Л. 2 // ВКМ. 2019. С. 655). Ср. слав.: «...и разсудится, и наказуется...» (Там же (слав. текст). Л. 453 // ВКМ. 2019. С. 663). Ἀνάκρισις — повторный суд, близкий к высшему апелляционному.

⁵⁷ № 203. 1686 г., апрель. Грамота Патриарха Иерусалимского Досифея II, Нотары, царям Ивану V и Петру I Алексеевичам, в которой он допустил возможность поставлений митрополитов Киевских патриархами Московскими в будущем при условии, что Киевская митрополия останется частью Константинопольского Патриархата, а Патриарх Московский станет исполнять в отношении этой митрополии лишь наместнические функции // ВКМ. 2019. С. 655 (греч. текст); с. 663 (слав. текст); с. 667 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

⁵⁸ № 205. 1686 г., апрель. Письмо Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) Патриарху Московскому Иоакиму с обоснованием неправомочности подчинения Киевской митрополии власти Патриарха Московского (рус. пер. Д. Е. Афиногенова) // ВКМ. 2019. С. 681.

⁵⁹ См.: № 206. 1686 г., апрель. Письмо Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) Патриарху Московскому Иоакиму с советом иметь попечение о Киевской митрополии и помогать в ее управлении // ВКМ. 2019. С. 683–684 (греч. текст); с. 684–685 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова).

⁶⁰ Там же. С. 684.

⁶¹ № 207. 1686 г., апрель. Письмо Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) боярину князю В. В. Голицыну о получении от подьячего Посольского приказа Никиты Алексеева царского жалованья в размере двухсот золотых (пер. с греч., современный оригиналу) // ВКМ. 2019. С. 686–687.

⁶² № 208. 1686 г., апрель. Грамота Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) гетману Ивану Самойловичу с признанием поставления епископа Луцкого Гедеона Святополк-Четвертинского в митрополиты Киевские и с призывом слушаться владыку как своего пастыря (пер. с греч., современный оригиналу) // ВКМ. 2019. С. 688–689.

⁶³ № 209. 1686 г., апрель. Грамота Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) священнослужителям и пастве польско-литовской части Киевской митрополии с признанием поставления епископа Луцкого Гедеона Святополк-Четвертинского в митрополиты Киевские и с призывом слушаться владыку как своего пастыря (пер. с греч., современный оригиналу) // ВКМ. 2019. С. 690–694.

⁶⁴ См.: № 223. 1685 г., ноября 9 – 1686 г., ноября 11. Статейный список подьячего Посольского приказа Никиты Алексеева о его миссии в Османскую империю // ВКМ. 2019. С. 750–794. Анализ см.: *Желтов М., свящ.* Комментарий к документам Константинопольского Патриархата от мая–июня 1686 г. о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию Патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 844–883.

⁶⁵ Там же. С. 857.

⁶⁶ Описание первой встречи Никиты с Патриархом Досифеем: № 223. 1685 г., ноября 9 – 1686 г., ноября 11. Статейный список подьячего Посольского приказа Никиты Алексеева о его миссии в Османскую империю. Л. 53–61а // ВКМ. 2019. С. 762–764.

⁶⁷ Там же. Л. 60 об. – 61а // ВКМ. 2019. С. 764.

⁶⁸ Там же. Л. 87 – 88 об. // ВКМ. 2019. С. 771.

⁶⁹ Подробнее см.: Там же. Л. 88 об. // ВКМ. 2019. С. 771.

⁷⁰ Там же. Л. 95 // ВКМ. 2019. С. 773.

⁷¹ Желтов М., свящ. Комментарий к документам Константинопольского Патриархата от мая–июня 1686 г. о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию Патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 860.

⁷² № 223. 1685 г., ноября 9 – 1686 г., ноября 11. Статейный список подьячего Посольского приказа Никиты Алексеева о его миссии в Османскую империю. Л. 129 об. – 130 // ВКМ. 2019. С. 781.

⁷³ См.: Там же. Л. 132 // ВКМ. 2019. С. 781.

⁷⁴ См. подробнее: Желтов М., свящ. Комментарий к документам Константинопольского Патриархата от мая–июня 1686 г. о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию Патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 866.

⁷⁵ *Dositheus*. Addenda. Σ. 276:17–18.

⁷⁶ *Dositheus*. Addenda. Σ. 276:13–30.

⁷⁷ *Athanasius Alexandrinus*. *Apologia contra Arianos sive Apologia secunda* 23, 4:1.

⁷⁸ Геласий Кизический, Феодор Чтец и Феофан Исповедник повторяли этот термин или выражение свт. Афанасия в том же смысле — тоже в контексте арианских споров. См. у Геласия термин «одностороннее деяние» (ἐπι τῷ κατὰ μονομέρειαν πράξις): *Gelasius Caesarensis*. *Historia ecclesiastica* 3, 17, 31:4–5 // GCS. 28. S. 178:9–10.

Сам Патриарх Досифей также исходил из той же традиции. См.: *Dositheus II Hierosolymarum Patriarcha (vel Dositheus Notaras)*. Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου Α΄—Β΄ 2 // *Δοσιθέου Πατριάρχου Ἱεροσολύμων Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις Πατριαρχευσάντων, ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου: ἐν Σ΄ τ. / ἔκδ. Ἐ. Δεληδέμος. Τ. Α΄. Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 349:6.*

⁷⁹ *Athanasius Alexandrinus*. *Apologia contra Arianos sive Apologia secunda* 82, 1:1–3.

⁸⁰ По крайней мере, до свт. Афанасия слово «односторонность» (μονομέρεια) у греческих авторов не встречалось.

⁸¹ См.: *Gelasius Caesarensis*. *Historia ecclesiastica* 3, 18, 14:5 // GCS. 28. S. 182:5; *Theodorus Anagnostes*. *Epitome historiae tripartitae* 1, 45:4 // GCS NF. 3. S. 22:22; *Theophanes Confessor*. *Chronographia* //

Theophanis chronographia. Vol. 1 / ed. C. de Boor. Leipzig: Teubner, 1883. [Hildesheim: Olms, 1963.] P. 31:25–28.

⁸² См.: *Theodoretus Cyrrhensis*. *Historia ecclesiastica* // GCS. 44. S. 107:4.

⁸³ В ответ можно возразить, что указание на Вселенский Собор и его высшие компетенции в той ситуации являлось словами хорошего тона, исходившими из желания ни в коем случае не обидеть русского посла, а в его лице — русское государство и Церковь. Однако при более детальном рассмотрении вопроса оказывается, что данная мысль органично свойственна всей святоотеческой и византийской традиции. Вселенский Собор (при возможности его созыва) и высшее соборное коллегиальное решение первоиерархов Поместных Церквей были действительно высшими и единственно надежными инстанциями — и в правовом судебном, и в более широком административном аспекте.

⁸⁴ Ср. у свт. Фотия: «ἐκκλητον· τὴν ἐπὶ σύνοδον παραίτησιν» (*Photius. Lexicon* (E—M) ε 402:1 // *Photii patriarchae lexicon* (E—M). Vol. 2 / ed. C. Theodoridis. Berlin; New York, 1998. P. 44). Рус. пер.: «Апелляция — это обращение к собранию».

⁸⁵ То есть в Польше.

⁸⁶ *Dositheus*. *Addenda*. Σ. 276:23–28.

⁸⁷ Подробнее см.: *Mureşan, Dan Ioan*. *Le patriarcat œcuménique et les patriarcats balkaniques* (Tarnovo, Peć). *Enjeux ecclésiastiques et impériaux au XIV^e s.* // *Le patriarcat œcuménique de Constantinople et Byzance hors frontières (1204–1586)*. Actes de la table ronde organisée dans le cadre du 22^e Congrès International des Études Byzantines, Sofia, 22–27 août 2011 / ed. M.-H. Blanchet, M.-H. Congourdeau et D. I. Mureşan. Paris, 2014. P. 203–242.

⁸⁸ *Dositheus*. *Addenda*. Σ. 14:3

⁸⁹ *Dositheus*. *Addenda*. Σ. 264–265.

⁹⁰ Имеется в виду Собор 1593 г.

⁹¹ Там же.

⁹² Уже через несколько дней после выражения своей негативной позиции, а именно в письме от 9 апреля 1686 г. См.: № 206. 1686 г., апрель. Письмо Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) Патриарху Московскому Иоакиму с советом иметь

попечение о Киевской митрополии и помогать в ее управлении // ВКМ. 2019. С. 683–684 (греч. текст); с. 684–685 (рус. пер. Д. Е. Афиногенова), и № 209.

⁹³ № 209. 1686 г., апрель. Грамота Патриарха Иерусалимского Досифея II (Нотары) священнослужителям и пастве польско-литовской части Киевской митрополии с признанием поставления епископа Луцкого Гедеона Святополк-Четвертинского в митрополиты Киевские и с призывом слушаться владыку как своего пастыря (пер. с греч., современный оригиналу) // ВКМ. 2019. С. 690–694.

⁹⁴ *Dositheus. Addenda. Σ. 277:11–12.*

⁹⁵ Между тем на основании других документов делается утверждение, что Патриарх Досифей сам предложил формулу двойного поминовения: «Единственное положение документов Константинопольской Патриархии 1686 г. о передаче Киевской митрополии под власть Патриарха Московского, которое было призвано сохранить за Патриархом Константинопольским некий особый статус в отношении митрополита Киевского, — это требование, чтобы митрополит Киевский за богослужением поминал сразу двух патриархов: и Константинопольского, и Московского. Выше показано, что это требование было, вероятно, одним из тех немногих предложений Патриарха Досифея, которые не были безоговорочно отвергнуты Патриархом Дионисием. Впрочем, и это предложение Патриарха Досифея было существенно скорректировано: во-первых, Патриарха Константинопольского рекомендовано помянуть *вместе* с Московским, а во-вторых, — вовсе не по той причине, которую указывал Патриарх Досифей» (*Желтов М., свящ.* Комментарий к документам Константинопольского Патриархата от мая–июня 1686 г. о передаче Киевской митрополии в юрисдикцию Патриарха Московского // ВКМ. 2019. С. 879).

⁹⁶ *Dositheus. Addenda. Σ. 277:18–25.*

⁹⁷ *Dositheus. Addenda. Σ. 277:31–278:6.*

⁹⁸ См.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Критика экстерриториальной апелляции Константинопольскому Патриарху Иерусалимским Патриархом Досифеем. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Dionisij_Shlenov/kritika-eksterritorialnoj-apelljatsii-konstantinopolskomu-patriarhu-svt-dosifeem-ierusalimskim/

⁹⁹ *Kantereв Н. Ф.* Сношения Иерусалимского Патриарха Досифея с русским правительством (1669–1707 г.). Москва, 1891. С. 4.

¹⁰⁰ *Dositheus. Addenda.* Σ. 258:29 – 259:17.

¹⁰¹ Речь новоизбранного Филарета: *Dositheus. Addenda.* Σ. 260:2–17.

¹⁰² [Протокол заседаний 21 января 2016 г.] // Σύναξις τῶν προκαθημένων τῶν Ἀγιωτάτων Ὁρθοδόξων Αὐτοκεφάλων Ἐκκλησιῶν ἐν τῷ Ἱερῷ Ναῶ τοῦ Ἀποστόλου τῶν Ἐθνῶν Παύλου τοῦ Πατριαρχικοῦ Σταυροπηγίου τοῦ Ὁρθοδόξου Κέντρου 21–28 Ἰανουαρίου 2016. Πρακτικά – Κείμενα (Собрание Предстоятелей Святейших Православных Автокефальных Церквей. В Священном Храме Апостола Языков Павла Патриаршей Ставропигии Православного Центра. 21–28 января 2016. Деяния — Тексты). Σ. 53–54.

Σлова Патриарха Кирилла в греческом переводе: «...θέλω ὁμως νά ἐκφράσω τούς κινδύνους, τούς ὁποίους θεωρῶ ὑπαρκτούς. Θά συγκληθῆ ἡ Σύνοδος καί μετά θά καταβληθοῦν προσπάθειαι διά τήν νομιμοποίησιν καί ἔνταξιν εἰς μίαν κανονικήν δομήν τῶν Οὐκρανῶν σχισματικῶν, εἴτε διά τῆς ἰδρύσεως δύο δικαιοδοσιῶν, τοῦ Μόσχας καί τοῦ Κωνσταντινουπόλεως, εἴτε διά τῆς παροχῆς αὐτοκεφάλου. Πρέπει νά κατανοήσωμεν ὅτι ἐάν συμβῆ αὐτό, θά ἐπέλθῃ διχασμός καί σχίσμα εἰς ὅλην τήν Ὁρθοδοξίαν. Οἱ ἀδελφοί Ἀντιοχείας καί Ἱεροσολύμων διέκοψαν τήν μεταξύ των κοινωνίαν, ἐξ αἰτίας μιᾶς ἐνορίας εἰς Κατάρ. Δι' ἡμᾶς ἡ Οὐκρανία εἶναι ὅπως εἶναι διά τήν Ἑλλάδα ἡ Θεσσαλονίκη. Δι' ἡμᾶς τό Κίεβον εἶναι ἡ μήτηρ τῶν ρωσικῶν πόλεων. Ὑπό οὐδένα ὄρον πρόκειται νά συμφωνήσωμεν διά ριζικήν ἀλλαγὴν εἰς τήν Οὐκρανίαν. Πρέπει δέ νά ἐνθυμώμεθα ὅτι ἐάν συμβῆ αὐτό, κατὰ ἤ καί μετά τήν Σύνοδον, θά ἐπέλθῃ σχίσμα εἰς τούς κόλπους τῆς Ὁρθοδοξίας, ὅπως τό σχίσμα τοῦ 1054... Φοβούμεθα ὅτι θά συμβοῦν πολὺ πιθανόν γεγονότα, τά ὁποῖα θά διχάζουν τήν Οἰκουμενικήν Ὁρθοδοξίαν».

ИГУМЕН МЕФОДИЙ (ЗИНКОВСКИЙ)*

КОНЦЕПЦИЯ «РУССКОГО МИРА» С БОГОСЛОВСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

В статье проводится попытка богословского обоснования идеологии «Русского мира» с опорой на главные истины христианства и православное понимание мира и человека. Основания концепции мы усматриваем в христианском догмате о единстве природы и различии Лиц Святой Троицы и в призвании человечества к соборности как ипостасному образу бытия, сочетающему единство и многообразие по образу Божественных Лиц.

Метаонтологию концепции «Русского мира» определяет принцип служения миру по образу Христа, согласно которому миссионерское призвание русского этноса состоит в служении всем народам.

С богословской точки зрения концепция «Русского мира» не тоталитарна и не агрессивна по своей сути, но противостоит современным западным идеалам общества потребления и движения глобализации, религиозный синкретизм которых пытается нивелировать христианские истины о личном Боге и Его личном участии в жизни мира и каждого человека, о ценности каждой нации и этноса в Божественном Промысле. Отстаивание самобытности «Русского мира» и подобных миров является противлением информационной войне и другим современным тоталитарным движениям, имеющим цель разрушения богообразного бытия человечества.

* Автор — доктор богословия, кандидат технических наук, ректор Николо-Угрешской духовной семинарии, наместник ставропигиального Свято-Николо-Угрешского монастыря (Москва), профессор института теологии при СПбГУ (СПб.).

Ключевые слова: «Русский мир», Святая Троица, Христос, этнос, соборность, единство, служение, ипостасность, уникальность, этнофилетизм, национализм, глобализм.

Идеология «Русского мира» в современной действительности

В настоящее время концепция «Русского мира» является одной из важных составляющих мировоззрения многих наших современников, среди которых уважаемые ученые, общественные и культурные деятели, живущие в России и за рубежом. В то же время, как характеризует состояние этой идеологии академик В. А. Тишков, «мы имеем дело с явлением, у которого давняя история, но которое сегодня обрело другие конфигурации и смыслы, став как частью культуры новых сетевых сообществ, так и частью государственной политики и международных отношений» [1. С. 18].

Особенно в последние годы появилось множество обвинений русской нации в стремлении к превалированию над другими, а сама идеология «Русского мира» не только рассматривается как недопустимая многими политиками, но у ряда западных богословов и греческих иерархов заслужила эпитет «еретической». При этом неокончательная определенность понятия «Русский мир» становится дополнительной причиной появления его ложных толкований, вплоть до полного искажения даже у считающих себя патриотами людей¹.

Потому мы считаем необходимым обосновать возможность и содержание здоровой концепции «Русского мира» с богословской точки зрения, пояснить, почему эта идеология отнюдь не является априори еретической или шовинистической. Мы будем рассматривать понятие «Русский мир» в контексте главных истин и идеалов христианства, основываясь на православном понимании мира и человека, путей их развития и спасения.

Критика идеологии «Русского мира»

В марте 2022 г. сотрудники Центра исследований православного христианства Фордэмского университета (США) и Волосской Академии богословских исследований (Греция) издали международную декларацию, содержащую резкую критику идеологии «Русского мира» и претендующую на ее богословскую оценку [см.: 3]. В декларации сторонники идеологии «Русского мира» обвиняются в утверждении цезарепапизма через замену «своего абсолютного послушания... Господу покорностью лидеру,... претендующему на звание помазанника Божия, имеющего ли титул “кесаря”... или “Президента”», в придании русской нации черт «божественной установленности, особой святости и чистоты» и ее особой роли в мировой истории, в разжигании войн.

В декабре 2022 г. на конференции «За разумно открытый мир» в г. Абу-Даби Константинопольский Патриарх Варфоломей призвал общественность к борьбе против идеологии «Русского мира», являющейся, по его мнению, идеологической платформой военного конфликта на Украине. В продвижении Русской Православной Церковью идеологии «Русского мира» и поддержке президента Патриарх Варфоломей усматривает «ересь этнофилетизма» [4].

В январе 2023 г. в Греции, на международной конференции в г. Волосе «Миссия и Православная Церковь», организованной либеральной Международной православно-богословской ассоциацией (ИОТА), ныне запрещенный в служении профессор архимандрит Кирилл (Говорун) обвинил РПЦ в ересях этнофилетизма, манихейства и в искажении экклезиологии [5]. По его мысли, в идеологии «Русского мира» находятся основания агрессии России против Украины, и эту идеологию можно оценить как ересь и историческую угрозу православному христианству.

В декларации 2022 г. прежде всего обращает на себя внимание противоречивость и бессвязность изложения.

Вроде бы авторы призывают к миру и любви, но при этом извращают смысл Священного Писания и современных событий. Цитируемые евангельские фрагменты вырваны из контекста и фактически никак не соотносятся с феноменами, к которым их пытаются прилагать. Неясно, например, в чем состоит «узурпация власти Христа» сторонниками «Русского мира» и почему они представляются отрицающими Божию силу «отереть всякую слезу с очей» (Откр. 21:4). Где идеология «Русского мира» рассматривает Патриарха или президента России в качестве альтернативы Христа? Неясен и богословский контекст применения выражения «абсолютное послушание... Господу». Неуклюжее использование богословских терминов приводит к мысли о богословской несостоятельности декларации. Вызывает вопросы и оборот «стигматизированные социальные меньшинства», напоминающий недавний сомнительный проект американских богословов Дж. Демакопулоса и А. Папаниколау по теме совместимости христианских норм с общественным признанием сексуальных меньшинств [6]. Эти и другие факторы позволяют расценить декларацию как неудачную и «шитую белыми нитками» попытку внедрения политических задач в сферу православного богословия.

Обратим внимание и на то, что обвинения в этнофилетизме звучат из уст сторонников концепции примата Константинопольского Патриархата над другими Поместными Церквями, примата греческой национальности над другими, в том числе славянскими. Объявление концепции «Русского мира» ересью также нельзя определить как богословски корректное, т. к. понятие «Русский мир» — «не богословский, а культурно-исторический феномен» [7].

Действительно, концепция «Русского мира» не является богословским учением и потому не может быть объявлена ересью, но как культурно-историческое явление она может и должна быть богословски обоснована.

Истоки идеологии «Русского мира» и путь ее исторического развития

Словосочетание «Русский мир» имеет многовековую историю. Истоки понятия восходят к началам восточного славянства. Самое раннее употребление словосочетания «Русский мир» известно в памятнике древнерусской литературы «Слово на обновление Десятинной церкви» (XI в.), когда великий князь Киевский Изяслав Ярославович говорит о подвиге священномученика Климента Римского, прославившегося «не только в Риме, но и повсюду: и в Херсоне и еще в *русском мире*» [8. С. 184–185].

Значимую роль в русском самосознании концепция «Русского мира» стала приобретать, начиная с XIX в., стараниями славянофилов и других деятелей русской истории и культуры. Словосочетание «Русский мир» использовал президент Императорской академии наук С. С. Уваров в связи с теорией официальной народности. Близкие словосочетания встречаются у мыслителей А. С. Хомякова [см.: 9], И. В. Киреевского [10] и Ю. Ф. Самарина [см.: 11], говоривших о «русском духе», философов В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева, писавших о «русской идее». Историко-философское изложение концепции мы находим в работе русского социолога и культуролога Н. Я. Данилевского «Россия и Европа» [см.: 12].

На последующем пути развития идеология «Русского мира» стала той плодородной почвой, на которой «народ, создающий высокий национальный идеал, создает и гениев, приближающихся к этому идеалу» [13. С. 315]. Ее озвучивали и озвучивают в своих произведениях многие — отнюдь не шовинистически настроенные — русские писатели и поэты, церковные деятели и гимнографы, в числе которых А. С. Пушкин, Ф. М. Достоевский, святитель Филарет Московский [см.: 14], архиепископ Серафим (Соболев) [см.: 15], священномученик Иларион (Троицкий), священномученик Афанасий (Сахаров)², другие

новомученики и исповедники Русской Церкви и многие наши современники.

Уникальность в единстве по образу Троицы как основа концепции «Русского мира»

Богословские основания концепции «Русского мира» мы находим прежде всего в таком свойстве Бога, как троичность, и в таком свойстве Церкви, как соборность. В историческом развитии Русь изначально нуждалась в объединяющей идее, на которой возможно было бы становление российской государственности. Этой всех воедино соединяющей идеей стал троичный догмат о единстве в различии и различии в единстве Лиц Святой Троицы.

Согласно православной догматике, во внутритроичной жизни Лица Святой Троицы пребывают в совершенном единении, в котором Каждое Лицо, сохраняя Свою ипостасную уникальность, существует не путем противопоставления Себя Другим Лицам, а путем свободного «обладания природой не для себя», «в направлении к Другому» [17. С. 283]. Совершаются эти отношения через общую Природу, в единстве Сущности, когда вся совокупность бытия Божественных Лиц «является неотъемлемым обладанием каждой из Трех Ипостасей» [18. С. 309].

Лица Святой Троицы уникальны и равночестны, и если мы называем Одно из Лиц Троицы Богом-Отцом, то не умаляем при этом Божество Сына и Святого Духа. По подобию Лицам Троицы в соборном единстве уникальны и равночестны и Поместные Церкви. И если мы говорим, что существует, например, Русская Православная Церковь или Грузинская Православная Церковь, то сочетаем слова «русский» и «грузинский», относящиеся к этническому началу, указующие на особенность, уникальность того или иного этноса, со словом «Церковь», обозначающим объединение людей в единый православный церковный собор.

При именовании Ипостасей мы сочетаем два слова: слово «Бог» как общее имя Божества и уникальное ипостасное имя — «Отец», «Сын» или «Святой Дух», не умаляя Божества других двух Ипостасей. Подобно этому и Соборная Церковь, отражая тайну тринитарного бытия, позволяет называть Поместные Церкви по географическому (Римская, Антиохийская, Константинопольская, Московская) или по этническому (Грузинская, Болгарская, Греческая, Русская Церковь) принципам, не противопоставляя их и, тем более, не умаляя и не возвеличивая одну по отношению к другим.

Мир, наполняемый многими народностями и этносами, имеет единую природу, не только физическую, но и ментальную, а человеческий социум составляют уникальные человеческие ипостаси во все времена и во всех местах пребывания наследников Адама. По этой причине словосочетание «Русский мир» не предполагает тоталитарного превосходства «ипостаси» русского этноса над другими и не входит в конфликт с понятиями о других мирах, таких, например, как «греческий», «сербский», «американский» и другие миры.

Слово «мир» может сочетаться и с именем отдельного человека, обозначая атмосферу или среду, связанную с его личностью, например, «мир Достоевского» — мир, в котором жил, мыслил и чувствовал писатель, который он развивал, причем это и его внутренний мир, и внешний мир, связанный с разнообразными событиями и судьбами других людей, причастными к нему. И подобное словосочетание не означает умаления, скажем, «мира Гоголя» или «мира Пушкина», ибо эти миры друг друга не вытесняют, но взаимно обогащают культуру человечества.

Понятие «Русский мир» призвано умножить мировое культурное богатство. Другой вопрос, насколько это призвание будет исполнено, ибо ввиду греха в наши культуры и субкультуры привносятся разрушительные идеи и практики. Но миры разных этносов и культур призваны

синергично преодолевать разрушающие единство тенденции, присущие бытию человеческого социума. Ведь если Адам и Ева изначально были призваны начальствовать над творением (Быт. 2:15), то их совместное обладание миром не предполагало его «деления» и превалирования друг над другом, появившихся в результате грехопадения.

Образ бытия Лиц Триипостасного Божества, «вечного в Своем покое и одновременно находящегося в безмолвном строении жизни, внутри Себя заключенной» [19. С. 28], призывает всех людей к единению в любви, не нарушающему ипостасной уникальности каждого: «Да будут все едино» (Ин. 17:21). Единение и кенотическая любовь Друг ко Другу Божественных Ипостасей [см.: 20] — это вечный идеал, заданный всему творению. И «русская идея» призвана к утверждению в жизни «соборной любви» [21], дабы, по слову преподобного Сергия Радонежского, «воззрением на Святую Троицу побеждался страх розни мира сего» [цит. по: 22. С. 38].

Идея служения как основание концепции «Русского мира»

Концепция «Русского мира», как и все подлинно русское мироощущение, исходит из «христоцентричного стержня бытия» [21]. Воплощение Второй Ипостаси Святой Троицы, Ее кенозис, распятие, смерть и Воскресение совершились во имя любви к человеку: «Божие Слово... очеловечилось, чтобы мы обожились» [23. С. 260]. В любви состоит и главная духовно-творческая сила русского человека.

Философ И. А. Ильин подметил, что «цивилизирующие суррогаты любви», такие как долг, внешняя дисциплина и упорядоченность, мало свойственны русским, ум и воля которых приводятся в «движение именно любовью и верою» [24. С. 314]. Русская идея — «идея сердца» [там же. С. 313], и высшие критерии святости в русском само-

сознании состоят в уподоблении любящему и страдающему Христу. Русский православный человек «убежден, что напрасных страданий не бывает; что Христос на земле пострадал “ради нас”; что Христос любит каждого страдальца и разделяет с ним его страдание. Не зря же народная мудрость гласит: “Христос терпел и нам велел”» [цит. по: 21].

Русскому характеру свойственно стремление к самопожертвованию по примеру Христа, «причем с ударением не» столько на собственно «жертвенность», а на этом “само” — на добровольности этой жертвы. Не героическая жертва собою в борьбе и напряжении всех сил... в безоглядном стремлении к результату», напоминающая подвиг «на разрыв» Павки Корчагина, «а простое, смиренное, как бы логически вытекающее из общего мироощущения, которое можно назвать “просветленным страданием”». И это страдание — «осмысленное, не как наказание за какие-то провинности, не как рок или фатум... страдание, необходимое для устроения и просветления мира, добровольно принимаемое на себя по жалостливости, по состраданию всей твари, всему миру (а раз всему — стало быть, и врагам, и разрушителям, и тем, кто хотел бы сделать мою жертву напрасной)» [25].

Кенотический характер служения Христа задает характер отношению русского этноса к народам, населяющим мир, где в соборном бытии каждый народ призван к служению окружающим. Христос пришел в мир, «чтобы послужить, а не для того, чтобы Ему послужили» (см.: Мф. 20:28) [26], в этом же заключается и сущность подлинно русского служения, состоящего, по мысли Ф. М. Достоевского, во «всеслужении человечеству» [27. С. 225], чтобы нам стать «слугами для всеобщего примирения». И «это вовсе не позорно, напротив, в этом величие наше, потому что все это ведет к окончательному единению человечества. Кто хочет быть выше всех в Царстве Божием — стань всем слугой» [27. С. 225–226], по евангельскому

слову Христа, «кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк. 9:35).

Метаонтология концепции «Русского мира»

Понятие «Русский мир» во внутреннем своем качестве обладает «метанациональным» свойством, далеко превосходящим генетическое понятие «русскости», и поэтому подразумевает включение в свое бытие не только русских и православных, но и людей других культур и национальностей. В ходе истории русские постоянно смешивались с другими нациями, культура и быт России сложились в условиях многонациональности. Россия стала связующим экономическим, политическим и прежде всего культурным звеном для примерно трехсот больших и малочисленных народностей, населяющих ее территорию. В процессе развития слово «русский» приобрело качество собирательного понятия, подразумевающего участие в едином гармонически-синтетическом процессе создания пространства, благоприятного для всех участников, независимо от национальности имеющих скоординированные идеалы и жизненные цели.

Генетика большой нации — это всегда высоко смешанная генетика. Русским поэтом считал себя А. С. Пушкин, происходивший из африканского рода Ганнибалов [см.: 28], «безусловно русским писателем, много воспевавшим Абхазию» [29], именовал себя и Фазиль Искандер, родившийся в Абхазии и принявший православие. «Отец мой был чистокровный финн, мать — молдаванка, сам же я родился в Тифлисе, в армянской его части, но крещен в православие... Стало быть, я — природный русак!» — шутил о себе русский адмирал Николай Карлович Краббе, морской министр Российской Империи [цит. по: 30].

Здесь важно вспомнить смысл древнегреческого слова «ἔθνος» (народ, племя), в глубоком смысле означающего объединение по образу жизни и мысли, культуры

и языка. Этничность сама по себе не имеет отношения к национализму, фашизму или, например, украинскому бандеровскому движению. По убеждению современных филологов, понятие «этнос» возводится к греческому термину «ἦθος» (навык, нрав, характер), обозначающему сумму этических, жизненных ценностей, касающихся совместной жизни. И в этом смысле историю России, Русской Церкви и «Русского мира» можно признать максимально наднациональной.

И когда человек включается в уникальный дух, свойственный «Русскому миру» как одной из «ипостасей» сообщества наций, то его физическая национальность не имеет, по сути, никакого значения. Так было в истории Русской Церкви и даже в истории советской России, когда коммунистическая идеология оказалась значительно ближе христианским идеалам, чем идеология фашизма, и это послужило залогом нашей победы в Отечественной войне [см.: 31]. А, например, в американском мире, претендующем на наднациональную синтетичность, присутствуют серьезные многовековые проблемы с меньшими народностями, индейцами и афроамериканцами, которые длительное время были жестоко эксплуатируемыми рабами. Это имеет последствия в современной внутренней политике США. И хотя в любой нации можно встретить людей шовинистического склада, в идеологии «Русского мира» идея генетического превосходства русских над остальными народами полностью отсутствует.

О миссионерском призвании Церкви, Русской Церкви и Русского мира

В одном из произведений Ф. М. Достоевский изложил формулу миссии «русского народа в мировой истории» [32. С. 231], согласно которой «русский народ живет только православием и его идеями» [33. С. 585], и только в православии состоят истина и спасение русского народа.

Суть русского призвания в судьбах мира заключается в открытии миру Христа, и главное наше назначение состоит в том, чтобы сохранить «Божественный образ Христа во всей чистоте, а когда придет время — явить этот образ миру, потерявшему пути свои» [34. С. 240]. В этом смысле понятие «Русский мир» можно назвать расширением понятия «Русская Церковь», исходя из того, что Церковь призвана к благовестию всему творению, по слову Христа: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие *всей твари*» (Мк. 16:15). Подобное расширение призвано не столько «дополнить» проповедь Церкви, сколько предложить людям всестороннее осмысление этой проповеди и благовестия в различных сферах жизни и мысли.

Метаонтология понятия «русский», несомненно, связана с многовековой просветительской миссией Русской Православной Церкви среди малых народов, проживающих на территории России, миссией, которая в настоящее время тоже подвергается целенаправленной критике. Ныне русские обвиняются в «мессианизме», присвоении Русской Церкви особой, завышенной роли в истории человечества. Понятно, что с богословской точки зрения «Русский мир» не выше любого другого «подмира» человеческого. Но нам известны высказывания выдающихся деятелей Церкви и святых о призвании Русской Церкви к служению окружающим народам. Так, например, выдающийся русский миссионер святитель Макарий Алтайский был уверен, что, «поскольку христианская Церковь в России есть Церковь Апостольская», то просветить малые народы, входящие в состав России, «верую в Иисуса Христа есть высокое назначение народа российского; и племена сии преданы ему Провидением для того, чтобы он предал им тот же дар Божий, который самому ему предан от народа, предварившего нас в Царствии Божиим» [35. С. 164, 168].

При этом сторонники «русской идеи» отнюдь не считают себя «старшими» братьями, решающими судьбы

других народов. Об опасности и ошибочности подобной точки зрения ярко свидетельствует судьба израильского «мессианства». Когда-то еврейский народ был избран Богом, чтобы хранить веру во Единого Бога и явить миру Мессию-Спасителя. Но когда иудеи закоснели в мысли о том, что именно они — «избранный» народ и потому лучше и достойнее других народов мира, когда ожидание Мессии переросло в поиски политического лидера ради государственного процветания Израиля, по причине чего евреи не узнали во Христе Мессию и распяли Его, то они лишились своего статуса «богоизбранного» народа [см.: 36], согласно словам Христа: «Се, оставляется вам дом ваш пуст» (Лк. 13:35).

Характер миссии Русской Церкви — ненавязчивый, кроткий, жизненно-показательный, служебный, отнюдь не превалирующе-тоталитарный. Миссия обращена не только и не столько к единомысленным по вере людям, но и к тем, кто думает по-другому [см.: 26]. Церковь обращена к миру, хотя и не приемлет греха, распространенного в мире, где правит «мироправитель тьмы века сего» (Ефес. 6:12). Церковь имеет призвание и возможность делиться своими идеями с любыми представителями Адама. И в «Русский мир» могут включаться без какой-либо угрозы потери своей идентичности и люди, еще далекие от православия, но разделяющие те или иные идеи Евангелия, Христа, Церкви, в частности, Русской Церкви и «Русского мира».

Национализм как идеология превосходства, чуждая русскому соборному сознанию

Антиподами концепции «Русского мира» являются националистическая и захватническая идеологии варварских культур, свойственные, например, германским племенам, завоевателям первого, древнего, Рима, туркам-османам, завоевателям «второго Рима» — Константинопо-

ля, а также нынешним устроителям новых Римов-Рейхов: фашистам, нацистам и современным националистам, в том числе на Украине. В этих идеологиях заложена сатанинская идея превосходства и зависти одной или нескольких наций по отношению к другим. Корни их восходят к глубинам истории, когда Каин, сын Адама, позавидовав успеху брата Авеля, совершил первое убийство на земле (см.: Быт. 4:1–12).

И если раньше варвары разрушали Империи [37], то теперь идея «варваризации», «оязычивания» «вшита» в современные глобалистические попытки подорвать не только христианские, но и просто традиционные, общечеловеческие ценности. Распространение подобных варварским идеологий разрушает в сознании людей представления о наличии особого, «персонального», например, «Русского мира» и о возможности соборного единства и братского взаимодействия этносов при сохранении их идентичности.

Важно понимать, что национализм, пародирующий любовь к своей стране и культуре, на самом деле порожден ревностью и завистью и чужд подлинному патриотизму, корни которого — в любви и благорасположении к окружающим людям и нациям [38. С. 324]. Националистическая идеология, как правило, становится смертоносной по отношению не только к окружающим, но и к ее носителям! Во многом по лже-патриотическим, националистическим соображениям Христос был распят и убит — как Человек, не соответствующий национальной идеологии Израиля, ожидающего могущественного земного Мессию [39].

Возвращаясь к русской культуре, можно отметить, что она чужда национализму и ей свойственен «преимущественно открытый характер, восприимчивость и в массе своей отсутствие национальной спеси» [40. С. 310–311]. По меткому замечанию академика Д. С. Лихачева, национализм как проявление слабости не свойственен многочисленным народам с высокой и развитой культу-

рой; им заражаются «по большей части слабые народы», пытающиеся подчеркнуть свою значимость с помощью националистической идеологии. Но любой народ, осмысливший свое бытие в мировом контексте, «народ со своей большой культурой, со своими национальными традициями, обязан быть добрым, особенно если с ним соединена судьба малого народа» [там же. С. 312]. Ведь известно, что в историческом процессе «малые народы отданы на попечение большим. О них необходимо заботиться, сильным народам необходимо ценить их культурные достижения..., собирать и хранить» [38. С. 324].

Концепция «Русского мира» как противоположность этнофилетизма

Русскую Церковь и «Русский мир» обвиняют в причастности к этнофилетизму (греч. ἔθνος — народ, племя, и φυλή — племя). Отметим, что впервые это понятие было применено Константинопольской Церковью по отношению к Болгарской Церкви на Поместном Соборе 1872 г. При этом Константинопольская Церковь, к сожалению, сама преследовала этнофилетические цели, настаивая на принципе этнархии, навязанном когда-то Константинополью Османской империей. Тогда Константинопольскому Патриарху был усвоен титул «этнарха», начальника всего православного этноса, ответственного за порядок в завоеванных турками православных странах. Но смысл этого политического назначения постепенно был перевернут изнутри, превратившись в представление о превалировании Константинопольского Патриарха над другими православными Церквями.

В 1872 г. Константинопольский Патриархат осудил стремление к отделению Болгарской Церкви от первенствующей Константинопольской Церкви-Матери как совершающееся по этническому принципу, хотя сама Константинопольская Церковь настаивала на своем

национальном приоритете в Болгарии — на греческом языке богослужения для болгар, на поставлении в Болгарию исключительно греческих священников и особенно архиереев.

Здесь приходит на ум опубликованная в 1947 г. проф. С. В. Троицким статья митр. Хризостома Закинфского «Две главные опасности» [41], в которой славянские Церкви именовались буквально «врагами» греческой Церкви! Как писал греческий митрополит, «славянские народы забыли, что греки дали им культуру и свет христианской веры от христианского светильника греческой Византии через греческих миссионеров, и поэтому они должны из благодарности воздавать должное почтение и благосклонность греческой расе, которая их воспитала и просветила», иначе «всеправославное сознание сметет их мрачные и вероломные планы» [41. С. 32].

Эти слова, сказанные в 1947 г., отражают нынешнюю позицию Константинополя в плане приоритета Константинопольского Патриархата над всей православной диаспорой и другими Поместными Церквями. Мы наблюдаем, с одной стороны, этнофилетизм Константинопольской Церкви, а с другой — модернистский, «элитный» этнофилетизм западного мира, проповедующего якобы неоспоримые преимущества западной цивилизации над другими.

Основные идеи Русской Церкви и «Русского мира» прямо противоположны этнофилетизму. И если понятие «этнос» обычно связывают с одним языком, то идеология «Русского мира» отнюдь не настаивает на исключительности русского языка и национальности. Особую ценность за национальными языками в контексте развития мировой культуры признавал академик Д. С. Лихачев, отмечая, что «национальные черты в людях — это субстрат личностей. Национальные черты в культурах — это субстрат тех культурных ценностей, которыми богато человечество... Самое ценное, что есть в национальных культурах, — это

языки, ибо мышление и язык теснейшим образом связаны» [38. С. 325].

Отношение к русскому языку как существующему наравне с другими, но наиболее распространенному на обширной территории и понятному большей части населения, не означает его безусловного примата, о чем говорит проживание на территории России большого количества не говорящих или лишь отчасти говорящих по-русски людей. На территории российского государства всегда бережно хранились традиции и культуры малых народностей, развивалась их словесность. Вспомним, что первым делом русских миссионеров святителя Стефана Великопермского, преподобного Германа Аляскинского, равноапостольного Николая Японского и других в служении различным этносам и национальностям явилось усвоение языка и культурных обычаев лиц, к которым была обращена проповедь.

В то же время существование русского языка как объединяющего начала на большой территории России можно обосновать тем, что взаимопонимание людей одного «этноса» облегчается единством наречия, помогающего единению национальностей, и предполагает прежде всего согласие мыслей и идей, логосов-смыслов существования. Идея общего наречия имеет параллели в единстве сущности Трех уникальных Лиц Троицы. С древности эта идея связана не столько с генетикой наций, сколько со словесностью как средством коммуникации, что часто забывается современными комментаторами.

Вместо заключения: идеология «Русского мира» как противодействие глобализму

В этой статье мы сделали попытку богословски обосновать идеологию «Русского мира», опираясь на главные истины и идеалы христианства и православное понимание мира и человека. Основания концепции мы

усматриваем в христианском догмате о единстве Природы и троичности Лиц Святой Троицы и в истине о призвании человечества к соборности по образу бытия Божественных Лиц.

Важной в осмыслении концепции «Русского мира» является идея служения миру по образу Христа, определяющая ее метаонтологию. Миссионерское призвание русского этноса и Русской Церкви состоит в служении всем народам — по слову Христа: «Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою» (Мк. 9:35), в движении к соборному единению со всеми народами и Поместными Церквами.

Основы концепции «Русского мира» коренятся в важнейшей христианской истине об ипостасности человечества, существующего в многообразии и единстве тварных ипостасей по образу Лиц Святой Троицы. В своих основах концепция противостоит «западному идеалу общества потребления» [39] и глобализации, как построению этого «у-топического» (от греч. οὐ — «не» и τόπος — «место», т. е. «место, которого нет») общества, активно навязывающего свои планы современным этносам и вынуждающего их жить «согласно его указаниям» [42].

Религиозный синкретизм, свойственный глобализации и культуре нового времени, пытается нивелировать христианские истины о личном Боге и Его личном участии в жизни мира, о каждом человеке как неповторимой личности, об уникальности и ценности каждой нации и каждого этноса в Божественном Промысле. И эту деятельность сторонников глобализации можно расценить как агрессию, с постепенным переводом «военного насилия в область насилия идеологического и информационно-психологического» [43].

Апогеем отрицательных процессов глобализации становится обнуление человека как личности и забвение истины о призвании человечества к соборному образу

бытия. Не будучи привязана к географии, глобализация идеологически направлена на девальвацию ипостасных свойств этносов, уникальность которых лежит в основе развития культур. Поэтому отстаивание самобытности и уникальности «Русского мира» и подобных ему миров является прежде всего противлением информационной войне и другим тоталитарным движениям, лукаво распространяемым ныне деятелями глобализма, подобно строителям вавилонской башни (Быт. 11), имеющим цель разрушения богообразного, богоподобного бытия человечества.

Литература

1. Тишков В. А. Мировой опыт полиэтничности и Россия: три причины для интереса // Этническое и религиозное многообразие России. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 11–21.

2. Квачков В. В. Манифест Русского мира. URL: <https://manifestrusmir.ru/category/blog/> (дата обращения: 12.06.2023).

3. A Declaration on the “Russian World” (Russkii mir) Teaching. URL: <https://www.acadimia.org/en/news-announcements/press/963-a-declaration-on-the-russian-world-russkii-mir-teaching> (дата обращения: 22.06.2023).

4. «Константинопольский Патриарх Варфоломей объявил “крестовый поход” против Русской Православной Церкви». URL: <https://rusk.ru/newsdata.php?idar=116012> (дата обращения: 18.07.2023).

5. Kirill (Govorun), *archim.* The doctrine of the “Russian world” is a dualistic political religion. URL: <https://www.europeantimes.news/2023/01/the-doctrine-of-the-russian-world-is-a-dualistic-political-religion> (дата обращения: 23.06.2023).

6. Orthodox Christianity, Sexual Diversity and Public Policy: Final Report of the University of Exeter and Fordham University, British Council Bridging Voices Project, 2017–2020. Ed. by G. Tucker, B. Gallaher. URL: https://www.academia.edu/43493541/Orthodox_Christianity_Sexual_Diversity_and_Public_Policy_Final_Report_of_the_University_of_Exeter_and_Fordham_University_Bridging

Voices_Consortium_British_Council_Bridging_Voices_Exeter_Fordham_Report_Washington_DC_British_Council_USA_2020_Tucker_and_Gallaher (дата обращения: 30.07.2023).

7. Щипков А. В. Дерусификация и теологическая война. URL: <https://pravoslavie.ru/146133.html> (дата обращения: 25.05.2023).

8. Назаренко А. В. «Слово на обновление Десятинной церкви», или к истории почитания святителя Климента Римского в Древней Руси. Архив русской эмиграции. М., Брюссель: Conférence Sainte Trinité du Patriarcate de Moscou ASBL; Свято-Екатерининский мужской монастырь, 2013. С. 184–185.

9. Шамиурин А. В. Русский мир Алексея Хомякова // Человек. 2015. № 3. С. 114–121.

10. Судаков А. К. Киреевский о русской идее и русской беде // Вестник РХГА. 2011. Т. 12. Вып. 3. С. 159–173.

11. Каплин А. В. Это был истинный сын своей Церкви и своего народа, без двоедушия и лукавства. URL: https://ruskline.ru/analitika/2006/04/01/to_byl_istinnyj_syn_svoej_cerkvi_i_svoego_naroda_bez_dvoedushiya_i_lukavstva (дата обращения: 05.06.2023).

12. Василик В., *протод.* О мелком православном иезуитстве. Мысли о «Декларации об учении о Русском мире». URL: https://pravoslavie.ru/145690.html#_ftnref20 (дата обращения: 05.06.2023).

13. Лихачев Д. С. Национальный идеал и национальная действительность // Он же. Книга беспокойств. Воспоминания. Статьи. Беседы. М.: Изд. Новости, 1991. С. 314–316.

14. Козлов М., *прот.* Святой митрополит Филарет о государстве, обществе, культуре. URL: <https://mpda.ru/publications/svjatoj-mitropolit-moskovskij-filaret-o-gosudarstve-obshhestve-kulture/> (дата обращения: 05.06.2023).

15. Серафим (Соболев), *свт.* Самодержавие и спасение России. М.: Сибирская Благовонница. 2008.

16. Афанасий (Сахаров), *новомч., исп.* Служба всем святым, в земле Российской просиявшим, совершаемая в Неделю 2-ю по Пятидесятнице. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Saharov/sluzhba-vsem-svjatym-v-zemle-rossijskoj-prosijavshim/#0_5 (дата обращения: 30.07.2023).

17. Лосский В. Н. Искупление и обожение // Он же. Богословие и Боговидение. Сборник статей. М.: Издательство Свято-Владимирского братства, 2000. С. 273–288.

18. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. М., Эссекс: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2009.

19. Сергей (Голубцов), архиеп. Воплощение богословских идей в творчестве прп. Андрея Рублева // Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии, 1981. С. 3–68.

20. Мефодий (Зинковский), иером. Кенотичность как ипостасное или личностное свойство // Актуальные вопросы церковной науки: научный журнал / Санкт-Петербургская духовная академия. СПб.: Издательство СПбПДА, 2019. № 2: Материалы X международной научно-богословской конференции «Актуальные вопросы современного богословия и церковной науки». СПб., 25–26 сентября 2018 года. 2019. С. 218–227.

21. Аксютин В. В. Миссия России. Опыт историософии. Русская идея. М.: Белый город, 2010. URL: <http://www.apocalyptism.ru/Russkaja-ideja.htm> (дата обращения: 22.06.2023).

22. Антоний (Храповицкий), митр. Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // По образу Святой Троицы. Сб. статей. ТСЛ, 2013. С. 5–39.

23. Афанасий Александрийский, свт. Слово о Воплощении Бога-Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского. В 2-х ч. ТСЛ: Собственная типография, 1902. Ч. 1. С. 191–263.

24. Ильин И. А. О русской идее // Он же. Наши задачи: Статьи 1948–1954 гг. В 2-х тт. Париж: Изд. Русского ОбщеВоинского Союза, 1956. Т. 1. С. 312–315.

25. Касьянова К. (Чеснокова В. Ф.) О русском национальном характере. М.: Институт национальной модели экономики, 1994. URL: http://www.hrono.ru/libris/lib_k/kglava3.php (дата обращения: 18.07.2023).

26. Мефодий (Зинковский), игум. Личность и миссия // Церковь и время. 2023. № 2. С. 7–24.

27. Достоевский Ф. М. Дневник писателя // Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. В 12-ти тт. СПб: Изд. А. Ф. Маркса, 1894–1895. Т. XI.

28. Мефодий (Зинковский), игум. Личный духовный путь А. С. Пушкина в свете идеи соборности Русского мира // Вопросы теологии. 2023. № 4 (в печати).

29. Фазиль Искандер: «Я — безусловно русский писатель, много воспевавший Абхазию» // Life (31 июля 2016). URL: <https://life.ru/p/884738> (дата обращения: 28.03.2023).

30. Чистяков В. Н. Под самым прекрасным флагом: сборник исторических миниатюр и повестей. М.: Русская панорама: Техинвест-3, 2013. URL: <https://kliper2011.mirtesen.ru/blog/43432544606/STALNAYA-NEZAVISIMOST> (дата обращения: 13.06.2023).

31. Мефодий (Зинковский), иером. Соборность континуума личностей и ее степень в советском народе в противостоянии фашизму // «Наше дело правое»: страны и лидеры в социокультурном и философско-историческом измерениях. Сборник статей к 70-летию Победы / Отв. ред. Д. В. Шмонин. СПб.: Издательство РХГА, 2015. С. 375–384.

32. Иустин (Попович), прп. Достоевский о Европе и славянстве. М., СПб.: Сретенский монастырь, часовня иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» с грошиками, 2002.

33. Достоевский Ф. М. Идиот // Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. В 12-ти тт. СПб: Изд. А. Ф. Маркса, 1894–1895. Т. VI.

34. Достоевский Ф. М. Дневник писателя // Полное собрание сочинений Ф. М. Достоевского. В 12-ти тт. СПб: Изд. А. Ф. Маркса, 1894–1895. Т. IX.

35. Макарий (Глухарев), архим. Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской державе // Свет Христов просвещает всех!: Сборник трудов выдающихся миссионеров РПЦ: 2000-летию Рождества Христова посвящается. Сост., вступ. ст. и примеч. прот. Б. Пивоварова. Новосибирск: Православная гимназия им. прп. Сергия Радонежского, 2000. С. 164–292.

36. Матаков К. Россия и западный мир в трудах Тютчева. URL: <https://proza.ru/2013/07/13/1284> (дата обращения: 06.08.2023).

37. Нектарий (Соколов), иером. Этническое оружие. URL: https://ruskline.ru/news_rl/2022/05/24/etnicheskoe_oruzhie (дата обращения: 02.05.2022).

38. Лихачев Д. С. «Беден не тот, у кого мало, а тот, кому мало» // Он же. Книга беспокойств. Воспоминания. Статьи. Беседы. М.: Изд. Новости, 1991. С. 316–325.

39. Барицкий Дм., свящ. Евангелие — о патриотизме истинном и ложном. URL: <https://bogoslav.ru/article/6021147> (дата обращения: 24.07.2023).

40. Лихачев Д. С. Патриотизм против национализма // Он же. Книга беспокойств. Воспоминания. Статьи. Беседы. М.: Изд. Новости, 1991. С. 310–311.

41. Троицкий С. В. Где и в чем главная опасность // Журнал Московской Патриархии. 1947. № 12. С. 31–42.

42. Мандзаридис Г. Глобализация и глобальность: химера и истина. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Mandzaridis/globalizatsija-i-globalnost-himera-i-istina/#0_2 (дата обращения: 30.03.2023).

43. Парахонский А. П. Исторические корни глобализма и этапы его реализации // Фундаментальные исследования. 2007. № 12–2. С. 245–246. URL: <https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=4123> (дата обращения: 29.03.2023).

Примечания

¹ Ярким примером подобного толкования является псевдо-православный манифест полковника В. В. Квачкова, который можно охарактеризовать как уродливую пародию на истину. [См.: 2].

² Вспоминаются знаменитые стихиры «Земле русская» из «Последования службы новомученикам и исповедникам Церкви Русской», составленного сщмч. Афанасием (Сахаровым). [См.: 16].

СВЯЩЕННИК АЛЕКСАНДР СУХАРЕВ*

**«ПОЛНОЕ, СОЗНАТЕЛЬНОЕ, ДЕЯТЕЛЬНОЕ»
Понятие участия в богослужении в истории
Католической Церкви XX–XXI вв.**

В статье сделан историко-богословский анализ понятия «активное участие в богослужении», получившего развитие в католическом богословии XX–XXI века. На материале официальных документов Католической Церкви, литургического движения и движения «возвращения к истокам», а также на основании работ современных западных богословов XX–XXI вв., в этом исследовании показано становление и развитие термина «полное, сознательное, деятельное участие в богослужении», выявлена его взаимосвязь с образом Церкви, получающим приоритетное значение в тот или иной исторический период, а также представлены возможные перспективы его развития. На основании проведенного исследования автор делает вывод о непреходящем значении церковного предания, в котором вечные и непреложные истины, выраженные в «законе молитвы», находят свое творческое воплощение во времени.

*Ключевые слова: Католическая Церковь, богослужение, литургия, предание, *societas perfecta*, Тело Христово, народ Божий, общение, литургическое движение, *ressourcement*, *aggiornamento*, II Ватиканский собор, богослужebная реформа, Романо Гвардини, папа Пий XII, папа Бенедикт XVI.*

* Автор — кандидат богословия, старший преподаватель Московской духовной академии, клирик Новодевичьего ставропигиального женского монастыря г. Москвы.

Введение

«Если не будете есть плоти и пить крови Сына Человеческого, не будете иметь в себе жизни» (Ин. 6:53), — говорит Христос. Соединяясь с Ним в Таинстве Евхаристии, мы становимся «причастниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4), получаем залог будущего Воскресения и жизни вечной. Структура и содержание евхаристического богослужения определяется всей полнотой церковного предания (Писанием, догматами, канонами, культурными формами), а степень и характер нашего участия — способностью это предание усвоить, выразить и творчески обогатить. Совершая Литургию, мы свидетельствуем не только о том, что есть Церковь по существу, но и то, что мы о ней думаем, что в ее бытии актуально для нас в данный момент. Но как соотносятся в Литургии внешнее и внутреннее, временное и вечное? Что нужно для полноценной включенности в общую молитву? Каким образом то или иное понимание Церкви отражается на участии в Литургии? Как сделать богослужение более доступным пониманию современного человека? Отвечая на эти вопросы, каждое христианское поколение проходит экзамен на верность преданию Церкви и одновременно делает в него свой уникальный вклад.

Термин «активное участие в богослужении» занимает важное место в богословском лексиконе Католической Церкви. Пройдя длинный исторический путь, он получил общецерковное одобрение и стал лейтмотивом дальнейших литургических преобразований. Конечно, богословское содержание этого понятия имеет свой конфессиональный оттенок, но его богатая (и пока не завершенная) история дает пищу для размышления о законах развития христианской традиции. Нельзя забывать и о том, что термин «активное участие в богослужении» зарождался в контексте возрождения интереса к древней Церкви, совсем не чуждого для истории Православной Церкви XX века.

Возникновение вопроса об активном участии

В 1922 году немецкий богослов Романо Гвардини написал: «Начинается религиозный процесс огромной важности: Церковь пробуждается в душах»¹. Эти слова зафиксировали смену эkkлезиологической парадигмы западного христианства: образ Церкви как «совершенного общества», *societas perfecta*, то есть строго иерархической, самодостаточной вертикали, обеспеченной Божественным установлением², уступал место древнему образу мистического Тела, живого организма, в котором главное — единство верующих во Христе³.

Этот новый образ формировался на фоне общественных потрясений и глубокого духовного кризиса. Войны, урбанизация, социальные и экономические проблемы, расцвет позитивизма и одновременно всевозможных эзотерических учений стали для Церкви вызовом, который обнаружил многие ее слабые стороны. Так, духовная жизнь почти полностью переместилась в область индивидуального благочестия. «Когда, начиная с конца средних веков, индивидуалистическое развитие достигло известного уровня, — писал Р. Гвардини, — Церковь перестала более восприниматься как содержание собственно религиозной жизни. Верующий, пожалуй, еще жил в Церкви и был в какой-то степени еще ведомым ею; но он все меньше и меньше жил Церковью... религиозная жизнь стала все более смещаться в сферу личного. Церковь же воспринималась как предел, граница этой сферы, даже что-то, этой сфере противоположное, как нечто такое, что чинило препятствия личному и тем самым собственно религиозному»⁴. Приходское богослужение подтверждало справедливость этих слов: «99 процентов людей представляют собой монады — либо они произносят молитвы, не имеющие никакого отношения к мессе, спотыкаясь о миссал [т.е. миссал для мирян. — А.С.], или читают розарий», — сетовал Э. Кенкер⁵. В среде священнослужителей

участие в богослужении ограничивалось исполнением рубрик; содержание литургических текстов не проникало ни в молитву, ни в проповедь⁶. «Пренебрегать литургическим благочестием по причине того, что оно не в чистом виде умозрительно, преуменьшать чье-либо участие в литургических действиях под предлогом ведения духовной жизни означает изъять себя из освящающего действия Церкви, изолировать себя от поклонения и молитвы Невесты Христовой, — предупреждал Л. Бодуэн. — ...Для всех верных без исключения сколь возможно активное и частое участие в священнической жизни видимой иерархии... является нормальным и правильным путем к подлинному благочестию»⁷.

Конечно, образ Церкви как Тела Христова всегда присутствовал в богословском лексиконе, но в начале XX века он стал по-настоящему нужен. К нему обращались и римские епископы, и богословы, и историки, которые желали возрождения религиозной жизни. Именно в это время возникло литургическое движение — ряд пастырских инициатив, стремившихся возродить литургическое благочестие и привлечь мирян к сознательному и активному участию в богослужении Церкви⁸.

Как правило, в решении вопроса об активном участии используются два подхода: в первом перед человеком ставится задача понять традиционную Литургию, во втором — не только понять, но и изменить ее таким образом, чтобы облегчить участие максимального количества людей⁹. В первом случае преимущество отдается божественному действию, во втором — человеческому; один акцентирует внимание на разграничении полномочий и служений участников, другой напоминает о священстве всех верующих; первый, как Платон, указывает на вечную идею, второй, как Аристотель, — на ее конкретное воплощение. Оба эти подхода получили дальнейшее развитие в учении II Ватиканского собора (1962–1965 гг.).

«Активное участие» в официальных документах Католической Церкви первой половины XX в.

Впервые словосочетание «активное участие» (*partecipazione attiva*) появилось в итальянском тексте *motu proprio* (папского рескрипта) Пия X “*Tra le sollecitudini*” (1903) о церковной музыке: «Исполненные горячим желанием видеть, как истинный христианский дух бережно сохраняется всеми верными, мы считаем необходимым обеспечить святость и достоинство храма, в котором верные собираются для того, чтобы получить этот дух из его главного и неизменного источника, который есть активное участие в святых таинствах, а также в общей и торжественной молитве Церкви». В апостольской конституции “*Divini Cultus*” (1928) Пий XI делает важное дополнение: «Для того, чтобы верные могли активнее участвовать в богослужении, необходимо восстановить пение григорианского хора в той части, которая касается народа. Необходимо, чтобы верные принимали участие в священных обрядах не как посетители или молчаливые зрители, но как богомольцы, проникнутые красотой Литургии... чтобы они могли попеременно петь вместе со священниками или хором, в соответствии с предписанными нормами». В 1922 году, когда Священная конгрегация обрядов разрешила использование т. н. «диалоговых месс»¹⁰, Пий XI сам совершил такое богослужение в соборе Святого Петра¹¹.

Термин «активное участие» появляется еще раз в контексте поощрения к частому причащению верных. В декрете «*Sacra Tridentina*» (1905 г.) Пий X напоминает о том, что «желание Иисуса Христа и Церкви, чтобы все верные принимали участие в Святой трапезе, направлено на то, чтобы верные, будучи соединенными с Богом при помощи таинства, могли укрепиться, чтобы оказать сопротивление их внутренним страстям, очиститься от пятен ежедневных грехов и избежать более тяжелых

грехов, к которым склоняет человека его природная немощь»¹².

В 1943 и 1947 годах вышли в свет энциклики Пия XII “*Mystici corporis*” (MC)¹³ и “*Mediator Dei*” (MD)¹⁴, в которых было сформулировано учение о Церкви и Литургии. Согласно этому учению, все христиане составляют единое Тело Церкви, которая вырастает из органической связи своих членов. Глава Тела, Христос, дает им возможность принимать участие в Его сверхъестественной жизни согласно положению, которое они занимают в Тэле (MC 55, MD 39). Единство Главы и Тела выражено в августиновом понятии «всецелого Христа», означающего, что «Божественный Искупитель составляет со Своим общественным Телом только одну единственную Личность» (MC 67). Епископ Рима является видимой главой Церкви, «которой действительно направляется к достижению намеченной цели деятельность и совместная работа всех» (MC 69). Разрыв единства с папой автоматически означает отторжение от церковного Тела (MC 41).

Служение рукоположенного священника отличается от служения монашествующих и мирян (MD 43), но каждый из них по-своему принимает участие в священстве Христа: внешним образом — принимая участие в Литургии в соответствии со своим статусом и внутренне — вознося жертву благодарения и хвалы. Священник совершает приношение не только «от лица Христа», но и «вместе с народом» (MC 17, MD 87–88). Участвовать в евхаристическом приношении означает соединить свою молитву с молитвой священника и через него — с молитвой Первосвященника, и вместе с Ним принести в жертву самого себя (MC 82, MD 80, 92). Целью участия является соучастие в божественной природе воплощенного Слова (MC 12, MD 155). Христос присутствует в каждом литургическом действии, в том числе в молитве хвалы и прошениях (MD 20).

Обращаясь к литургическому движению, Пий XII радуется его успехам и предостерегает от заблуждений.

Успехи он связывает с пастырской катехезой и практикой частого причащения. К богослужению опять стали относиться как к источнику христианского благочестия и как к молитве Церкви, в которой все составляют единое Тело со своим Главой (MD 5). Порицание вызывает слишком свободное обращение с преданием: «...Отклоняется от верного пути тот, кто хочет вернуть престолу его прежнюю форму стола; или кто хочет исключить черный цвет из литургических облачений; или кто запрещает использование священных изображений и статуй; или если он заказывает для храма распятие, в котором на теле Спасителя нет следов страстей; или отвергает полифоническую музыку и попеременное пение... некоторые отказываются от мессы, которые совершаются в частном порядке и в отсутствии народа» (MD 62, 95). Использование латинского языка является свидетельством единства и средством защиты от искажения веры, и хотя перевод некоторых частей мессы на национальные языки может быть полезен, он должен получить официальное одобрение Святого Престола (MD 60).

Содержание папских документов первой половины XX века, в которых рассматривается вопрос об активном участии, показывает его взаимосвязь с образом Церкви как Тела Христова. Согласно этому учению, строгое соблюдение иерархической дисциплины не нарушает, а подтверждает церковное единство. Активное участие в богослужении означает ясное понимание его природы и назначения, хорошее знакомство с чинопоследованием, благоговейное и внимательное следование традиционному обряду, совместное пение и частое причащение Святых Таин.

Вместе с тем, в энциклике “*Mediator Dei*” делается важный «шаг в сторону». Отстаивая непреложную ценность средневекового богослужения, в свое время испытывавшего несколько сторонних влияний, Пий XII замечает, что в Литургии существуют божественные и человеческие

элементы: «первые, установленные Богом, никоим образом не могут быть изменены людьми. Но человеческая составляющая допускает различные изменения, вызванные возрастом, обстоятельствами и попечением о душах, так и в той мере, в какой это допускает водимая Святым Духом церковная власть» (MD 50, 63). «Защитив» традиционную мессу, папа поместил Литургию в контекст исторического развития, а это открывало дверь для новых вопросов. Если текст мессы не монолит, возникший в апостольские времена, а результат роста и развития, не стоит ли подойти к богослужению творчески, совершать его так, чтобы люди вновь могли почувствовать себя чадами Церкви?

Вопрос об активном участии в контексте «литургического движения»

В сентябре 1909 г. на конгрессе Католического действия в Мехелене бенедиктинский монах Ламбер Бодуэн выступил с докладом «Истинная молитва Церкви». Его желание «сделать так, чтобы все христиане жили одной и той же духовной жизнью, питаясь официальной молитвой Матери-Церкви»¹⁵, стало целью начатого им литургического движения. С самого начала этот процесс имел практический, пастырский характер, и в ходе него идея Пия X об «активном участии» получила дальнейшее развитие.

Первые шаги литургического движения были сделаны в монашеских центрах Бельгии, Франции и Германии — аббатствах Солем, Мон Сезар, Маредсу, Бойрон, Мария Лаах. Ученые монахи-бенедиктинцы издавали литургические источники и просветительские материалы, глубоко изучали процесс исторического развития богослужения и многообразие древних традиций. Благодаря трудам А. Баумштарка, А. Юнгманна, Г. Дикса и других были сформулированы законы литургического развития, выявлена типологическая структура богослужения, дана

взвешенная оценка ошибок и искажений, возникавших по мере удаления от апостольского образа Церкви в сторону иерархической модели «совершенного общества». Формулируя задачи на будущее, в своем знаменитом труде “Missarum Solemnia” А. Юнгманн говорил о возрождении принципа участия верных, который называл «частью богослужения и принадлежностью Литургии»¹⁶.

Но литургическое просвещение нуждалось в практическом дополнении. «Достаточно ли катехизации и воскресных наставлений, чтобы решить все наши задачи? — спрашивает Бодуэн. — Думаем, что нет. Литургическая молитва — это наша религия в слове и действии; это применяемый на практике догмат, выраженный языком, насыщенным благодатными энергиями... это христианство, которое стало конкретным, сжатым, способным питать человеческие души»¹⁷. В практическом смысле это означало, например, служение т. н. «общинных» и «песенных» месс, во время которых верующие сами исполняли песнопения, отвечали на возгласы предстоятеля, участвовали в обряде принесения даров. Бывало, что для большей наглядности священник был обращен лицом к народу, а престол размещали ближе к молящимся. Как правило, такие богослужения совершались в самых простых помещениях (криптах или часовнях), с широким использованием национальных языков¹⁸.

Вопреки распространенному мнению, литургическое движение не было реформаторским. В экспериментальных богослужениях принимало участие небольшое количество людей, и нужны они были для того, чтобы лучше научить совместному действию и внимательному следованию за обрядом. Минимализм в интерьере и образах, использование национальных языков, совместное пение и чтение действительно изменяли церковное сознание. Участник богослужений в Берлинском университете, которые совершал Р. Гвардини, вспоминал: «Студенческая часовня была большим подвальным по-

мещением, приспособленным для совершения воскресных богослужений. Позади свободно стоящего престола находилось металлическое распятие, а вокруг него стояли квадратные деревянные сиденья. Стул предстоятеля завершал круг. Большинство из нас стояли, потому что «Священные символы» [Книга Гвардини «Von heiligen Zeichen». — А.С.] научили нас значимости этого положения тела... Мы также понимали, что значит «предстоять» перед престолом. Мы были абсолютно спокойны, и в полной тишине и собранности мы свидетельствовали о космическом событии мирового значения, в котором каждый из нас играл свою роль»¹⁹.

«Пробуждение Церкви в душе» оказалось не таким простым делом. Чтобы следовать за Литургией, нужно на время отказаться от своей индивидуальности. «Первая и существенная задача Литургии — не в том, чтобы кто-то один воздавал Богу почитание; и не в том, чтобы разбудить, воспитать и освятить какую-то одну душу, — писал Гвардини. — Литургическое действие и молитва не создаются в одиночестве... «Я» Литургии бесконечно превосходит какой-то один приход, несравнимо больше суммы отдельных людей. «Я» Литургии — это и есть Церковь»²⁰. Гвардини не уставал объяснять, что такое символ, как соотносятся в Литургии личное и общее, целое и частное, временное и вечное. Литургия для него — своеобразный «синтез искусств», в котором нет случайной или незначительной детали. Каждое внешнее движение есть продолжение внутреннего, им обусловлено и с ним соотносится: «Если собравшиеся только слушают, как один из них что-то произносит, общее душевное движение останавливается, замирает. Каждый, кто пришел, должен участвовать. Мало простого повторения слов... Каждый раз одно и то же действие приобретает новое содержание, новую глубину»²¹.

Вопросу о том, каким образом участие в Литургии соотносится с жизнью Спасителя, посвятил свою жизнь

немецкий богослов О. Казель, автор идеи соучастия верных в «пасхальной тайне» — искупительных событиях страдания, смерти и Воскресения Христа. Основываясь на тексте Рим. 6:4, в котором говорится о соединении со Христом «подобием Его смерти», Казель объяснял, как через символические действия человек получает доступ к участию в божественной реальности. Совершая богослужение, Церковь выходит за пределы пространства и времени, умирая и воскресая вместе с Господом. Казель считал, что для соучастия в «пасхальной тайне» обрядовых изменений не требуется: «Разве нужно переводить все тексты на национальный язык, открывая каждую деталь обряда? Не означает ли это убрать что-то незаменимое, сияние поклонения, которое значит для людей больше, чем понимание каждой детали? Похвальное стремление вернуть людей к активному участию в Литургии не должно стать жертвой демократической ереси... Общинная жизнь не означает, что у всех есть одно и то же, но то, что каждый делится своими дарами с другими, чтобы исполнить их недостаток»²².

Если благодаря Казелю понятие участия получило метафизическое измерение, американский монах-бенедиктинец Верджил Майкл добавил ему черты социального действия. Майкл считал, что богослужение стоит у истоков преодоления главных болезней мира — индивидуализма и ложного коллективизма, которые и превратили мир в арену непрестанной борьбы. Литургия преобразует эту ужасающую повседневность: «Древние христиане... спокойно переносили сокровенное единство любви, полученное ими в Святом Причастии, на любое повседневное дело»²³. Майкл делает Литургию образом христианской мысли и действия: принесение даров на престол напоминает верующим, что они посвящают себя Богу, а часть даров, отложенная для нуждающихся, призывает к деятельной любви. «Пий X говорит нам, что Литургия есть незаменимый источник истинно-христианского духа;

Пий XI говорит, что истинно-христианский дух незаменим в деле социального преобразования. Отсюда вывод: Литургия — незаменимое основание социальных преобразований»²⁴.

В отличие от деятелей первой волны, позднейшие представители литургического движения заняли более решительную позицию. «Нет причин, по которой Святой Дух должен был покинуть литургистов после 700 г., — писал Х. А. Райнхолд. — Не по-католически отрицать развитие и традицию и выбирать период, после которого колесо церковной истории должно было бы остановиться. Выбирать периоды или доктрины неблагочестиво... Ограничивать период литургического вдохновения и роста неразумно, даже глупо, потому что создает у людей впечатление, что те, кто работает для литургического возрождения, — лишь эстеты и хранители древностей, которые избегают реальности и хотят убежать в Церковь своей мечты»²⁵. Сторонники решительного подхода предлагали дать большую свободу в распределении ролей, использовании национальных языков и организации молитвенного пространства. Они как бы говорили: внешние действия чрезвычайно важны, потому что приводят к внутренним. «Община не может быть активной, кроме как социальным образом, в таких формах, которые выражают, визуально или на слух, вещи, которые важны для всех»²⁶, — писал Юнгманн. «Следует обеспечить максимальное участие, — настаивал Райнхолд, — с соответствующим разделением обязанностей: миряне уже не молчаливые зрители, хотя и не берут на себя обязанности священнослужителей. Аморфная толпа должна вновь стать организованным собранием с законными функциями»²⁷. Именно у Райнхолда впервые заходит речь об обращении священника лицом к народу как части приходской мессы, а сама месса иногда называется «жертвой-трапезой» (“sacrifice-banquet”). Работы Й. Юнгманна, Х. Райнхолда, Ф. Макмануса — воплощение практического подхода к вопросу об участии в богослужении.

В 1953 году в Лугано состоялся III Международный конгресс, посвященный теме «Активное участие в Литургии». Директор французского национального центра пастырской литургии Э. М. Роге представил доклад, в котором выделил конкретные признаки активного участия: собрание общины, одинаковое для всех положение тела, наличие процессий, пение (которое он называет основной формой участия), внимание и молчание. По окончании конференции собравшиеся составили список прошений Пию XII, в которых выражали убежденность в том, что активное участие является наилучшим средством единения молящихся с Богом, и просили позволения использовать переводы Священного Писания и песнопений мессы на национальные языки²⁸.

Вопрос об активном участии в контексте движения «возвращения к истокам»

В сороковые года XX века в богословских центрах Лион Фурвьё и Ле Сольшуар зародилось движение «ressourcement», или «возвращения к истокам». Обращаясь к традиции — библейской, святоотеческой и литургической, — участники движения хотели восстановить утраченную связь между богословием и жизнью, преодолеть омертвление мысли, заключенной в привычные схоластические схемы, вернуть религиозной жизни ее христоцентричность. Богословие должно быть не закрытой схемой, но живой реальностью Церкви, готовой ответить на актуальные вызовы современной науки и философии. Диалог с миром в этом контексте приобретает значение свидетельства, проповеди о спасении. «Одна из примет современной религиозной жизни — это проблема спасения, понимаемая не столько в индивидуальном плане... сколько в общественном, — писал Ж. Даниэлу. — Это сознание присуще греческим святым отцам, для которых спасение есть прежде всего спасение человечества, понятого как

некая целостная реальность, которую Христос наполнил божественной жизнью и которая потому навсегда спасена по природе. Вот откуда происходит тот богословский оптимизм, который характеризует это сознание и наследником которого является русское православие»²⁹.

Внимание к истории и вопросам современности придает образу Церкви эсхатологическое измерение. «Церковь, — говорит Конгар, — находится в мире. Она движется вперед вместе с историей. Мир включен в план спасения. Источник этого плана — смерть и Воскресение Христа. Конец — эсхатологическое царство. Оно провозглашается на земле Церковью, которая есть таинство... Между Церковью и миром не стоит знак равенства, но общий для них конец времен означает, что они разделяют одну историю. Эта общность подразумевает, что для обоих должно быть одно активное начало, и это начало — Христос»³⁰. Единство и динамику движения Церкви в истории создает Евхаристия. С точки зрения А. де Любака, Евхаристия и Церковь соотносятся друг с другом как причина и следствие, как средство и цель, как знак и реальность»³¹. Понятия «исторического», «мистического» и «церковного» Тела Христа генетически связаны: «...В алтарном таинстве присутствуют две вещи: истинное Тело Христово и то, что оно означает, а именно — Тело мистическое, которое есть Церковь»³². Де Любак много потрудился для того, чтобы сместить богословский акцент с Тела Христова, находящегося на алтаре, к Телу Христову, которое участвует в совместном приношении и вкушает таинственный Хлеб. Участие в богослужении — это всегда причастие.

Особое внимание движение *ressourcement* обращало на участие мирян в священническом служении Христа: внутренне — посредством молитвы и благочестивой жизни, и внешне — исполняя свою роль в евхаристическом собрании. Если священству иерархическому усвоено право быть совершителями таинств, миряне обязаны

свидетельствовать о Христе, распространять Евангелие, совершать добрые дела. Миряне, считал И. Конгар, являются той самой «периферией», с которой связаны лучшие начинания в церковной жизни³³.

Идея священства всех верующих нашла свое продолжение в концепции Церкви как народа Божия. Л. Буйе считал, что новозаветная Церковь — преемница ветхозаветного собрания, главные элементы которого (собрание, проповедь, трапеза воспоминания) перешли в христианскую Литургию. «Литургия в ее единстве и совершенстве есть собрание народа Божия, созванного божественным Словом через апостольское служение, чтобы народ, сознательно собранный вместе, мог услышать слово Бога во Христе, соединить себя с этим Словом посредством молитвы и хвалы... и евхаристической жертвой подтвердить Завет, который исполняется тем же самым Словом»³⁴. Слово Божие, трапеза и керигма [провозглашение, проповедь] — существенные признаки Литургии Церкви, которая есть не только Тело Христово, но странствующий народ Божий, призванный Им для спасения мира. «Человеческий род един. В силу самой нашей природы и общей судьбы мы суть члены единого тела... Церковь как мистическое Тело Христово совпадает с окончательным спасением и как учреждение видимое и пребывающее в истории являет собой промыслительное средство для такого спасения»³⁵. Таким образом, «активное участие в богослужении» в богословии «возвращения к истокам» предстает не только как средство достижения церковного единства, но и как задача свидетельства миру о спасении во Христе.

Ключевые фигуры «возвращения к истокам» обращали внимание на то, что неверное, неполное представление о Церкви отражается на практике участия в Литургии, в котором присутствуют инертность, механистичность, используются устаревшие культурные формы³⁶. В качестве необходимых мер указывались обновление богослужения,

методов религиозного образования, а также более широкое включение мирян в управление Церковью — иными словами, церковная реформа, которую Конгар называет возвращением к нормальному, традиционному порядку вещей³⁷.

Вопрос об активном участии в документах II Ватиканского собора

II Ватиканский собор (1962–1965 гг.) стал самым представительным форумом Католической Церкви за всю ее историю³⁸. Обращаясь к участникам с приветственной речью, папа Иоанн XXIII поставил задачу «подготовить путь к тому единству человечества, которое является необходимой основой для того, чтобы земной град был похож на небесный»³⁹. Собор призывал Церковь к внутреннему обновлению (*aggiornamento*) и активному диалогу с миром. «Вчера казалось, что тема Церкви полностью принадлежит папской власти, — говорил кардинал Монтини, будущий папа Павел VI, в 1962 году, — сегодня она касается всего епископата, членов религиозных орденов, мирян и всего тела Церкви. Вчера мы говорили о правах Церкви и переносили характеристики гражданского права на понятие «совершенного общества». Сегодня мы обнаруживаем иную реальность в Церкви — дары благодати и святости, которые нельзя описать юридическим языком. Вчера мы более всего интересовались внешней историей Церкви. Сегодня мы так же озабочены ее внутренней жизнью, мы призваны к жизни невидимым присутствием в ней Христа»⁴⁰.

Влияние литургического движения и движения *ressourcement* на работу II Ватиканского собора невозможно переоценить. Во многом благодаря усилиям их представителей были созданы тексты конституции о священной Литургии «*Sacrosanctum concilium*» (SC)⁴¹ и догматической конституции о Церкви «*Lumen gentium*» (LG)⁴².

По остроумному замечанию Дж. О’Малли, они были написаны языком перехода «от заповедей к приглашению, от законов к идеалам, от определения к тайне, от угроз к убеждениям, от принуждения к совести, от монолога к диалогу, от управления к служению, от вертикали к горизонтали, от вражды к дружбе... от пассивного принятия к активной вовлеченности»⁴⁵.

Конституция о священной Литургии называет богослужение «вершиной, к которой стремится деятельность Церкви, а вместе с тем и источником, из которого исходит вся ее сила» (SC 10). Лейтмотивом Конституции выступает выражение «деятельное участие» (лат. “actuosa participatio”), а точнее, «полное, сознательное и деятельное участие в совершении Литургии» (SC 15). Соборное «богословие участия» можно разбить на две части: в первой говорится о том, что есть Церковь, какова ее связь с Евхаристией и Священным Писанием, каким образом христиане принимают участие в священстве Христа; во второй предлагаются общие принципы богослужebной реформы и конкретные предложения по реализации принципа «активного (деятельного) участия».

Богословские основания активного участия

1. Церковь и Евхаристия

Церковь есть таинство спасения во Христе, в ней заложен потенциал единства всего человеческого рода (LG 1, 3). Церковь есть Тело Христово и вместе с тем — народ Божий, который совершает странствование по земле, следуя за Спасителем (LG 7). Всякое литургическое служение — дело Христа Священника и Его Церкви (SC 7). Во время Литургии Церковь становится причастником «пасхальной тайны» смерти и Воскресения Христова (SC 6, 7). Совершая Литургию «от лица Христа», священник приносит жертву от имени всего народа (LG 10, SC 33), который приносит жертву не только через священника, но и вместе с ним (SC 48).

2. Образы присутствия Христа в Евхаристии

Христос присутствует не только в Святых Дарах, но и в лице служителя, в Священном Писании, а также посреди собрания верных. Литургические тексты, символы и действия укоренены в Священном Писании, значение которого чрезвычайно велико (SC 7, 24).

3. Рукоположенное священство и царственное священство всех верующих

Все люди, возрожденные в крещении, образуют «царственное священство, народ святой (1 Пет. 2:9)», назначение которого — воздавать хвалу Богу, расти и распространять Его Царство на земле. Священство верных реализуется также в принятии таинств, молитве и благодарении, свидетельстве святой жизни, самоотвержении и любви. Священство служебное и священство верных отличаются друг от друга по существу, но оба участвуют в едином священстве Христа (LG 10, 13). Епископ, первосвященник своей паствы, и приходской священник представляют зримую Церковь, установленную на земле (SC 40–41). Миряне принимают участие в жизни диоцеза талантами, которыми они обладают (SC 44).

Практические основания активного участия

1. Общие принципы

Богослужение принадлежит вечности и истории, поэтому состоит из частей неизменных и изменяемых. Корректировке подлежат те его части, которые не вполне отвечают сущности Литургии (SC 21). Обряд должен отличаться благородной простотой, избегать бесполезных повторов, соотноситься со способностями верных и не нуждаться в длинных объяснениях (SC 34). Следует учитывать культурные особенности региона (SC 38–40). Каждый участвует в Литургии согласно статусу, который занимает в церковной иерархии. «Внешнее» участие мирян заключается в возгласах и ответах, совместных песно-

пениях и действиях, т. е. жестах и телодвижениях (SC 30, 54, 118). Все изменения должны быть санкционированы полномочной церковной властью (SC 22) и вводиться только в том случае, если этого требует польза Церкви. Новые формы должны «неким органическим образом» вырастать из уже существующих (SC 23). Забота о литургическом воспитании лежит на пастырях, которые должны сами стремиться к сознательному и плодотворному участию (SC 11, 14, 18, 19).

2. Конкретные предложения

В обряд следует ввести более разнообразное чтение Писания, всеобщую молитву, проповедь и молчание (SC 35, 51–53). Нормативным считается латинский обряд, но национальным языкам стоит дать больше места, особенно в чтениях, песнопениях и молитве верных (SC 36, 54). При определенных условиях мирянам может быть разрешено причащение под двумя видами (SC 55); при строительстве храмов нужно заботиться о том, чтобы они были пригодны для совершения литургических действий с активным участием верных (SC 124).

Предложенное Собором понимание Церкви как «таинства», «Тела Христова» и «народа Божия» значительно расширило понимание участия в богослужении — от границ храма и престола, на котором находятся Святые Дары, до пределов мира, где Церковь возвещает благую весть о спасении. Однако, соединив в себе два образа Церкви, соборное богословие заложило мину замедленного действия: в метафорах «Тела» и «тайны» больше статичности, иерархичности, устремленности к Богу, в то время как в идее «народа Божия» («странствующей Церкви») больше динамики, истории, миссии, внимания к повседневным заботам и нуждам. Для первой модели важнее созерцание и связанное с ним внутреннее участие, а для второй — социальное действие и участие внешнее. Немаловажным было и то, что применение принципа

активного участия зависело от церковного сознания «на местах», которое далеко не всегда поднималось до уровня сознания соборного.

Вопрос об активном участии после II Ватиканского собора

В декабре 1963 г. решением папы Павла VI был основан Совет по исполнению Конституции о священной Литургии. Как часто бывает в таких случаях, исполнение оказалось делом еще более непростым, чем планирование. Итогом кропотливой работы Совета стал Миссал 1970 года, подвергшийся жесткой внутрицерковной критике. Наибольшее количество упреков вызвал новый чин мессы *Novus Ordo*, а точнее, разрешение отделить престол от стены для служения священника лицом к народу, сокращение некоторых молитв, поклонов и крестных знамений, допущение большей вариативности в действиях участников, три новые евхаристические молитвы, служение на национальных языках. Крайне негативную реакцию вызвало «Общее наставление к римскому миссалу», в котором традиционное понимание Евхаристии смешивалось с понятиями протестантского богословия: месса называлась «трапезой», не упоминалось о реальности Присутствия Христа в Евхаристических Дарах и о сакраментальной роли священника⁴⁴. Противники отредактированного чина мессы сетовали на то, что католический мир нуждался совсем не в такой реформе: «Повсеместно католики... любили и чтити римский миссал Пия V. Невозможно понять, каким образом использование этого миссала вместе с правильной религиозной подготовкой могло помешать верующим более полно принимать участие в Литургии или более глубоко ее понимать... Чего верующие действительно хотели, так это лучшего понимания единственной и неизменной Литургии... которую они не хотели видеть измененной»⁴⁵.

Приходское богослужение по новому уставу тоже испытывало трудности. Принцип «*actuosa participatio*» и связанная с ним эkkлезиология «Церкви как народа Божия» трактовались крайне примитивно. Богослужение часто превращалось в беспорядочный активизм. «В те времена, — вспоминал кардинал Й. Ратцингер, — концепция «народа Божия»... казалась подлинным изобретением II Ватиканского собора и очень скоро была противопоставлена иерархическому пониманию Церкви. «Народ Божий» все больше и больше стали понимать в смысле народовластия, как право на всеобщее, демократическое определение того, чем является Церковь, и того, что она должна делать»⁴⁶.

Даже когда богослужебный чин *Novus Ordo* стал полноправной частью традиции, споры об активном участии продолжались. Уже в 1964 году в открытом письме Й. Вагнеру в связи с III Литургическим конгрессом в Майнце Р. Гвардини задал риторический вопрос: «Не лучше ли признать, что в промышленный и научный век, с его новым общественным устройством, человек более не способен на литургический акт? И вместо того, чтобы говорить об обновлении, не лучше ли рассмотреть возможность совершения Литургии таким образом, чтобы современный человек мог понимать ее смысл, приближаясь к истине самостоятельно?»⁴⁷ Дальше недоумения и вопросы посыпались один за другим. Больше всего критики получила ложная демократизация принципа «активного участия». Встречаясь с епископами США в 1983 году, папа Иоанн Павел II отмечал: «Полное участие не означает, что все делают всё, потому что это привело бы к клерикализации мирян и обмирщению священства... Литургия, как и Церковь, должна быть иерархичной и полифоничной, учитывать различные роли, назначенные Христом и позволяющие разным голосам сливаться в единый торжественный гимн хвалы... Активное участие не исключает «активной пассивности» молчания, тишины и слушания...

Молящиеся не пассивны, когда слушают чтения или проповедь, внимают молитвам священника или литургическим песнопениям... Сознательное участие предполагает, что вся община научена тайнам Литургии, чтобы богослужение не превратилось в чистый ритуализм, но это не значит все время пытаться проявить внутреннее через внешнее. Это приводит к многословию и развязности, которые чужды римскому обряду и делают богослужение тривиальным»⁴⁸.

Богослужение, замечал кардинал Й. Ратцингер (впоследствии папа Бенедикт XVI), действительно есть дело, но дело Божие, *opus Dei*. Литургией нельзя распоряжаться, как своей собственностью. Главное дело общины — *oratio*, молитва о том, чтобы жертва Христова (то есть Его действие, *actio*) стала ее жертвой, чтобы молящиеся стали «соразмерными логосу и тем самым истинным Телом Христовым... только *oratio* есть истинное, и важно это потому, что оно уступает место для *actio* Бога... важнее всего смотреть не на священника или на то, что он делает, — важнее всего вместе смотреть на Господа и идти Ему навстречу»⁴⁹. Понятие «участия», говорит Ратцингер, в собственном смысле не относится к Литургии слова (в которой распределение ролей между священником и прихожанами вполне допустимо), но только к евхаристической молитве, *oratio*. Тело, которое должно быть «натренировано на Воскресение», участвует в Литургии посредством жестов и возгласов, «вырастающих из внутреннего притязания Литургии и... телесно делающих видимыми ее сущность»⁵⁰. Когда на первый план выходят внешние действия, Литургия превращается в самопародию, в бессмыслицу, в продукт человеческой фантазии.

Превосходство «логоса» над «этосом» в Литургии подтверждается семантикой латинского «*actuosa*»: «активный», «действенный» относится к реализации человеческой способности слышать и слушать, к его готовности ответить на слово Божие. Наиболее подходящим пере-

водом этого слова является «вовлеченный»: «Во время мессы католики вовлечены в процесс понимания и умно-сердечной молитвы, и эта вовлеченность заключается в произнесении или пении соответствующих частей мессы — а не сидении или коленопреклонении в качестве пассивных наблюдателей, которые произносят свои частные молитвы»⁵¹.

Решая задачу литургического участия, нельзя не учитывать антропологических изменений, которые произошли за последние полвека. Какой должна быть Литургия, чтобы человек «времен психоанализа и интернета», с развитой психологией потребителя, перегруженный образами и звуками, был в нее полностью вовлечен? На заре литургического движения казалось, что литургическая катехеза, переводы на национальные языки и большая свобода действий участников помогут обновить церковную жизнь. Но время каждый раз ставит людей перед новыми вызовами: например, оказалось, что Литургия почти не соотносится с ежедневными практиками современного человека. Язык Литургии, сложный и возвышенный, полный символов и библейских аллюзий, становится для него непроходимой чащей, а «единство» — в лучшем случае недостижимым идеалом⁵². Литургия требует постоянства и труда, который многим оказывается не под силу. Кризис человека, о котором писали Бодуэн, Гвардини, Казель, о котором свидетельствовал II Ватиканский собор, не только не был преодолен, но вышел на новый уровень. «Нельзя ожидать деятельного участия в Литургии, когда к ней приступают поверхностно, не задаваясь прежде вопросами о собственной жизни, — пишет Бенедикт XVI. — Не может осуществляться *actuosa participatio* в Святах Тайнах, если при этом нет активного участия в церковной жизни в целом, предполагающего также миссионерское служение, состоящее в несении любви Христовой в общество»⁵³. Но о чем можно свидетельствовать обществу, если соль потеряла свою силу (см.: Мф. 5:13)?

Выход из кризиса католические богословы связывают с обращением к церковному преданию. Во второй половине XX века, во многом благодаря обращению к православному концепции соборности, в католическом мире все больше говорят об экклезиологии общения. Модель Церкви, в которой удастся соединить понятие мистического Тела Христова с его исторической миссией, берет начало в тринитарном богословии. «Общение» понимается здесь прежде всего как тайна участия в жизни Пресвятой Троицы. В его сердцевине находится тот дар, который Церковь получила от Христа, Своей смертью примирившего Бога и человека. Основание спасения — крещение — делает каждого человека причастным священству Христа, благодаря чему он становится жилищем Духа, наставляющего его на всякую истину (ср.: Мф. 16:13). Служение, которое он получает в силу своего призвания в Церкви, представляет собой разновидность общения. Поместные Церкви, епископат и миряне не противостоят, а дополняют друг друга, участвуя в одной Евхаристии. В Литургии совершается тайна причастия Церкви жизни Святой Троицы, которое достигается действием Святого Духа (т. е. направленным сверху вниз), которое соединяется с молитвой всей Церкви (направленной снизу вверх). Внутренняя включенность в эту молитву (а не рациональное ее «понимание») и означает «участие»⁵⁴. В практическом смысле природа церковного общения выражается в коллегиальности епископата и культурном многообразии Церкви⁵⁵.

Одним из тех, кто разрабатывал тему участия в контексте тринитарного богословия, был Э. Килмартин. Изучив структуру и содержание евхаристических молитв (в которых он выделял анамнезис и эпиклезу), Килмартин пришел к выводу, что они выражают ответ литургического собрания о верности завету Бога-Отца, который Он заключил с человечеством с помощью Сына и Духа. Этот ответ общины соответствует ответу Воплощенного Сына на то, что Его Отец сотворил через Него для спасе-

ния мира. Ритуальное действие выступает как средство, с помощью которого верные вспоминают о добровольной жертве Сына, участвуя в Его благодарении Отцу за спасение мира. «Активное участие собрания, — пишет Килмартин, — реализуется в степени согласия каждого с религиозными воззрениями (выражающимися вербально и посредством жестов в ритуальном действии), которые повторяют готовность Иисуса к жертве, явленную Им во время совершения Тайной вечери и в событии Своей исторической смерти на Кресте»⁵⁶. Результатом активного участия Килмартин называет самопожертвование, готовность посвятить себя служению Евангелия, жизнь в согласии с верой. Во всяком таинстве Церковь проявляет себя как Тело Христово, Главой которого является Христос и в котором Святой Дух является посредником присутствия Христа в Церкви и единства Церкви со Христом⁵⁷.

Язык постсоборной эkkлезиологии и связанное с ним понятие активного участия звучит в нормативных документах Католической Церкви. В каноне 897 Кодекса канонического права говорится о том, что благодаря Евхаристии «обозначается и осуществляется единство Народа Божия, ею совершается созидание Тела Христова»; в канонах 898–899 упоминается о «деятельном участии» верных в совершении Литургии «в зависимости от сана и литургических обязанностей», причем принимать его следует «с крайним благоговением и часто»; канонам 906 предписывается, что «не следует совершать священно-празднование Евхаристического Жертвоприношения без участия в нем хотя бы одного верного»⁵⁸.

Многие католические богословы обращают внимание, что постичь «правило молитвы» можно только путем практического делания. Лучшая школа богослужения — приходская воскресная Литургия, в которой самосознание Церкви отражается во всей его полноте. Наблюдение за «Литургией снизу» (термин Р. Тафта) важнее кабинетных штудий и богословских диспутов. «Литургическая тради-

ция, — пишет Тафт, — формируется повторением обычая, когда родители берут детей с собой в храм и делают с ними одни и те же вещи во время адвента и на Рождество, во время Великого поста и Страстной седмицы, в воскресные дни и праздники, неделя за неделей, год за годом... Единственный путь, который позволяет людям чувствовать Литургию своей и, соответственно, принимать в ней участие, это когда они знают, что будет происходить дальше»⁵⁹. Соблюдение богослужебной дисциплины оставляет простор для непосредственной реакции: «Вариативность должна быть ограничена, и преимущество должно отдаваться спонтанности общины, а не служащего священника... Литургия нуждается в множестве символов, движений и звуков, в благоухании и колокольном звоне, а не в комментаторе, одетом в дорогой костюм, который все это комментирует. Пусть Литургия действует напрямую, вместо того чтобы планировать каждую ответную реакцию... Повторение составляет сущность ритуального поведения. Нам постоянно придется все объяснять, если на каждой Литургии мы пытаемся изобрести колесо»⁶⁰.

Историческое развитие терминологии участия продолжается. Как и прежде, оно зависит от образа, идеи Церкви, которая избирается в качестве ее самоидентификации в тот или иной момент, и от ежедневной практики совершения Литургии. «Как бы я определил новую форму, которую приобретает Церковь? — задавался вопросом И. Конгар в 1986 году. — Я бы сказал, что это Евангелие, живущее в реальности человеческой жизни на земле»⁶¹. Переключаясь с протестантским богословием XX века, идея Церкви как Слова Божия, распространяющегося среди людей и определяющего содержание их жизни, возможно, предполагает новые пути участия в богослужении. Тот же самый вопрос может быть рассмотрен и в контексте синодальности XXI века — «магистрального пути для Церкви, призванной к обновлению под действием Святого Духа и благодаря служению Слова»⁶². Очевидно, что про-

цессы «слушания, диалога и совместного распознавания», лежащие в основе синодального пути, суть не что иное, как совместное участие в жизни Церкви, которое должно получить соответствующее ему литургическое выражение.

В конце этого небольшого исследования хотелось бы акцентировать внимание на взвешенном, по-хорошему консервативном подходе, сформированном в католическом богословии. Он заключается в том, что активное участие в богослужении достигается в рамках традиционного, постоянно практикуемого обряда, в котором та или иная церковная община получает место для творчества, которое, в свою очередь, диктуется культурными особенностями поместной Церкви, а также обстоятельствами места и времени. Изменения возможны, если они возрастают на почве церковного предания. Именно об этом писал Г. Дикс: «В каждой Церкви существовал нормативный для нее способ совершения Литургии, который был таким только по той причине, что выражал церковный взгляд на суть литургического действия... Широта, глубина и многозначность классических обрядов основаны на том, что их настоящий автор — молящаяся Церковь, а не какой-то один человек, каким бы талантливым и святым он ни был, и не какой-то орган, каким бы представительным он себя ни считал... Хорошие Литургии не были написаны; они росли»⁶³. Надо полагать, что именно такой подход может облегчить путь к полному, сознательному и действенному участию в Литургии, древнейшей форме свидетельства Церкви о спасении во Христе.

Заключение

История термина «активное участие в богослужении» показывает, как и почему изменялось церковное сознание западных христиан в течение последнего столетия. Зародившись в контексте пастырского призыва к всенародному пению, понятие «активного участия» про-

шло длинный путь становления и развития, вбирая в себя новые смыслы, оттенки и формы, испытывая различные влияния, постепенно смещаясь с периферии богословия в самый его центр. Получив обоснование в догматической конституции о Литургии II Ватиканского собора, понятие «полного, сознательного и действенного» участия стало принципом подготовки богослужебной реформы. Будучи перенесенной на почву приходского богослужения, идея активного участия была критически пересмотрена и скорректирована. Сегодня этот термин, закрепленный в нормативных документах Католической Церкви, продолжает оставаться в фокусе внимания богословов, историков, пастырей, что говорит о его непреходящем значении для верного понимания природы и назначения Литургии. Логическим центром притяжения «активного участия» является его акцент на единстве в различии, в котором и священнослужителю, и мирянину, в силу полученных им даров, дается возможность стать частью общей хвалы, возносимой от Церкви к Богу.

В многообразии трактовок термина «активное участие» можно заметить, как функционирует предание Церкви, в котором неизменные элементы (Писание, догматы и каноны) соседствуют с временными и выявляют себя в конкретный момент ее исторического бытия. Так, идея Церкви как «совершенного общества», жизнь которого диктуется строго иерархическими отношениями, почти не предполагает разговора об участии. Образ Церкви как Тела Христова, возрожденный в начале XX века, напротив, напомнил о неразрывной связи Церкви и Евхаристии, сделав участие одним из условий церковного единства. В идее Церкви как тайны выделено метафизическое измерение Литургии, в котором телесное и молитвенное участие становится участием в искупительных страданиях и Воскресении Христа. Идея Церкви как народа Божия придает участию большую динамику и историчность, расширяя его не только на приходскую и повседневную

жизнь, но и на миссию, в которой Церковь свидетельствует миру о спасении во Христе.

Богатство значений и интерпретаций, которые приобрело выражение «активное участие», составляет его силу и слабость. С одной стороны, оно демонстрирует богословскую сложность такого, на первый взгляд, ясно-го понятия, как «участие», в котором взаимодействуют божественное и человеческое, временное и вечное, духовное и телесное. С другой стороны, широта возможных толкований дает почву для ложных или поверхностных заключений, которые имеют своей целью облегчить внутреннее, духовное участие за счет участия внешнего. Поэтому только тем, кто подходит к вопросу участия трезво и взвешенно, открываются пути его практической реализации.

В Католической Церкви существуют разные точки зрения относительно того, что такое «активное участие» и как оно реализуется в богослужении. Наиболее авторитетные богословы сходятся в том, что оно означает, прежде всего, соучастие в божественной жизни. Главным действующим лицом Литургии является Христос, одновременно Первосвященник и Жертва, а церковная община через молитву священника соединяет свою жертву хвалы с Жертвой Христовой. Литургическое творчество, не основанное на историческом знании и практическом опыте, руководимое единственным желанием приспособить богослужение к постоянно меняющемуся миру, по-настоящему «активного участия» достичь не позволяет.

Опыт истолкования и применения понятия «активного участия в богослужении» может быть полезным и для нас. В частности, он убеждает в том, что Литургия совершается не для того, чтобы ее участники получили освящение своих неотложных дел и удовлетворение своих частных, даже самых благочестивых, прошений, но чтобы изменить и возвысить их, ввести в таинственный и утешительный мир божественного присутствия. Литургия

воспитывает молящихся, учит их благоговейному отношению к Богу, миру и людям, и выявляет то самое церковное единство, о котором писал блаженный Августин: «Не может считаться познавшим Христа тот, кто не причащается Тела Его, т. е. Церкви, на единство которой апостол Павел указывает словами: «Один хлеб, и мы многие одно тело; ибо все причащаемся от одного хлеба» (1 Кор. 10:17); когда же Он подал им благословенный хлеб, открылись у них глаза, и они узнали Его»⁶⁴.

Сокращения

1. MC — Энциклика Пия XII “Mystici Corporis”.
2. MD — Энциклика Пия XII “Mediator Dei”.
3. SC — Конституция о священной литургии II Ватиканского собора “Sacrosanctum concilium”.
4. LG — Догматическая конституция о Церкви II Ватиканского собора “Lumen gentium”.

Примечания

¹ См.: *Гвардини Р. О Церкви.* / Пер. с нем. С. М. Полянского, Е. М. Верещагина. — Москва: Христианская Россия, 1995. — С. 9.

² Ср., напр., текст проекта Конституции о Церкви I Ватиканского собора: «Мы учим и провозглашаем: Церковь обладает всеми чертами истинного общества. Христос не покинул это общество... не обеспечив ему надлежащей формы... Он Сам создал это общество, Своей волей определив форму его существования и дав ему закон. Церковь не является ни частью, ни членом какого-либо сообщества и ни в коей мере не смешивается с ним. Она настолько совершенна сама по себе, что стоит особняком от всех других человеческих сообществ и находится гораздо выше их» (Cf: Dulles A. *Models of the Church* // Imagebooks. A Division of Doubleday & Co. Garden City, New York. P. 41).

³ Ср., напр., пассаж из статьи аббата Мариа Лаах И. Хервегена: «Церковь как *societas perfecta* — лицо юридическое. Это каче-

ство больше подходит к земным условиям ее существования. Ее отношение к Богу вырастает из другой величины, которую лучше всего описывает апостол Павел. Для него Церковь — это мистическая личность... она растет как тело вместе со Христом как Главой этой мистической личности...» (Herwegen I. *Alte Quellen, Neuer Kraft / Zweite, verbesserte Auflage* // L. Schwann Druckerei und Verlag, Dusseldorf, 1922. S. 5).

⁴ Цит. по: Гвардини Р. О Церкви... С. 9.

⁵ Cf: *Koenker E. B. The Liturgical Renaissance in the Roman Catholic Church. The University of Chicago Press, 1954. P. 33.*

⁶ См., напр.: *Botte B. From Silence to Participation. An Insider's View of Liturgical Renewal. Washington, D. C.: Pastoral Press, 1988. Pp. 6–7.*

⁷ *Beauduin L. Op. cit. Pp. 17, 15.*

⁸ *Ткаченко А. А. Литургическое движение // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. — Т. 41. С. 238.*

⁹ Подробнее об этом см.: *Searle M., Searle B., Koester A. Y. Called to Participate. Theological, ritual and social perspectives. Liturgical Press, Collegeville, Minnesota. 2006. Pp. 1–13.*

¹⁰ «Диалоговая месса» (*Missa recitata, missa dialogata, missa cantata*) — общее наименование богослужений, во время которых верующие отвечают на возгласы предстоятеля вслух и/или нараспев. Иногда допускается пение народом неизменяемых частей мессы. Более подробно об этом см.: *Сухарев Александр, свящ.* Немецкая «общинная» месса (*Gemeinschaftsmesse*) в контексте литургического движения XX века // *Богословский вестник. 2018, № 28. С. 127–153.*

¹¹ См.: *Reid A., O. S. B. The Organic Development of the Liturgy. Ignatius Press, San Francisco, 2005. P. 127.*

¹² *Pius PP. X. Motu proprio “De examinibus ordinandorum in urbe”.* [электронный ресурс]. — URL: https://www.vatican.va/content/pius-x/la/motu_proprio/documents/hf_p-x_motu-proprio_19050716_sacrosancta-tridentina-synodus.html (дата обращения: 19.07.23).

¹³ *Папа Пий XII.* Окружное послание “*Mystici corporis Christi*”. [электронный ресурс]. — URL: <https://fsspx-fsipa.lv/ru/doctrina->

ecclesiae/de-ecclesia/260-mystici-corporis#a1 (дата обращения: 19.07.2023).

¹⁴ *Pope Pius XII. Mediator Dei. Encyclical On the Sacred Liturgy.* [электронный документ]. — URL: https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20111947_mediator-dei.html (дата обращения: 20.07.23).

¹⁵ *Beauduin L. Liturgy the Life of the Church / transl. by V. Michel.* AP St Michaels Abbey; 3rd edition (December 1, 2002). P. 52.

¹⁶ *Jungmann J. A. The Mass of the Roman Rite: Its Origins and Development.* Blackrock, Ireland: Four Courts Press, 1986. P. VII.

¹⁷ *Beauduin L. Op. cit.* P. 42.

¹⁸ См., напр., текст одного из таких богослужений: *Gemeinschaftliche Andacht zur Feier der Heiligen Messe von Dr. R. Guardini.* Düsseldorf, 1920.

¹⁹ Cf: *Kuehn R. Romano Guardini in Berlin // Krieg R. A. Romano Guardini: Proclaiming the Sacred in the Modern World.* Archdiocese of Chicago, 1995. P. 88.

²⁰ *Guardini R. Vom Geist der Liturgie // Herder Bücherei.* Freiburg im Breisgau, 1962. S. 20.

²¹ *Ibid.* S. 34.

²² *Casel O. The Mystery of Christian Worship.* A Herder & Herder Book, New York: Crossroad Pub., [1999]. P. 49.

²³ *Michel V. The Liturgy the Basis of Social Regeneration.* [электронный документ]. URL: <https://adoremus.org/2020/07/the-liturgy-the-basis-of-social-regeneration/> (дата обращения: 28.07.23).

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cf: *Reid A., O.S.B. Op. cit.* P. 108.

²⁶ *Jungmann J. A. Public worship : a survey.* Collegeville, MN: Liturgical Press, 1958. P. 4.

²⁷ *Reinhold H. A. Bringing the Mass to the People.* — Baltimore: Helicon Press, 1960. P. 37.

²⁸ *Pivarnik R. G. Toward a Trinitarian Theology of Liturgical Participation.* Liturgical Press, 2012. P. 39.

²⁹ *Даниэлу Ж. Современные направления религиозной мысли. Наследие Святых отцов в XX веке: итоги исследований / Православный Свято-Тихоновский гуманитарный ун-т; [сост. и науч. ред. П. Б. Михайлов].* — Москва: Изд-во ПСТГУ, 2012. С. 20.

³⁰ Congar Y. Moving towards a Pilgrim Church / Vatican II Revisited. Minneapolis, Minn.: Winston Press, 1986. P. 146.

³¹ De Lubac A. Corpus mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge: Etude historique (Paris: Aubier, 1944) / Цит. по.: Boersma H. Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology a Return to Mystery. P. 248.

³² Ibid. С. 66.

³³ Ср., напр.: «История учит нас, что реформы, которые проводятся исключительно сверху, без широкого участия тех, кто находится внизу, не слишком эффективны» (Congar Y. Op. cit., P. 241.).

³⁴ Bouyer L. Liturgical Piety. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press., 1954. P. 29.

³⁵ Ibid. P. 172.

³⁶ См., напр., критику состояния Литургии: Congar Y. True and False Reform in the Church. Collegeville, MI: Liturgical Press, 2011. Pp. 22–28.

³⁷ Ср., напр.: Ibid. Pp. 337, 13.

³⁸ На открытии Собора присутствовали 2540 участников, посещаемость отдельных заседаний колебалась от 1911 до 2394 человек (на открытии Тридентского собора в 1545 г. присутствовали менее 30 епископов). В 10 подготовительных комиссиях работали 466 членов и 380 консультантов (перед I Ватиканским собором (1869–1870 гг.) — 5 комиссий и 96 консультантов). См.: The Cambridge Companion to Vatican II. Ed. by R. Gaillardetz. Cambridge: Cambridge University Press, 2020. Pp. 63–65.

³⁹ Pope John XXIII. Gaudet Mater Ecclesia. [электронный ресурс]. URL: <https://scalar.usc.edu/works/god-man-and-the-universe-week-two/gaudet-mater-ecclesia> (дата обращения: 13.08.23).

⁴⁰ Cf: Congar Y. Moving towards a Pilgrim Church... P. 135.

⁴¹ Конституция о священной Литургии «Sacrosanctum Concilium» // Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 2004. С. 22–59.

⁴² Догматическая конституция о Церкви “Lumen Gentium” // Документы II Ватиканского собора. М.: Паолине, 2004. С. 73–155.

⁴³ O'Malley J. What Happened At Vatican II. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2008. P. 307.

⁴⁴ Ср., напр., определение мессы из Инструкции 1969 г.: “Cena domonica sive Missa est sacra synaxis seu congregation populi Dei in unum convenientis, sacerdote preside, ad memorial Domine celebrandum” («Вечеря Господня или Месса — это священное собрание или сообщество народа Божия, собравшегося вместе, под председательством священника, чтобы отпраздновать воспоминание о Господе»). См.: *Institutio Generalis Missalis Romani* // *Typis Polyglottis Vaticanis*, 1969. P. 15.

⁴⁵ *The Ottaviani Intervention. A Brief Critical Study of the New Order of Mass*. Angelus Press, 2015. P. 15.

⁴⁶ *Ratzinger J. Communio: A Program* // *Communio* [English edition] 19 (Fall, 1992). P. 441.

⁴⁷ *Guardini R. Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung / Liturgie und liturgische Bildung*. Matthias-Grünewald-Verlag Mainz, 1992. S. 14.

⁴⁸ Address of Pope John Paul II to a group of bishops from the United States of America on their «ad limina apostolorum» visit. [электронный документ]. — URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1983/december/documents/hf_jp-ii_spe_19831203_usa-ad-limina.html (дата обращения: 17.08.23).

⁴⁹ *Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI). *Богословие Литургии*. М., 2017. С. 174.

⁵⁰ Там же. С. 177.

⁵¹ Цит. по: *Kwasniewski P. A Note on Participation: What Can We Learn from the Word Actiosa?* [электронный документ]. — URL: <https://www.newliturgicalmovement.org/2015/03/a-note-on-participation-what-can-we.html> (дата обращения: 17.08.23).

⁵² См., напр.: *Pivarnik G.* *Op. cit.* Pp. 15–16.

⁵³ *Sacramentum Caritatis*. Послесинодальное апостольское обращение Верховного понтифика Бенедикта XVI. М.: Изд-во францисканцев, 2007. С. 54.

⁵⁴ См., напр.: *Pivarnik G.* *Op. cit.* Pp. 127, 210.

⁵⁵ Подробнее об этом см.: *Kasper W. The Church as Communio* // *New Blackfriars*. Vol. 74, № 871 (May 1993), pp. 232–244; *Hahnenberg E.P. The Mystical Body of Christ and Communion Ecclesiology: Historic Parallels* // *Irish Theological Quarterly* Volume 70, Issue 1. Pp. 3–30.

⁵⁶ *Kilmartin E.* The Eucharist in the West: History and Theology, ed. Robert Daly. Collegeville: Liturgical Press, 1998. P. 371.

⁵⁷ *Ibid.* P. 170.

⁵⁸ Кодекс Канонического права — М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 360–362.

⁵⁹ *Taft R.* Beyond East and West: Problems in Liturgical Understanding (Rome: Edizioni Orientalia Christiana, 1997; second, rev. enlarged ed). P. 296.

⁶⁰ *Ibid.* P. 299.

⁶¹ *Congar Y.* Moving towards a Pilgrim Church... P. 148.

⁶² “Ради синодальной Церкви: общение, участие и миссия”. Подготовительный документ. [электронный документ]. — URL:<https://cathmos.ru/documents/radi-sinodalnoj-czerkvi-obshhhenie-uchastie-i-missiya-podgotovitelnyj-dokument/> (дата обращения: 09.09.23).

⁶³ *Dix G.* The Shape of the Liturgy. Westminster, London: Dacre Press, 1945. Pp. 718–719.

⁶⁴ *Аврелий Августин, блж.* О согласии евангелистов // Творения. СПб.: Алетея; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. С. 290.

ИСТОРИЯ ЦЕРКВИ

ПРОТОИЕРЕИ СЕРГИЙ ЗВОНАРЁВ*

**ОТНОШЕНИЯ МОСКОВСКОГО
И КОНСТАНТИНОПОЛЬСКОГО ПАТРИАРХАТОВ
В 1960-Е – НАЧАЛЕ 1970-Х ГОДОВ
по материалам архива Отдела внешних церковных
связей**

Статья посвящена взаимоотношениям Русской и Константинопольской Православных Церквей в период расцвета международной деятельности Московского Патриархата, связанного с личностью второго председателя Отдела внешних церковных сношений митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова). Выдающийся иерарх и дипломат Русской Церкви, человек, которого можно по праву назвать религиозным лидером, придавал большое значение контактам Московского и Константинопольского Патриархатов. В этих контактах приходилось учитывать как роль Фанара в православном мире, так и его тесные связи с мировыми политическими центрами. Повестка двусторонних отношений была довольно обширна и включала в себя вопросы подготовки Собора Православной Церкви, межправославного сотрудничества в обсуждении тем, волнующих Поместные Православные Церкви, признания со стороны Константинопольского

* Автор — секретарь по делам дальнего зарубежья Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, докторант Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, кандидат богословия.

Патриархата автокефального и автономного статуса Церквей, юрисдикционной принадлежности церковных территорий, диалога с Римско-Католической Церковью, протестантскими и Древними Восточными церквями, экуменического диалога на площадках международных христианских организаций, положения русского монашества на Святой Горе Афон и многие другие. В рассматриваемый период двум поместным Церквам удавалось найти точки соприкосновения даже по сложным темам, либо заложить основания для будущих компромиссов.

Ключевые слова: Московский Патриархат, Константинопольский Патриархат, Североамериканская митрополия, Автокефальная Православная Церковь в Америке, Западноевропейский экзархат русских приходов, Святая Гора Афон, межправославные отношения, церковная диаспора, юрисдикционные права, церковные делегации, церковная переписка.

Отношения с Константинопольским Патриархатом находились в фокусе внимания Русской Православной Церкви. Многочисленная переписка, имеющаяся в архиве Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, свидетельствует о тесных контактах двух Церквей в 60-х – начале 70-х годов XX столетия. Эта переписка включает в себя многое из того, что не публиковалось, да и не могло публиковаться в официальной церковной прессе, в частности, на страницах «Журнала Московской Патриархии». Письма священноначалия Русской и Константинопольской Православных Церквей, в которых выражались позиции по актуальным вопросам двусторонней повестки отношений, содержались приглашения и братские просьбы, составляют наиболее содержательную основу фонда Архива ОВЦС по изучаемому вопросу. Получить информацию о круге общения представителей двух Церквей и поднимаемых в ходе переписки темах помогают подборки документов, объединенные рубрикой «Переписка с разными лицами», также находящиеся на хранении в Архиве Отдела. Церковные архивные доку-

менты помогают обогатить историческую науку в области внешних связей Русской Церкви. Вклад в их исследование в разные годы вносили М. В. Шкаровский, О. Ю. Васильева, А. Л. Беглов, О. Л. Церпицкая и другие церковные и светские ученые.

Повестка двусторонних связей

Контакты между двумя Церквями стали продолжением общения предшествующего периода, но получили новый размах и содержание. Заметным событием предшествующего времени было участие делегации Константинопольской Церкви в торжествах, проходивших в Москве в 1957 году, посвященных сорокалетию восстановления патриаршества в Русской Церкви.

И Русская, и Константинопольская Церковь в лице своих предстоятелей выражали заинтересованность в предварительном рассмотрении вопросов, вызывающих взаимный интерес, в числе которых был вопрос подготовки будущего Собора Православной Церкви и предваряющего его Предсобора¹. Другими темами, привлекавшими внимание обеих Церквей, были участие в работе Всемирного совета церквей, присутствие русского монашества на Святой Горе Афон, отношение к не находившимся в общении с Поместными Православными Церквями церковным структурам, в числе которых Русская Православная Церковь Заграницей.

Напряженными в повестке общения двух Церквей вопросами стали деятельность так называемой Североамериканской митрополии и Западноевропейского экзархата русских приходов, находившегося в юрисдикции Константинопольского Патриарха. В Русской Церкви констатировалось отсутствие должной реакции, а попросту игнорирование Константинопольским Патриархатом решений Московского Патриархата в отношении вышеупомянутых церковных структур.

Американский континент обладал конфликтогенным потенциалом. Связано это было с тем, что на нем сосуществовали структуры разных Поместных Православных Церквей, из которых особенно выделялись Греческая православная архиепископия Америки в юрисдикции Константинопольского Патриархата и Патриарший экзархат Северной и Южной Америки в составе Московского Патриархата. Здесь же располагалась Североамериканская митрополия, которая воспринималась Русской Церковью как раскольническая структура. Отказ от канонической оценки митрополии, негласное признание ее главы и иерархов, факты сослужения с духовенством митрополии представителей Греческой православной архиепископии Америки, недовольство приглашением руководства митрополии на общеправославные американские встречи, недоумения и протесты, порождаемые нелегитимным переходом клириков одной юрисдикции в другую — всё это создавало негативный фон в отношениях между Московским и Константинопольским Патриархатами на американском направлении. Этот фон обостряла и политическая составляющая взаимоотношений двух сверхдержав — СССР и США, которые использовали церковный фактор для усиления собственных позиций. Властям Соединенных Штатов было безразлично, будет ли иметь распространение на североамериканском континенте лояльная американскому правительству Греческая православная архиепископия или структуры Московского Патриархата. Американские власти обращали внимание на потенциал укрепления позиций Московского Патриархата на североамериканском континенте в случае установления канонических отношений Русской Церкви с Североамериканской митрополией. В интересах Вашингтона было сближение митрополии с греческой Архиепископией и поддержание разделения между митрополией и Патриаршим экзархатом.

Другими болевыми точками во взаимоотношениях двух Церквей, уходившими вглубь предшествующего

времени, были деятельность Русской Православной Церкви Заграницей, юрисдикционная принадлежность Финляндской Православной Церкви, автономию которой в рамках своей канонической структуры предоставил Константинопольский Патриархат, отсутствие признания со стороны Фанара автокефального статуса Польской и Албанской Православных Церквей, Православной Церкви в Чехословакии, положение русского монашества на Святой Горе Афон. На эти сложности в отношениях Русской и Константинопольской Православных Церквей обращал внимание Константинопольского предстоятеля Патриарх Алексий в своем обращении от 7 марта 1953 года². «Интересы, несовместимые с церковной пользой», «увлечение мирскими началами»³ — формулировки, под которыми скрывались указания на вмешательство политических сил в церковные дела. Константинопольский Патриарх находился под сильным влиянием со стороны Соединенных Штатов Америки в вопросах, касавшихся православного присутствия на североамериканском и европейском континентах. Американские власти старательно противодействовали возможному укреплению Русской Православной Церкви за пределами СССР. Впрочем, такие усилия были на руку и Фанару, выступавшему с претензией на диаспору.

Экспансия Фанара на каноническую территорию Московского Патриархата в первой половине XX века не могла оставаться без реакции со стороны Русской Православной Церкви. В числе спорных оказались Церкви в Эстонии и Латвии, юрисдикционная принадлежность которых претерпевала трансформации в зависимости от изменений государственного статуса прибалтийских стран, а также изменений их границ в связи с распадом Российской империи и расширением западных территорий Советского Союза накануне Великой Отечественной войны, а также действий немецких оккупационных властей. Фанар сохранял в своей юрисдикции Эстонскую

Автономную Православную Церковь (ЭАПЦ), или, как ее еще именовали, Эстонскую Архиепископию. Ее Синод находился в Стокгольме, а приходы – в ряде стран европейского, американского и австралийского континентов (США, Канаде, Австралии, Великобритании, Швеции, Федеративной Республике Германии и других). Русская Церковь не признавала канонический статус ЭАПЦ и подчеркивала то обстоятельство, что все епископы, священнослужители и миряне, приходские общины в Эстонии и канонически, и территориально-фактически находятся в юрисдикции Московского Патриархата. Патриарх Алексей писал в марте 1969 года председателю Константинопольской Церкви о недопустимости епископской хиротонии протоиерея Сергия Самона, рассматриваемого в качестве главы ЭАПЦ, а также вновь повторял адресованную в августе 1961 года просьбу о необходимости исправить встречающееся в календаре Элладской Православной Церкви упоминание Эстонской Церкви с автономным статусом в составе Константинопольского Патриархата⁴.

Претендовал Фанар и на исторические юрисдикционные права в отношении Украинской Православной Церкви, несмотря на тот неоспоримый факт, что и Украинская Церковь, и Церкви прибалтийских стран управляются епископатом, поставленным и подчиняющимся Русской Церкви. Особо чувствительной темой взаимоотношений двух Церквей были контакты Фанара и греческой православной Архиепископии Северной и Южной Америки с руководством и представителями украинских самосвятов, объединенных в «Украинскую православную церковь в США и Южной Америке». Такие контакты заметно усилились после дарования Московским Патриархатом автокефалии Православной Церкви в Америке в апреле 1970 года. Глава Архиепископии архиепископ Иаков (Кукузис) встречался с представителем «Украинской православной церкви в США» «епископом»

Мстиславом Скрипником, после чего в июле 1971 года состоялась встреча Мстислава с Патриархом Афинагором. Последний направил приветственное послание участникам так называемого VII собора Украинской православной церкви в США, состоявшегося в октябре 1971 года и избравшего Мстислава Скрипника «митрополитом» и главой раскольнической структуры. Патриарх Московский и всея Руси Пимен писал Патриарху Афинагору, что его весьма удивило обращение председателя Константинопольской Церкви к Мстиславу Скрипнику как к законному иерарху⁵.

В переписке двух предстоятелей звучали и проблемы, возникавшие во взаимоотношениях между приходами двух юрисдикций, как, например, в случае отказа со стороны старосты греческого прихода в Цюрихе и одновременно консула Греции господина К. Гертсосу признавать для православных греков действительность таинств Брака и Крещения, совершенных в храме Воскресения Христова в Цюрихе в составе Западноевропейского экзархата Московского Патриархата⁶.

В отдельных случаях, касавшихся отношений с лицами, пребывающими в расколе, Фанар демонстрировал верность церковным правилам и одергивал допустивших их нарушение иерархов.

Большое напряжение в отношениях двух Патриархатов вызвало предоставление Русской Церковью в апреле 1970 года автокефального статуса Православной Церкви в Америке. Активная переписка между патриаршими престолами выявила непреодолимые разногласия в вопросах оценок исторического присутствия Русской Церкви на американском континенте, ее материнского права в отношении Североамериканской митрополии, правомочия Москвы принимать решение без предварительных консультаций с Фанаром и в отсутствие общеправославного решения по вопросу предоставления автокефалии⁷. Участники переписки остались при своем мнении, а отказ Фанара признать Автокефальную Православную Церковь

в Америке на долгие годы стал неразрешимой проблемой в повестке взаимоотношений Московского и Константинопольского Патриархатов.

Взаимные посещения

На всем протяжении 1960-х — в начале 1970-х годов личные встречи и контакты предстоятелей Русской и Константинопольской Церквей воспринимались как действенные механизмы продвижения по пути решения наиболее острых проблем. В декабре 1960 года Святейший Патриарх Алексий во главе церковной делегации совершил поездку на Фанар. Темами его встречи и общения с Патриархом Константинопольским Афинагором стали проблематика юрисдикционной принадлежности православных приходов русской традиции в Западной Европе, установление канонической связи Константинопольского Патриархата с Албанской Православной Церковью и Православной Церковью в Чехословакии, а также автокефальный статус Грузинской Православной Церкви. Позже на эти темы последовала переписка предстоятелей двух Церквей, в том числе с передачей справочного материала об истории становления и развития Православия в Грузии, Албании и Чехословакии, каноническом статусе Церквей.

Представитель Константинопольского Патриархата при Всемирном совете церквей в Женеве в 1961 году епископ Мелойский Емилиан (Тимиадис) оценивал константинопольский визит Патриарха Алексия как имеющий «исключительную важность» и «большое историческое значение»⁸.

Обмен делегациями двух Церквей, поездки отдельных иерархов способствовали установлению личных контактов, дружеских отношений, что являлось вкладом в укрепление связей между Московским и Константинопольским Патриархатами. Так, в конце июля — начале августа 1965 года по приглашению председателя ОВЦС

митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима пределы Русской Церкви посещали митрополиты Родосский Спиридон (Синодинос) и Карпафский и Касский Апостол (Папаиоанну). Состоялись их встреча со Святейшим Патриархом Алексием и совместные богослужения с митрополитом Никодимом. В феврале-марте 1966 года состоялся визит в Москву митрополита Гелиопольского и Фирского Мелитона (Хадзиса). Активный участник экуменического движения, он в 1965 году в составе делегации Константинопольской Церкви посещал Рим, Лондон и Утрехт с целью донесения до глав Римско-Католической, Англиканской и Старокатолической Церквей решений III Всеправославного совещания на о. Родос (1–15 ноября 1964 года). Греческий иерарх встретился со Святейшим Патриархом Алексием, имел общение с председателем ОВЦС митрополитом Никодимом, в том числе по темам развития диалога Православной Церкви с инославными церквями и Древними Восточными нехалкидонскими церквями. В знак братской любви и на молитвенную память Патриарх Алексий передал Патриарху Афинагору через митрополита Мелитона икону, которая была помещена предстоятелем Константинопольской Церкви в домашней часовне. Предполагалось, что ответным визитом станет поездка митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима на Фанар, которая изначально планировалась в апреле 1968 года, но затем по техническим причинам была перенесена на май, а после и вовсе на неопределенное время. Причиной переноса стал отказ иерарху в выдаче турецкой визы. Патриарх Алексий неоднократно просил Патриарха Афинагора содействовать в вопросе выдачи турецкими властями въездной визы председателю ОВЦС⁹. В ответных посланиях Патриарх Афинагор выражал горячее пожелание того, чтобы поездка митрополита Никодима на Фанар состоялась, но указывал на отсутствие возможности помочь в решении проблемы с визой¹⁰. Между тем в ОВЦС готовилась обшир-

ная повестка переговоров митрополита Никодима с Патриархом Афинагором и иерархами Константинопольского Патриархата. В нее вошли все актуальные в то время вопросы взаимоотношений Московского и Константинопольского Патриархатов: визит Патриарха Афинагора в Москву; подготовка Предсобора и обсуждение повестки заседания Межправославной комиссии в Женеве; вопросы православно-англиканского и православно-старокатолического диалогов; позиция Константинопольского Патриархата по взаимоотношениям с Римско-Католической Церковью, по отношению к IV Ассамблее Всемирного совета церквей и самой межхристианской организации; отношение Константинопольской Церкви к Русской Православной Церкви Заграницей и Североамериканской митрополии, а также к Западноевропейскому экзархату русских приходов; перспективы признания Фанаром автокефального статуса Православной Церкви в Чехословакии, предоставленного Московским Патриархатом в 1951 году; пополнение русских монашеских общин на Святой Горе Афон; возможность исключения из списка учреждений Константинопольского Патриархата, публикуемого в ежегодном межправославном греческом календаре-справочнике, Православной Церкви в Чехословакии, Эстонской и Латвийской архиепископий и Православной Церкви в Венгрии; наконец, место Грузинской Православной Церкви в диптихах.

Шли месяцы, а перспектива поездки председателя ОВЦС на Фанар представлялась по-прежнему туманной. Было решено воспользоваться участием заместителя председателя Отдела епископа Зарайского Ювеналия (Пояркова) в заседании подготовительного комитета Всемирной конференции по вопросам религии и мира в Стамбуле для проведения личной встречи с Предстоятелем Константинопольской Церкви. Однако турецкая сторона в очередной раз отказала представителю Отдела во въездной визе.

В Москве ожидали ответного визита Патриарха Константинопольского Афинагора, приглашения которому озвучивались Предстоятелем Русской Церкви. Такой визит как жест взаимности на посещение Фанара Святейшим Патриархом Алексием в декабре 1960 года должен был послужить свидетельством братского общения двух патриархов, а также возможности в очном формате обсудить вопросы как двусторонней повестки отношений, так и многосторонней с участием других Поместных Православных Церквей. В августе 1967 года Патриарх Афинагор сообщал Патриарху Алексию о намерении посетить Русскую Церковь в конце сентября — начале октября 1967 года¹¹. В программе поездки были предусмотрены встречи не только с Предстоятелем Русской Православной Церкви, но и с Католикосом-Патриархом всея Грузии Ефремом II и Патриархом и Католикосом всех армян Вазгеном I. Этот визит должен был открыть программу посещений Предстоятелем Константинопольской Церкви Сербской, Румынской и Болгарской Церквей, а также Ватикана, Англиканской и Старокатолической церквей, Всемирного совета церквей. Однако в Русской Церкви было предложено перенести сроки визита либо на декабрь 1967 года, либо на первую половину 1968 года, с упором на май месяц¹². На встрече с послом Греции в Москве Георгиосом Варсамисом митрополит Никодим сообщал о причинах такого переноса: празднование пятидесятилетия советского государства, в связи с чем все гостиницы должного уровня в Москве будут заполнены гостями правительства¹³. Патриарх Афинагор был готов совершить визит в Москву в первой декаде мая 1968 года, однако Патриарх Алексий, ссылаясь на преклонный возраст и старческое недомогание, а также категорическое указание врачей провести курс лечения, просил Константинопольского Патриарха перенести свой визит на более благоприятное время.

После кончины Патриарха Алексия, 2 июня 1971 года на Поместном Соборе Русской Православной Церкви

Местоблюститель Патриаршего престола митрополит Крутицкий и Коломенский Пимен (Извеков) был избран на московский Патриарший престол. Готовился мирный визит Предстоятеля Русской Церкви в Константинопольский Патриархат с посещением и других Поместных Церквей православного Востока. Однако встрече Патриархов Пимена и Афинагора не суждено было состояться. 7 июля 1972 года Патриарх Афинагор скончался. В этот же день Патриарх Пимен телеграфировал председателю Синода Константинопольской Церкви митрополиту Халкидонскому Мелитону (Хадзису) с выражением соболезнований и информацией о направлении на погребение Патриарха Афинагора делегации Русской Церкви в составе митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима, представителя Московского Патриархата при Всемирном совете церквей в Женеве профессора протоиерея Виталия Борового, представителя Русской духовной миссии в Иерусалиме протодиакона Владимира Назаркина и секретаря Представительства Московского Патриархата при Всемирном совете церквей Г. Н. Скобея¹⁴. Телеграммы со словами соболезнований в адрес митрополита Мелитона направили председатель Комиссии Священного Синода по вопросам христианского единства и межцерковных сношений митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим и новоназначенный председатель Отдела внешних церковных сношений митрополит Тульский и Белевский Ювеналий (Поярков)¹⁵.

Уже 16 июля 1972 года состоялось избрание нового предстоятеля Константинопольской Церкви. Им стал митрополит Имвровский и Тенедский Димитрий (Пападопулос). 29 декабря Патриарх Пимен направил новоизбранному 269 Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху свое ответное приветственное послание¹⁶.

Важной составляющей общения двух Поместных Церквей были контакты руководства ОВЦС с зарубеж-

ными иерархами Константинопольского Патриархата. В феврале 1971 года митрополит Ленинградский и Новгородский Никодим посетил Сидней. В ходе визита состоялось общение и совместные богослужения с главой греческой православной Архиепископии Австралии архиепископом Австралийским Иезикиилем (Цукаласом). Митрополит Никодим уже после своего ухода с поста председателя ОВЦС просил Патриарха Афинагора менее чем за месяц до кончины предстоятеля Константинопольской Церкви благословить архиепископа Иезекииля совершить ответный гостевой визит в СССР, что должно было, по мнению ленинградского архипастыря, послужить укреплению и расширению братских связей между Константинопольским и Московским Патриархатами¹⁷. Благожелательный ответ Фанара поступил за три дня до смерти Патриарха Афинагора за подписью митрополита Халкидонского Мелитона (Хадзиса). Однако архиепископ Иезекииль не смог прибыть в СССР, сославшись на болезнь и рекомендации врачей.

Поздравительная и личная переписка

Укреплению контактов между Русской и Константинопольской Православными Церквями служила поздравительная переписка по случаю праздников Пасхи и Рождества Христова, дней тезоименитства и значимых дат со дня рождения предстоятелей. Патриарх Афинагор зимой 1966 года выражал слова сочувствия и поддержки митрополиту Никодиму в связи с его болезнью, поздравлял председателя ОВЦС с днем тезоименитства, на что иерарх отвечал сердечной признательностью¹⁸. Впрочем, личная переписка в общении официальных представителей двух Церквей была минимальной и ограничивалась лишь отдельными случаями проявления внимания.

Проявления партнерского характера двусторонних контактов

Хотя отношения между двумя Церквями было бы бесосновательно называть доверительными, в то же время мы встречаем жесты со стороны как синодальных учреждений Константинопольской Церкви, так и Константинопольского Патриарха, демонстрирующие определенный уровень расположения и открытости. В качестве подтверждения можно привести письмо Патриарха Афинагора Патриарху Алексию от 1 июля 1961 года с целью «детального осведомления» о посещении Предстоятеля Константинопольской Церкви представителями папы Римского и состоявшемся обмене мнениями¹⁹; информационную справку с хронологией встреч и записью бесед секретаря Секретариата по христианскому единству Римско-Католической Церкви священника И. Виллебрандса (будущий кардинал и известный экуменический деятель Католической Церкви) с Патриархом Константинопольским Афинагором и председателем синодального Комитета по всехристианским вопросам Константинопольской Церкви митрополитом Сардским Максимом (Цаусисом) и членами комитета на Фанаре 15–16 февраля 1962 года²⁰; копию доклада Комитета по всехристианским вопросам Константинопольской Церкви о посещении Фанара в мае 1962 года Архиепископом Кентерберийским Артуром Майклом Рамзеем²¹; справку с изложением подробностей встречи Патриарха Афинагора с папой Римским Павлом VI в Иерусалиме в январе 1964 года²²; информационную справку из синодальной канцелярии Константинопольской Церкви с изложением деталей встречи делегации Фанара с папой Римским Павлом VI и представителями курии²³; аналогичные справки, раскрывающие подробности встречи фанарской делегации с руководством и членами Совета по вопросам внешних сношений Церкви Англии, Архиепископом Кентерберийским Михаилом Рамзеем,

а также Архиепископом Утрехтским Андреем Ринкелем²⁴, и другие письма, информационные справки и заметки за разные годы, объединенные преимущественно темой взаимоотношений Константинопольского Патриархата и инославных церквей²⁵.

В адрес Русской Православной Церкви направлялись официальные хроники заседаний Священного Синода Константинопольской Православной Церкви, а также служения и встреч Константинопольского Патриарха, содержащиеся на страницах информационного бюллетеня «Эпискеписис»²⁶. Такие сводки позволяли наблюдать по крайней мере за внешней канвой событий в жизни Константинопольского Патриархата. Порой на страницах «Эпискеписиса» появлялись недружественные публикации и комментарии о жизни Русской Церкви. По словам Святейшего Патриарха Пимена, такие публикации не служили развитию братских отношений между Русской и Константинопольской Церквами и даже ставили под вопрос сотрудничество Московского Патриархата с константинопольским центром в Шамбези²⁷.

Священноначалие Русской Церкви, в свою очередь, демонстрировало поддержку Константинопольскому Патриархату в моменты обостренных отношений Фанара с государственными властями. Так, Святейший Патриарх Алексий ходатайствовал об освобождении митрополита Салоникского Пантелеимона (Папагеоргиу), помещенного властями Греции под домашний арест. В своем обращении Патриарху Афинагору, в юрисдикции которого находилась Салоникская митрополия, председатель Русской Церкви призывал заявить решительный протест в связи с «бесцеремонным и незаконным обращением с видным в Православии иерархом»²⁸.

По просьбе Патриарха Константинопольского Афинагора Патриарх Московский и всея Руси Алексий оказывал внимание греческим ученым, желавшим изучать архитектуру русских православных храмов. Одного такого

ученого — архитектора, профессора Фессалоникского университета Николая К. Мутсопулоса — Предстоятель Русской Церкви принял лично. Профессору было оказано все необходимое содействие в работе²⁹.

Предстоятели Русской и Константинопольской Православных Церквей делились информацией о лишении священного сана иерархов и клириков (в отдельных случаях — о восстановлении в архиерейском достоинстве, как это случилось с митрополитом Пафским Фотием (Кумидисом)³⁰), переходах клириков из юрисдикции одной Церкви в другую³¹.

Двусторонняя повестка отношений Церквей дополнялась вопросами межправославного сотрудничества, межцерковных связей, в том числе с Римско-Католической Церковью, Древними Восточными церквями, Англиканской, Старокатолической и иными инославными церквями, православного участия в экуменическом движении, в первую очередь на площадке Всемирного совета церквей.

Каналы общения и государственный контроль

Контакты Московского и Константинопольского Патриархатов, переписка между ними находились под пристальным вниманием Совета по делам Русской Православной Церкви, а позже — Совета по делам религий. С греческой стороны контроль за перепиской осуществлялся посольством Греции в Москве. Промежуточные инстанции, через которые проходило письменное общение двух патриарших престолов, не только существенно замедляли скорость обмена мнениями и передачи информации, но и в ряде случаев приводили к ситуации, когда письма не доходили до своих адресатов. Например, передача списков монашествующих Русской Церкви, которые должны были пополнить состав братии русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Святой Горе Афон,

заняла более двух лет (с октября 1963 года по декабрь 1965 года), а письмо Патриарха Алексия Патриарху Афинагору на тему перспектив диалога Православной Церкви с Древними Восточными церквями, направленное из Москвы 5 августа 1965 года, не было получено на Фанаре и в январе 1966 года.

В качестве заключения

Отношения Московского и Константинопольского Патриархатов в 1960-е — начале 1970-х годов определялись повесткой работы над будущим Собором Православной Церкви и в этой связи подготовительными предсоборными мероприятиями и встречами, контактами с Римско-Католической Церковью, европейскими христианскими церквями, экуменической деятельностью на площадке Всемирного совета церквей. Демонстративно доброжелательные, эти отношения исходили из интересов той и другой стороны. Порой такие интересы, касавшиеся в первую очередь юрисдикционной принадлежности церковных структур в диаспоре, отношения к расколу, входили в противоречие и выливались в конфликты, как это произошло в случае предоставления Московским Патриархатом автокефалии Американской Православной Церкви.

Контакты Русской и Константинопольской Церквей не были свободны, а в условиях «холодной войны» между СССР и США и не могли быть свободны от характера взаимоотношений двух сверхдержав и их политических союзников. Зависимость Фанара от американских властей приводила к противодействию со стороны Константинополья планам Русской Церкви по преодолению церковных разделений в рассеянии, успешная реализация которых означала бы усиление ее присутствия в странах западного мира. Такой сценарий вызывал напряжение политических и церковных деятелей на американском и европейском

континентах, поскольку Русская Церковь подозревалась в продвижении интересов советских властей.

В то же время необходимо признать, что конфликт интересов между двумя Церквями не привел в рассматриваемый период к заморозке или разрыву отношений Москвы и Фанара. Кризис отношений, холод тона переписки сменялись доброжелательностью, во всяком случае внешней, но неизменными оставались цели и задачи, которые стояли перед Московским и Константинопольским Патриархатами.

Примечания

¹ Письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 25.02.1960 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1960. С. 2.

² Письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 7.03.1953 г. // Архив ОВЦС. Д. 41. 1953. С. 1–8.

³ Письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 25.02.1960 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1960. С. 4.

⁴ Письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 4.03.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1969.

⁵ Письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 16.03.1972 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1972. С. 3.

⁶ Письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 26.03.1964 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1964.

⁷ Письмо Святейшего Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора местоблюстителю московского патриаршего престола митрополиту Крутицкому и Коломенскому Пимену от 24.06.1970 г.; письмо митрополита Пимена Патриарху Афинагору от 10.08.1970 г.; письмо Патриарха Афинагора митрополиту Пимену от 9.09.1970 г.; письмо митрополита Пимена Патриарху Афинагору от 14.01.1971 г.; переписка иерархов в связи с автокефалией Американской Православной Церкви от 14.01.1971 г. // Журнал Московской Патриархии. 1970. № 9. С. 6–11, 12–15; 1971. № 2. С. 2–3.

⁸ Письмо епископа Мелойского Емилиана протоиерею В. Боровому и А. С. Бувескому // Архив ОВЦС. Д. 31. /Переписка с разными лицами/. 1961.

⁹ Письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 14.08.1968 г., телеграмма Патриарха Алексия Патриарху Афинагору от 16.09.1968 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1968.

¹⁰ Письма Святейшего Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 4.09. и 15.11.1968 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1968.

¹¹ Письмо Святейшего Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 17.08.1967 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1967.

¹² Телеграмма Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 14.09.1967 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1967.

¹³ Записка от 14.09.1967 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1967.

¹⁴ Кончина Вселенского Патриарха Афинагора // Журнал Московской Патриархии. 1972. № 8. С. 1.

¹⁵ Там же. С. 1–2.

¹⁶ Известительная грамота Патриарха Константинопольского Димитрия и ответ на нее // Журнал Московской Патриархии. 1973. № 2. С. 3–4.

¹⁷ Письмо митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 16.06.1972 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1972.

¹⁸ Телеграмма Святейшего Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора председателю ОВЦС митрополиту Ленинградскому и Ладожскому Никодиму от 18.02.1966 г., ответная телеграмма митрополита Никодима Патриарху Афинагору от 24.02.1966 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1966; поздравление Патриарха Афинагора митрополиту Никодиму с днем тезоименитства от 13.04.1972 г., ответная телеграмма митрополита Никодима Патриарху Афинагору от 15.06.1972 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1972.

¹⁹ Письмо Святейшего Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 1.07.1961 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1961.

²⁰ Информационная справка синодального комитета по всехристианским вопросам от 24.02.1962 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1962. С. 1–13.

²¹ Письмо Святейшего Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 14.06.1962 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1962.

²² Письмо Святейшего Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 20.01.1964 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1964.

²³ Миссия делегации Вселенской Патриархии в Римско-Католическую Церковь для сообщения решения III Всеправославного совещания. Информационная справка главной канцелярии Священного Синода Константинопольской Православной Церкви // Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 1. 1965. С. 1–10.

²⁴ Миссия делегации Вселенской Патриархии в Англиканскую Церковь для сообщения решений III Всеправославного совещания. Информационная справка // Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 1. 1965. С. 1–14; Миссия делегации Вселенской Патриархии в Старо-

католическую Церковь для сообщения решений III Всеправославного совещания. Информационная справка // Архив ОВЦС. Д. 31. Ч. 1. 1965. С. 1–8.

²⁵ Единственным исключением является хроника встречи Патриарха Константинопольского Афинагора с Папой и Патриархом Александрийским Николаем, направленная председателем Константинопольской Церкви Патриарху Алексию. Письмо Святейшего Архиепископа Константинополя-Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 27.03.1969 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1969.

²⁶ «Эпискепис» — официальный печатный журнал Константинопольского Патриархата, выходящий в свет в Шамбези два раза в месяц, начиная с 1970 года и до настоящего времени.

²⁷ Письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Пимена Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Димитрию от 16.01.1973 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1972.

²⁸ Телеграмма Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 18.01.1968 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1968.

²⁹ Письмо председателя Отдела внешних церковных сношений Московского Патриархата митрополита Ленинградского и Ладожского Никодима Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 13.05.1965 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1965. Ч. 1.

³⁰ Письмо Святейшего Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 29.09.1966 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1966.

³¹ Письмо Святейшего Архиепископа Константинополя — Нового Рима и Вселенского Патриарха Афинагора Святейшему Патриарху Московскому и всея Руси Алексию от 22.02.1962 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1962; письмо Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия Святейшему Архиепископу Константинополя — Нового Рима и Вселенскому Патриарху Афинагору от 20.06.1963 г. // Архив ОВЦС. Д. 31. 1963.



Воскресенская церковь. Фото кон. XIX — нач. XX вв.

ИЕРОМОНАХ ГУРИЙ (ГУСЕВ)*

СИНОДИК ВОСКРЕСЕНСКОЙ ЦЕРКВИ В СЕРГИЕВОМ ПОСАДЕ

На Руси с древнейших времен существовала традиция возводить православные храмы во славу побед русско-го оружия и в память павших защитников Отечества. По преданию, храм Воскресения Христова был построен в память ратников, защищавших Троице-Сергиеву Лавру от польско-литовских захватчиков с 1608 по 1610 г. Храм и все, что связано с ним, пропитано символизмом в память о страшном нашествии польско-литовских захватчиков и всех защитниках, павших на поле боя. Это своеобразная летопись исторических традиций в камне. В настоящее время таких храмов-памятников, посвященных народному подвигу, совсем мало. Статья посвящена одному из них. В 2022 г. храму Воскресения Христова в Сергиевом Посаде исполнилось 202 года. На месте ныне существующего каменного храма, освященного в 1820 г., последовательно было построено несколько деревянных. Удалось частично воссоздать поминальный синодик храма (со дня постройки храма-памятника народному подвигу в 1655 г. в честь погибших защитников Троице-Сергиевской Лавры до настоящего времени). История Воскресенского храма насчитывает без малого почти четыре века. Приходские церкви

* Автор — насельник Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, в 2019–2021 гг. — настоятель Воскресенского подворья Лавры в Сергиевом Посаде.

играют не только духовную, культурную, образовательную роль, но и являются важной частью культурного наследия страны.

Ключевые слова: Подворье Троице-Сергиевой Лавры, поминальный синодик, Церковь Воскресения Словущего (Петра и Павла) в бывшей Каличьей слободе, Сергиево-Посадский Воскресенский храм — Воскресенское подворье Троице-Сергиевой Лавры, церковь Обновления Храма Воскресения Господня, Петропавловская церковь, храм Воскресения Христова в Кокуеве.

Церковь Воскресения Христова — подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры в Сергиевом Посаде; сооружена в память защитников Троицкого монастыря, павших в годы героической обороны монастыря-крепости, на месте кровопролитных сражений. Храм, посвященный памяти воинов, в городе единственный. Сегодня Воскресенский храм — это не только памятник культуры и истории, но и памятник народному подвигу.

Первая деревянная церковь после снятия осады Троицкого монастыря (1608–1610) была построена на средства обители уже в середине XVII в. Первое упоминание об этом «вновь прибывшем» храме встречается в 1654 г. Уже один факт, что новая церковь была построена монастырем, истерзанным длительной осадой, говорит о почитании этого места. Эта мысль подтверждается и тем, что деревянная Воскресенская церковь бережно сохранялась и перестраивалась на этом месте в последующие годы.

На сегодняшний день мы не располагаем данными о первых настоятелях Воскресенской церкви. Вероятнее всего, в ней служили насельники Троицкого монастыря, которым и вменялось в обязанность помянуть погибших на этом месте защитников и духовно окормлять проживающих в ближайших, восстанавливающихся после смуты слободах людей. Имен клириков храма в период 1654–1685 гг. не сохранилось. Летопись храма в именах, как «документальное оформление» памяти в виде синодика храма, сегодня начинается с 1685 г. и имен священ-

ников Никифоровых (или Аникифоровых), служивших в этом храме в одно время. Некоторые небольшие пробелы в хронологии обусловлены тем, что данных за указанные периоды в архивах не обнаружено, выявить имена еще предстоит исследователям истории Воскресенской церкви.

Иерей Никифор Никифоров — 1685–1686 гг.

Иерей Михаил Никифоров — 1685–1686 гг.

1686–1704 гг. — нет данных.

Иерей Герасим Афанасьев — 1704–1722 гг.

Иерей Иоанн Васильев — 1704–1715 гг.

Иерей Феодор Григорьев — 1722–1741 гг.

Иерей Михаил Герасимов — 1739–1742 гг.

Новая деревянная Воскресенская церковь взамен обветшавшей была выстроена через сто лет, в 1755 г. В ней служили:

Иерей Герасим Феодоров — 1743–1767 гг.

1767–1772 гг. — нет данных.

Иерей Никифор Васильев — 1772–1774 гг.

1774–1781 гг. — нет данных.

Иерей Иоанн Михайлов — 1781–1782 гг.

1782–1810 гг. — нет данных.

Иерей Сергей Васильев — 1810–1811 гг.

Иерей Иоанн Сергиев — 1812–1817 гг.

Строительство новой каменной церкви, сохранившейся до наших дней, началось на средства прихожан по благословению митрополита Платона (Левшина) и завершилось в 1820 г. Главный придел в честь Воскресения Словоущего был освящен в еще недостроенном храме в 1818 г. Последующее столетие в храме настоятельствовали:

Иерей Феодор Алексеевич Колоколов — 1817–1824 гг.

Иерей Михаил Александрович Заболотский — 1824–1829 гг.

1829–1835 гг. — нет данных.

Иерей Григорий Георгиевич Богородский — 1835–1842 гг.

1842–1845 гг. — нет данных.

Иерей Петр Васильевич Русинов — 1845–1860 гг.

Иерей Василий Иоаннович Успенский — 1861–1887 гг.

Иерей Николай Михайлович Парийский — 1887–1892 (1893) гг.

В 1893 г. в течение полугода обязанности настоятеля (по его болезни, а вскоре и смерти) исполнял священник Симеон Никольский, студент второго курса Московской духовной академии, клирик Владимирской епархии. В Церковных ведомостях того времени сохранилось сообщение о событии, связанном с проводами этого священнослужителя по завершении его служения в Воскресенской церкви, причем храм называется Петропавловским, т. к. это название часто употреблялось в обиходе по наименованию малого предела:

6-го декабря въ Петропавловской церкви Сергіевскаго Посада происходило торжество особеннаго рода. Прихожане прощались съ о. Симеономъ Никольскимъ. Симеонъ, студентъ 2-го курса Московской Духовной Академіи, исполнялъ обязанности настоятеля въ продолженіе полугода, сначала за болѣзнію мѣстнаго священника, а потомъ за смертію его. И вотъ признавательные прихожане торжественно и умирительно простились съ своимъ, кратковременно послужившимъ*) у нихъ, пастыремъ. Послѣ ранней литургіи, совершенной новоопредѣленнымъ священникомъ, о. Симеонъ, по желанію прихожанъ, вышелъ на молебень. Послѣ отпуста, предъ произнесеніемъ многолѣтія, приблизился къ амвону церковный староста храма Иванъ Петровичъ Малышевъ и взволнованнымъ голосомъ сказалъ о. Симеону глубоко прочувствованную рѣчь, послѣ которой поднесъ о. Симеону образъ Воскресенія Христова, — главный престоль храма — Воскресенія Господня, — въ сребропозлащенной ризѣ и благолѣпномъ кіотѣ. «Прими, отецъ нашъ чадолюбивый! отъ насъ, возлюбившихъ тебя, сію Святую икону, да будетъ тебѣ даръ нашъ утѣшеніемъ въ скорбяхъ и хранителемъ во всѣхъ твоихъ путяхъ», — говорилъ

Иванъ Петровичъ. Отвѣтная рѣчь о. Симеона вызвала у престоющихъ обильныя слезы и даже рыданія. Церковь была переполнена молящимися. Со дня поступленія на Петропавловскій приходъ о. Симеонъ внесъ новое начало въ жизнь прихода. Истовое, благоговейное и постоянное совершеніе богослуженія сразу расположило сердца прихожанъ къ новому священнослужителю. А неустанное проповѣданіе Слова Божія, языкомъ простымъ, речью задушевной, всегда экспромтомъ, безъ тетради и даже аналогія, привлекло множество богомольцевъ въ Петропавловскую церковь. О. Симеонъ проповѣдывалъ всегда и на литургіи, и на всенощномъ бдѣніи, въ воскресные и праздничные дни, въ Успенскій пост, и каждодневно — утромъ и вечеромъ, и при погребеніи усопшихъ — обязательно. И всегда на лицахъ слушателей можно было видѣть слѣды глубокаго умиленія. Уставное отпѣваніе усопшихъ и непременно во всякую погоду сопровождение ихъ до могилы на отдаленномъ кладбище, и потомъ усердное поминовеніе усопшихъ всегда и во всѣхъ присутствовавшихъ вызывали глубоко благоговейное чувство молитвы. Все это наглядно простой рѣчью высказалъ Иванъ Петровичъ: «Благослови и дозволи, высокопреподобнѣйшій молитвенникъ нашъ, о. Симеонъ, съ сердечнымъ чувствомъ отъ лица всѣхъ предстоящихъ принести тебѣ сердечную нашу благодарность за вполне соответственное священнымъ обязанностямъ пастыря Церкви Божіей словомъ и дѣломъ служеніе твое въ семь храмѣ. Ты своимъ ревностнымъ богослуженіемъ и талантливымъ словомъ привлекалъ посетителей въ сей храмъ Божій, въ большемъ противъ обыкновеннаго количестве, приходившихъ и молиться и послушать пастырскаго твоего слова». Нѣтъ надобности, конечно, прибавлять здѣсь, что и вне храма отношенія о. Симеона къ прихожанамъ исполнены были сердечной деликатности, мира и любви ко всемъ и каждому «отъ мала до велика», какъ говорится, вызвавшія беззаветную любовь къ нему

за такой короткій періодъ его священнослуженія. Списокъ искреннихъ почитателей, устроившихъ св. икону, вмещаетъ въ себе имена мужей и женъ, вдовиць и девъ, богатыхъ и бедныхъ, простыхъ и благородныхъ. На сколько по сердцу пришли отношенія о. Симеона къ церкви и приходу, выраженіемъ этого служатъ заключительныя слова речи Ивана Петровича, обращенныя къ о. Симеону: «Помолись, молитвенникъ нашъ, дабы ниспослалъ намъ Богъ видетъ и новопоставленнаго намъ пастыря такимъ же, съ каковымъ расстаемся».

Иерей Александр Петрович Константиновский — 1892–1912 гг.

Иерей Сергей Николаевич Казанский — 1912–1917 гг.

В 1917 г. Россию потрясли государственный переворот и последующая гражданская война.

1917–1920 гг. — нет данных.

Иерей Владимир Александрович Крылов — 1920–1923 гг.

8 октября 1924 г. в день памяти преподобного Сергия в Воскресенском храме совершает богослужение Святитель Тихон, Патриарх Московский и всея Руси.

Иерей Сергей Сидоров — 1924–1928 гг. (расстрелян).

Иерей Мирон Ржепик — 1928–1931 гг. (расстрелян, прославлен во святых — священномученик Мирон Радонежский).

Протоиерей Димитрий Баянов — 1931–1932 гг. (расстрелян).

Последний настоятель Воскресенской церкви отец Димитрий — сын гвардейского офицера, известный оперный певец и церковный композитор, принял мученическую смерть за веру. В этот период в Воскресенском храме служил и другой выдающийся церковный композитор, насельник уже закрытой Лавры иеромонах Нафанаил (Бочкало), также исповедник веры. Духовно-музыкальные произведения обоих праведников звучат под сводами храма и поныне.

Этот период связан с захватом уже частично разоренной Воскресенской церкви обновленцами и последующим закрытием старинного храма. Уничтожение колоколов, изъятие церковных ценностей, разграбление храма стали невосполнимой утратой для горожан. Чудовищная трагедия — жестокие репрессии, обрушившиеся на верующих: несколько священнослужителей храма были расстреляны безбожниками.

В 1950-е гг. последовало разрушение колокольни. Окончательно разграбленное здание храма использовалось под светские нужды и приходило в аварийное состояние. Открыт храм по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в 1991 г. как епархиальный.

Первый настоятель переданного Церкви храма протоиерей Феодор Мушинский с 1991 г. начинает возрождение приходской жизни.

Воскресенский храм — памятник культуры регионального значения — становится подворьем Лавры. Настоятелями назначаются насельники Лавры:

Иеромонах Вадим (Рындюк) — служил в храме непродолжительное время. В дальнейшем игумен, клирик храма святителя Димитрия в Очакове, г. Москва. Архимандрит Вонифатий (Потапов) — служил с 31 декабря 1997 г. по 11 марта 1998 г. Впоследствии схиархимандрит Захария, духовник Оптиной пустыни (ум. в 2019 г.). Архимандрит Герман (Чесноков) — с 11 марта 1998 г. по 1 августа 2019 г.

Почитаемый духовник и строитель Воскресенского подворья, отец Герман пробыл настоятелем храма 21 год. Почил после продолжительной болезни в 2020 г. в должности почетного настоятеля подворья на покое. В годы настоятельства отца Германа была возведена прежде разрушенная колокольня, проведена реставрация и роспись храма, возрождена приходская школа.

С 1 августа 2019 г. по 1 августа 2021 г. настоятелем Воскресенского подворья в Сергиевом Посаде служил на-

сельник Лавры иеромонах Гурий (Гусев) — автор данного исследования.

Встреча 200-летнего юбилея окончания строительства каменной церкви Воскресения Христова в Сергиевом Посаде состоялась 26 сентября 2020 г. Этому событию предшествовала обширная реставрация церковно-приходской жизни подворья, обновлен иконостас Воскресенского храма, отлита новая звонница, устроена новая церковная ризница. 1 июня 2020 г. наместником Лавры Преосвященным епископом Фомой на территории подворья была торжественно освящена часовня-баптистерий — первый мемориал памяти защитников Троицкого монастыря.

С 1 августа 2021 г. по настоящее время настоятелем Воскресенского подворья является насельник Лавры иеромонах Анатолий (Серебров).

Помимо имен настоятелей Воскресенской церкви, удалось дополнить Синодик храма именами диаконов и некоторых церковных служителей и работников храма, начиная с XVII в. Вот их святые имена:

Диакон Иоанн Васильев — 1704 г.

Диакон Симеон Никифоров — 1722 г.

Диакон Василий Васильев — 1739–1763 гг.

Диакон Михаил Михайлов — 1772–1782 гг.

Диакон Феодор Григорьевич Соболев — 1865 г.

Диакон Иоанн Алексеевич Смирнов — 1866–1870 гг.

Диакон Николай Андреевич Зверев — 1885–1889 гг.

Диакон Михаил Андреевич Некрасов — 1889–1913 гг.

Диакон Николай Степанович Аристов — 1930–1931 гг. (расстрелян, прославлен во святых — новомученик Николай диакон Радонежский).

Дьячки:

Дьячок Феодор Никифоров — 1685–1686 гг.

Дьячок Онисим Кириллов — 1722–1753 гг.

Дьячок Николай Онисимов — 1760–1763 гг.

Дьячок Феодор Иоаннов — 1781–1782 гг.

Дьячок Филипп Кириллович Дрозднин — 1790–1811 гг.

Дьячок Иоанн Яковлевич Багрецов — 1811–1846 гг.
Дьячок Феодор Авксентиевич Смирнов — 1849–1850 гг.
Дьячок Михаил Георгиевич Беляев — 1855–1862 гг.

Пономари:

Пономарь Николай Иоаннов — 1781–1785 гг.
Пономарь Феодор Николаевич Озерецковский —
1806–1808 гг.
Пономарь Феодор Иванович Розанов — 1808 г.
Пономарь Афанасий Сергеевич Нетов — 1811–1815 гг.
Пономарь Сергей Матвеевич Ахтырский — 1815 г.
Пономарь Михаил Никитич Флёров — 1815–1851 гг.,
1855–1861 гг.
Пономарь Михаил Успенский — 1851 г.
Пономарь Алексей Космич Смирнов — 1861–1885 гг.

Просфорницы:

Просфорница Марьица — 1685–1686 гг.
Просфорница Пелагия — 1704 г.
Просфорница Татиана Михайлова — 1739 г.
Просфорница Евгения Александровна Виноградова —
1878–1913 гг.

Церковные старосты:

Староста Иоанн Иоаннович Миронов — 1810–1812 гг.
Староста Герасим Антонович Ломов — 1813–1814 гг.
Староста Константин Иоаннович Кочерыгин — 1876–1882 гг.
Староста Иоанн Петрович Малышев — 1891–1897 гг.
Староста Стефан Васильевич Маркелов — 1900–1915 гг.
Помощник старосты Иоанн Дурнов — 1916 г.
Учительницы церковно-приходской школы при Вос-
кресенском храме:
Учительница Клавдия Иоанновна Смирнова — 1898–1912 гг.
Учительница Александра Соколова — 1901–1909 гг.
Учительница Анастасия Аносинская — 1910–1912 гг.

Церковь молится за умерших потому, что она едина, в ней нет разделения на живых и мертвых, ведь для Бога все живы. «Бог же не есть Бог мертвых, но живых, ибо у Него все живы» (Лк. 20:38).

Церковное поминовение усопших отличается от любой другой человеческой памяти — потому что мы не вспоминаем умерших, а посредством молитвы о них Господу продолжаем оставаться с ними в живых отношениях, тем самым исполняя свой христианский долг перед ними...

Синодик составлен на основании материалов Центрального государственного архива города Москвы (ЦГА) и из Церковных ведомостей разных лет. Представленный список далеко не полный. Изучение архивных документов позволит дополнить синодик храма новыми именами, которые еще предстоит вернуть из забвения.

Источники

1. Холмогоровы В. и Г. Исторические материалы о церквях и селах XVI–XVIII вв. Выпуск 11. — М., 1911.
2. Центральный государственный архив г. Москвы (ЦГА г. Москвы). Ф. 203. Оп. 747. Д. 18. Ч. 2–3.
3. Центральный государственный архив г. Москвы (ЦГА г. Москвы). Ф. 203. Оп. 747. Д. 63. Ч. 10.
4. Центральный государственный архив г. Москвы (ЦГА г. Москвы). Ф. 203. Оп. 752. Д. 3137.
5. Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (ОР РГБ) Ф. 304. Оп. 1. Д. 818.
6. Троице-Сергиева Лавра. Главная библиотека. Опись 1906 г. Отдел 11, № 1259. РГБ № 3468-50. Церковные ведомости, № 1, 3 января 1893 г. С. 10.

CONTENTS

THEOLOGY

Pavel (Cherkasov), hieromonk. Pro-rector for Academic Affairs at the Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies.

‘The Distortion of the Orthodox Doctrine of the Church in the Actions and Words of the Hierarchy of the Patriarchate of Constantinople’: Background Information on the Document Drafting7

The Distortion of the Orthodox Doctrine of the Church in the Actions and Words of the Hierarchy of the Patriarchate of Constantinople10

The document was approved at the Episcopal Conference of the Russian Orthodox Church on July 19th, 2023, and confirmed by the Holy Synod of the Russian Orthodox Church at its meeting on August 24th, 2023 (Minutes No. 47).

Dionysiy (Shlenov), hegumen. PhD in Theology, Professor at the Department of Philology of the Moscow Theological Academy.

Analysis of the 1590 Constantinopolitan Synodal Tomos and of the Viewpoint of Patriarch Dositheus II (Notaras) in 1686: Response to P. A. Andriopoulos.....66

The article is part of the contemporary controversy surrounding a theory that the Patriarch of Constantinople has the primacy of honour and power in the Orthodox Church. Based on the analysis of the available sources, the article refutes two statements by Panagiotis Andriopoulos, director of Φως Φαναρίου (Light of the Phanar) website. Andriopoulos’s first statement refers to a phrase about the primacy of Constantinople from the tomos granted to the Moscow Patriarchate at the Council of 1590, which allegedly proves Constantinople’s primacy of honour and power in the entire Church. Andriopoulos is also wrong in alleging that I try to provide justification for the Moscow Patriarchate’s claims, which are non-existent, for supremacy in the Church. To denounce these non-existent claims, P. A. Andriopoulos refers to the 1686 letter by St. Dositheus II (Notaras), Patriarch of Jerusalem, against the transfer of the Kievan Metropolitanate from Constantinople to Moscow. When closely examined, those arguments prove to be illusory inasmuch as they do not substantiate the idea of the primacy of honour and power of the Patriarch of Constantinople. Neither do they support the wrongful accusation against the Moscow Patriarchate of striving to take over the entire Church.

Keywords: Patriarch of Constantinople, Kievan Metropolia/ Metropolitanate of Kyiv, patriarch, Patriarch Dositheus II (Notaras) of Jerusalem, Moscow Patriarchate, Patriarch of Moscow.

Methody (Zinkovskiy), hegumen. Doctor of Theology, Candidate of Technical Sciences, Rector of St. Nicholas Theological Seminary in Ugresha, Moscow, Abbot of St. Nicholas Monastery in Ugresha, Professor at the Institute of Theology of St. Petersburg State University. **“Russian World” Concept from Theological Point of View.....125**

The article provides theological justification for the “Russian World” ideology based on the main pillars of Christianity and the Orthodox Church’s understanding of the world and the human being. The author believes that the foundations of the concept lie in the Christian dogma concerning the unity of nature of the Persons of the Holy Trinity and the distinction between Them, as well as in the catholicity, which as humanity’s mission is a hypostatic mode of being combining unity and diversity in the image of the Divine Persons. The principle of serving the world in the image of Christ is what defines the meta-ontology of the “Russian World” concept. According to it, the mission of the Russian ethnos is to serve all peoples. From the theological point of view, there is nothing totalitarian or aggressive in the “Russian World” concept. In fact, it presents an opposition to the present-day Western ideals of consumer society and globalization, which in their religious syncretism negate the Christian truths about the personal God and His personal involvement in the life of the world and every human person, and about the importance of every nation and ethnos in the Divine Providence. Upholding the unique identity of the Russian World and other similar concepts means mounting opposition to the information warfare and other totalitarian movements that have the goal of destroying the God-like being of humanity.

Keywords: “Russian World”, the Holy Trinity, Christ, ethnos, catholicity, unity, service, hypostasis, uniqueness, ethnophyletism, nationalism, globalism.

Alexander Sukharev, priest. Candidate of Theology, Senior Lecturer at the Moscow Theological Academy, cleric of the Novodevichy Stavropegial Convent in Moscow.

“Full, Conscious, Active:” Concept of Liturgical Participation in the History of the Roman Catholic Church in 20th and 21st Centuries.....148

The paper analyzes a theological concept of “active participation” originated and developed in the twentieth-century Catholic thought. Based on the Roman Catholic Church’s magisterium and conciliar documents, as well as the works of key figures in the liturgical and “ressourcement” movements and present-day theological studies on the essence of the Church and its public worship, the author comes to conclusion that the idea of “full, conscious and active participation” is closely connected with the key model of the Church prioritized in various historical periods. The research emphasizes the imperishable importance of the Christian tradition which comprises both eternal

and temporal elements and always reveals itself in a liturgical way.
Keywords: Roman Catholic Church, public worship, liturgy, *societas perfecta*, tradition, Body of Christ, people of God, communion, liturgical movement, *ressourcement*, *aggiornamento*, II Vatican Council, liturgical reform, Romano Guardini, Pope Pius XII, Pope Benedict XVI.

HISTORY OF THE CHURCH

Sergy Zvonarev, archpriest. Secretary for Far Abroad Countries at the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, doctoral student at the Saints Cyril and Methodius Theological Institute of Postgraduate Studies, Candidate of Theology.
Relations between the Patriarchates of Moscow and Constantinople in 1960s and early 70s Based on Archival Documents of the Department for External Church Relations.....185

The article focuses on the relations between the Russian Orthodox Church and the Orthodox Church of Constantinople at the peak of the Moscow Patriarchate's international activity associated with Metropolitan Nikodim (Rotov) of Leningrad and Novgorod, back then the chairman of the Department for External Church Relations. An outstanding hierarch and diplomat of the Russian Church, who can be rightfully called a religious leader, he attached great importance to maintaining contacts between the Patriarchates of Moscow and Constantinople. Among the issues that needed to be taken into consideration at the time was Phanar's role in the Orthodox world and its close ties with global political centers. The bilateral relations had an extensive agenda which included such items as preparatory work for the Council of the Orthodox Church, inter-Orthodox cooperation in the matters of concern for the Local Orthodox Churches, recognition by the Patriarchate of Constantinople of the autocephalous and autonomous status of Churches, jurisdictional affiliation of ecclesiastical territories, dialogue with the Roman Catholic, the Protestant and the Oriental Churches, ecumenical dialogue within the framework of international Christian organizations, status of the Russian monasticism on Mount Athos, and many others. During the period under review, the two Churches managed to find the common ground even on complex issues and lay the foundation for future compromises.

Keywords: Moscow Patriarchate, Patriarchate of Constantinople, North American Metropolia, Autocephalous Orthodox Church in America, Exarchate for Orthodox Parishes of Russian Tradition in Western Europe, Holy Mount Athos, inter-Orthodox relations, church diaspora, jurisdiction rights, church delegations, ecclesiastical correspondence.

Gury (Gusev), hieromonk. Coenobite of the Holy Trinity and St. Sergius Lavra; in 2019–2021, Rector of the Holy Resurrection Church – the Metochion of the Holy Trinity and St. Sergius Lavra in Sergiev Posad.
Commemoration List of the Holy Resurrection Church in Sergiev Posad.....206

Since ancient times, there has been a tradition in Russia to erect Orthodox churches to mark victories of the Russian arms and commemorate fallen defenders of the Fatherland. According to a legend, the Church of the Resurrection of Christ was built in memory of the soldiers who had defended the Holy Trinity and St. Sergius Lavra from the Polish-Lithuanian invaders in 1608 – 1610. Everything in and about the church is imbued with symbolism to remind about the devastating Polish-Lithuanian incursion into Russia and to commemorate its defenders killed in battle. It is a historical chronicle in stone. There are very few such churches which have survived to this day, and the article tells about one of them. In 2020, the Church of the Resurrection of Christ in Sergiev Posad celebrated its 200th anniversary. Several successive wooden churches had preceded the current stone one consecrated in 1820. Many years of work in various archives allowed the author to recreate in part the commemoration list used in the church since its construction in 1655. The Resurrection Church's history is almost four centuries old. While playing an important spiritual, cultural and educational role, parish churches also constitute a significant part of the country's cultural heritage.
Keywords: Metochion of the Holy Trinity and St. Sergius Lavra, commemoration list, Church (of Ss. Peter and Paul) in the former Kalichya Sloboda in honour of the Feast of the Renewal of the Church of the Holy Sepulchre, Holy Resurrection Church in Sergiev Posad – the Metochion of the Holy Trinity and St. Sergius Lavra, Church in honour of the Feast of the Renewal of the Church of the Holy Sepulchre, Ss. Peter and Paul Church, Church of the Resurrection of Christ in Kokuev.

Формат 60x90/16.
Отпечатано в цифровой типографии ООО «Буки Веди»
на оборудовании Konica Minolta
119049, г. Москва, Ленинский проспект, д.4, стр. 1 А
Тел.: + 7 495 926 63 96, e-mail: Info@bukivedi.com
www.bukivedi.com